

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Área de concentração: História das Instituições e das Idéias

LUÍS FERNANDO PESSOA ALEXANDRE

A IMPORTÂNCIA DA OBRA MISSIONÁRIA JESUÍTICA *EM CULTURA E*
OPULÊNCIA DO BRASIL POR SUAS DROGAS E MINAS

Dissertação de Mestrado

MARINGÁ, PR

2009

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Área de concentração: História das Instituições e das Idéias

LUÍS FERNANDO PESSOA ALEXANDRE

**A IMPORTÂNCIA DA OBRA MISSIONÁRIA JESUÍTICA *EM CULTURA E*
*OPULÊNCIA DO BRASIL POR SUAS DROGAS E MINAS***

**Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do título de mestre em História, do
Programa de Pós-Graduação em História, da
Universidade Estadual de Maringá.**

**Orientador:
Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes**

**MARINGÁ, PR
2009**

Comissão julgadora

Prof. Dr. Célio Juvenal Costa

Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes

Prof. Dr. Claudinei Magno Magre Mendes

Aos meus pais, **Luís Carlos Alexandre e Maria Aparecida Pessoa Alexandre**, que, com a graça de Deus e com muito trabalho, construíram uma linda família juntos.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Sezinando Luiz Menezes, pela orientação respeitosa e estimulante que me levou a estudar a História em vários de seus caminhos e domínios, revelando-me quão instigante, enriquecedor e prazeroso é o trabalho de pesquisa.

Ao professor Célio Juvenal Costa, pelas serenas e utilíssimas observações ao longo de todo o mestrado.

Ao professor Itamar Flávio da Silveira, que, desde o início de minha vida de estudante na Universidade Estadual de Maringá, orientou-me com sabedoria em praticamente todos os aspectos do mundo acadêmico.

Aos colegas de curso, pelos momentos de estudo e de reflexão, pelos debates em sala de aula e pelos momentos lúdicos que passamos juntos.

A todos, a minha gratidão e amizade.

RESUMO

O presente estudo analisa o valor conferido ao trabalho missionário jesuítico em *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1982), do jesuíta André João Antonil (1649-1716). Situada em uma fase importante da formação cultural brasileira (entre fins do século XVII e início do XVIII), a obra explica todos os pormenores da vida econômica da Colônia, ao investigar as suas principais atividades, a saber: produção de açúcar, mineração, cultivo do tabaco e criação de gado. Nessa época, a produção de açúcar no Nordeste brasileiro passa por uma profunda crise, em virtude, sobretudo, da concorrência com o açúcar antilhano e da instabilidade política na Europa. Ao mesmo tempo aproximadamente, os colonos portugueses descobrem veios auríferos na região correspondente hoje ao estado de Minas Gerais. Diante disso, o reino de Portugal passa a priorizar a exploração de ouro e de diamantes no interior do território brasileiro, provocando uma migração das pessoas envolvidas na produção de açúcar e de tabaco para as minas. Com efeito, uma parte significativa da mão-de-obra escrava, dos proprietários de engenhos e do capital empregado na agricultura flui para a mineração. No entendimento de Antonil, esse processo de deslocamento econômico e populacional, além de trazer mudanças nas ordens moral e religiosa para a própria Colônia, torna-se prejudicial, uma vez que contribui, de modo decisivo, para agravar a crise na agricultura, especialmente na produção de açúcar. Tendo em vista esse cenário, este trabalho tem como objetivo principal investigar as razões pelas quais levaram Antonil a se manifestar de forma contrária ao modo como os portugueses e os habitantes da Colônia conduziram a mineração – e não a essa atividade propriamente dita. Como iremos demonstrar, o autor defende, ainda que não explicitamente, uma organização social alicerçada na grande propriedade, em oposição à sociedade marcada pela dispersão e pela falta de governo que emergia na região das minas. É dessa forma que o membro da Companhia de Jesus revela suas preocupações com os destinos do trabalho missionário nas terras coloniais, ampliando o sentido de sua obra para além do caráter único de tratado agrícola, rumo a uma figuração enquanto instrumento de evangelização.

Palavras-chave: Antonil. Companhia de Jesus. Brasil Colônia.

ABSTRACT

This study analyzes the value of the Jesuit mission in *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1982), by the Jesuit André João Antonil (1649-1716). The book, set in an important phase of the cultural formation of Brazil (between the end of the 17th and the beginning of the 18th centuries), explains all the details of the economic life of the Colony by means of its main activities: sugar production, gold mining, tobacco cultivation and cattle ranching. At that moment, the sugar production of northeastern Brazil was in a deep crisis, mainly by virtue of the competition with the Antillean sugar and the political instability in the Europe. Practically at the same time, the Portuguese colonists discover auriferous lodes in the region that corresponds nowadays to Minas Gerais state. As a consequence, the kingdom of Portugal starts giving priority to the exploration of gold and diamonds in the Brazilian hinterland, activity which provokes a migration of people involved with the sugar and tobacco production to the mines. As result, a significant part of the enslaved manpower, the proprietors of devices and the capital used in agriculture goes to the gold mining. According to Antonil, this process of economical and population displacement in the Colony becomes harmful, because it contributes decisively to aggravate the crisis in agriculture, especially in the sugar production. Therefore the main aim of this study is to investigate the reasons why Antonil was against the way how the Portuguese and the inhabitants of the Colony lead the gold mining. As we will demonstrate, the author defends, even though implicitly, a social organization based on property, in opposition to the society characterizes by the dispersion and the lack of government. In this point, the member of the Company of Jesus discloses his concerns about the destination of the missionary work in the Colony. On account of this, his work are beyond the scope of the agricultural treaty, it's an instrument of evangelization.

Keyword: Antonil. Company of Jesus. Brazil Colony.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO I – A EXPANSÃO DO CRISTIANISMO COMO UM DOS MOTIVADORES DA EXPANSÃO MARÍTIMA PORTUGUESA.....	16
1.1. A INSTITUIÇÃO DO PADROADO PORTUGUÊS.....	29
1.2. OS JESUÍTAS NA ADMINISTRAÇÃO DOS BENS DIVINOS.....	33
1.3. A RACIONALIDADE JESUÍTICA: O MUNDO É SUA CASA.....	50
CAPÍTULO II - A VISÃO DE ANTONIL SOBRE A MINERAÇÃO.....	59
2.1 OS PRIMÓRDIOS DA SOCIEDADE MINEIRA.....	59
2.2 O ADVENTO DA MINERAÇÃO.....	75
2.3 AS CRÍTICAS DE ANTONIL À MINERAÇÃO: PROXIMIDADES COM OS PRINCÍPIOS DA ECONOMIA POLÍTICA.....	82
2.4 UMA CRÍTICA MORAL DA MINERAÇÃO.....	93
CAPÍTULO III – A VISÃO DE ANTONIL SOBRE A AGRICULTURA COLONIAL.....	99
3.1 AS RAZÕES PARA INVESTIR NA AGRICULTURA.....	108
3.2 ENGENHO E MINERAÇÃO.....	113
CONCLUSÃO.....	118
FONTES.....	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	122

INTRODUÇÃO

O movimento que assinala a trajetória da Companhia de Jesus compreende vários momentos importantes, como a própria história da Ordem, a qual se confunde com o contexto de reformulações da Igreja Católica no momento de sua chamada Contrarreforma na Europa. Em meados do século XVI, essa instituição encontrava-se em uma situação difícil: além de enfrentar a presença dos turcos no Mediterrâneo e o ataque dos protestantes, as monarquias absolutistas se fortaleciam, transformando-se em um poder tão forte quanto o da própria Igreja (COSTA, 2004).

Diante desse contexto, uma das maneiras encontradas por essa instituição religiosa para se fortalecer foi a criação de algumas ordens religiosas. Surge, então, a Companhia de Jesus, formada, a princípio, apenas por alguns religiosos liderados pelo missionário espanhol Inácio de Loyola, com o objetivo inicial de retirar Jerusalém das mãos dos árabes e, assim, devolver o controle da cidade aos cristãos (COSTA, 2004).

Esse pequeno grupo, que, em 1534, deu início às suas primeiras peregrinações em vilas e cidades, conseguiu a aprovação para realizar suas missões religiosas em nome do Papado quatro anos depois (COSTA, 2004). Assim, a Ordem tomou um rumo diferente a partir de 1540, encaminhando-se para a catequização de outros povos ao redor do mundo em nome da Igreja Católica.

Historicamente, os membros da Companhia de Jesus tiveram uma relação muito estreita com chefes políticos e com pessoas influentes da sociedade. Reis, príncipes,

rainhas, condes, duques, todos se tornaram figuras próximas dos jesuítas, principalmente a partir do século XVII, quando a Ordem começou a se expandir de forma mais vigorosa.

Apesar do contexto marcado por mudanças estruturais, trazidas pela expansão ultramarina, pelo desenvolvimento comercial e urbano e pela nova ideia de sociedade do Renascimento, os membros da Companhia de Jesus acreditavam que, ao se aproximarem dos grupos mais poderosos e influentes da sociedade, o caminho para levar a mensagem de Deus ao povo seria mais fácil. Isso porque a figura do rei, entendida popularmente na Europa como a cabeça da sociedade, ou seja, aquele que expressaria as vontades coletivas, fez os jesuítas perceberem que, se eles e os monarcas apoiassem os esforços missionários da Companhia, o povo também o faria.

No caso de Portugal, essa relação se iniciou em 1540, quando o rei D. João II convidou alguns padres da instituição fundada por Inácio de Loyola a prestarem serviços missionários no reino e nas terras do Oriente. Trata-se do Padroado, instituição criada em meados do século XV e que perdura até o início do XVI, com o objetivo de autorizar, por meio de uma série de bulas pontifícias emitidas pelo Vaticano, as Coroas de Castela e de Portugal a se responsabilizarem pela expansão da fé católica em seus domínios ultramarinos.

É, portanto, a partir desse conjunto de direitos e obrigações entre a Igreja Católica e a Coroa que se estabeleceu uma relação mais próxima e harmônica dos monarcas portugueses com os membros da Ordem. Todavia, isso só foi possível porque Portugal era um país cuja visão de mundo naqueles idos era essencialmente católica.

Assim sendo, a unidade social portuguesa em torno da religião e da figura do rei, bem como junto à instituição do Padroado, configurou o substrato social e ideológico necessário para que a Companhia de Jesus se tornasse uma aliada do braço estatal

português em suas colônias, tal como analisaremos a atuação de seus membros na América em especial.

Tendo em vista o crescimento da Ordem na Europa, o soberano português D. João III solicitou aos inacianos – seguidores de Inácio de Loyola – para servirem a Portugal nas terras do reino e em suas colônias. Com efeito, a relação entre o Estado e a Companhia, que logo se tornou próspera, espalhou-se ao longo de todo o domínio português e ao redor do mundo, inclusive no Brasil.

Em 1549, aportou, nesse país, o primeiro padre jesuíta, Manuel da Nóbrega, junto com outros membros da Companhia de Jesus. Iniciou-se, a partir desse momento, uma história que se estendeu até 1759, quando, então, o primeiro-ministro do Estado português, Sebastião José de Carvalho, o marquês de Pombal, expulsou os inacianos da Colônia portuguesa.

Dentre os vários jesuítas que trabalharam em nome da Igreja Católica nas terras coloniais, escolhemos analisar a visão de João Antônio Andreoni sobre o mundo colonial em fins do século XVII e início do XVIII. A respeito de sua vida, pouco se sabe, por serem raros os documentos. Em razão disso, a sua própria obra se constitui hoje como objeto de maior valor sobre esse padre, tal como veremos neste trabalho.

Nascido em 8 de fevereiro de 1649, em Luca, na Toscana, uma província da Itália, o jesuíta de pseudônimo André João Antonil foi admitido na Companhia de Jesus em Roma, no dia 20 de maio de 1667. Formou-se em Direito pela Universidade de Perúgia e lecionou Humanidades, Retórica e Filosofia no Seminário, onde conheceu o padre Antônio Vieira, que o convidou para trabalhar no Brasil.

Em 1683, além de professor de Retórica e reitor duas vezes no Colégio da Bahia – onde Andreoni faleceu, em 13 de março de 1716, aos 67 anos de idade –, Antonil dirigiu a

congregação dos estudantes, foi mestre dos noviços e assumiu o cargo de secretário de várias províncias, inclusive o de Visitador em Pernambuco, em 1689, por ordem do Padre Antônio Vieira (SILVA, 2007).

Além de desempenhar essas funções no Brasil, sua vida como jesuíta foi ativa. E, possivelmente, um dos maiores exemplos de tal disposição de espírito seja o livro que ele escreveu entre fins do século XVII e início do XVIII: *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*.

Porém, a investigação acadêmica sobre a sua obra, conforme Costa (2004), não se justifica apenas por essa disposição em levar a palavra de Deus a outros povos, reinos e colônias em um mundo ainda em descobrimento, afinal, viver para a maior glória de Cristo já era o grande propósito da Companhia de Jesus. Ou seja, o arrojo em caminhar rumo ao desconhecido em nome da salvação de almas não constitui um aspecto diferencial no livro de Antonil, embora essa questão seja muito interessante.

O estudo sobre o seu livro se justifica pela leitura profunda que ele faz da realidade colonial. A obra, dividida em quatro partes, que correspondem à análise de uma atividade econômica específica – cultivo da cana-de-açúcar, mineração, cultivo do tabaco e a criação de gado, nessa mesma sequência –, apresenta uma acuidade com os termos técnicos próprios de cada atividade, assim como também revela praticamente todos os detalhes de como se estrutura cada setor da economia da Colônia.

Diante dessa demonstração de profundo conhecimento sobre a realidade que analisa, um leigo, ao se deparar com o livro de Antonil, poderia dizer que se trata de um estudo sobre a economia colonial em vários aspectos, e que o autor era um economista. Todavia, o autor não era algum tipo de profissional interessado em investigar apenas o potencial produtivo do Brasil Colônia. Na sua época, um jesuíta podia escrever tratados ou manuais

referentes à gestão da terra e dos escravos sem ser apontado como um economista ou político, por exemplo. Isso porque, naquelas circunstâncias, e esta é uma de nossas hipóteses, parece não ter existido uma separação entre as funções temporais e as espirituais no que diz respeito ao trabalho jesuítico.

Embora Antonil se interessasse muito pelos assuntos econômicos da Colônia, a sua principal preocupação extrapolava isso. Afinal, por qual razão um jesuíta que viveu no Brasil em fins do século XVII e início do XVIII iria se importar intensivamente com questões econômicas da maior colônia portuguesa? É nesse sentido que a sua obra passa a nos inquietar.

Trata-se de um momento conturbado tanto para a Colônia como para Portugal. No Brasil, enquanto que o Nordeste passava por uma profunda crise açucareira, a descoberta de ouro na região de Minas Gerais provocava um forte deslocamento populacional, elevando o preço dos escravos e dos produtos alimentícios.

Quanto a Portugal¹, além de ter perdido há tempos a sua posição de ponta-de-lança dos mares, de amargurar uma incômoda estagnação econômica, de perder poder de decisão política junto aos seus principais rivais (Inglaterra, França e Holanda), a Coroa precisava proteger a sua mais extensa e rica colônia das invasões de outros países.

É nesse contexto que surgiu *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. No entanto, diante da possibilidade de outras nações descobrirem as riquezas brasileiras, principalmente os caminhos das minas, a partir das informações contidas na obra, a Coroa portuguesa tratou de impedir a sua circulação e a identificação do autor. Enquanto o livro foi queimado por ordem régia, vindo a público somente em 1837, João Antônio Andreoni,

¹Para um maior esclarecimento sobre a situação de Portugal ao longo do século XVIII, principalmente no que diz respeito a sua política externa, conferir Novais (1985).

por sua vez, passou a utilizar o pseudônimo de André João Antonil para não ser identificado.

Tendo em vista a importância dessa obra e, sobretudo, a da Companhia de Jesus para a formação cultural brasileira é que se justifica o nosso estudo, cujo objetivo geral é analisar o valor do trabalho missionário para o jesuíta André João Antonil (1649-1716). Para tanto, tomamos como fonte a sua obra *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1982).

A partir dela, procuramos investigar se a força moral da religião católica levou o padre a ter a consciência de que, se o Brasil não fosse um território próspero, pouco adiantaria os esforços para criar uma moralidade cristã nesse espaço. Também iremos examinar se os motivos pelos quais Antonil fez aquele tratado de riqueza da Colônia estavam relacionados a uma questão econômica ou religiosa. Visto isso, discutiremos também as relações entre o poder temporal e o espiritual.

O presente trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro, abordamos um dos principais dispositivos de motivação da expansão marítima portuguesa, a saber, a força moral do cristianismo, que se consolidou por meio das explicações bíblicas para os acontecimentos do mundo. Além disso, investigamos a importância da instituição do Padroado português para a concretização eficiente da missão religiosa portuguesa, as implicaturas dessa proximidade entre o Estado e a Igreja, a concentração de poderes (espirituais e temporais) nas mãos do monarca e o favorecimento das missões jesuíticas nas colônias de Portugal.

Já no segundo capítulo, estudamos a visão que Antonil construiu sobre a mineração, fornecendo ao leitor algumas informações sobre os motivos que levaram o padre a

estabelecer uma oposição entre a mineração na região de Minas Gerais e a agricultura, representada pelo cultivo do tabaco e da cana-de-açúcar.

Nessa parte, analisamos os primórdios da sociedade mineira, por acreditarmos que o retorno a essa época revela as raízes do ambiente moral e cultural que Antonil criticou. Para tanto, examinamos, primeiramente, a figura do bandeirante, defendendo a ideia de que ele era um “tipo” distinto na Colônia, em função de sua relativa independência perante a Coroa e dos motivos que o levou a se comportar assim – a saber, miscigenação, contato com a cultura indígena, relativo isolamento geográfico da região de São Paulo e do restante da Colônia entre outros.

Em seguida, discutimos o impacto da mineração na Colônia, ressaltando, além do forte deslocamento de pessoas e de capitais para as minas, a repercussão disso na produção de açúcar. Ainda, destacamos as críticas que Antonil dirige ao modo como a sociedade mineira vinha se desenvolvendo em seu aspecto econômico e, sobretudo, moral. Segundo o clérigo, o universo das lavouras de cana e de tabaco, onde se encontravam a maior quantidade de escravos, era deixada em segundo plano, e a preocupação em construir uma unidade cristã era impedida pelo advento da mineração, pois essa atividade desencadeava vícios e disputas sangrentas na região.

No terceiro capítulo, estudamos a visão de Antonil sobre a agricultura colonial, especialmente a produção de açúcar, destacando, inclusive, a questão do engenho como lugar privilegiado por Antonil para realizar o trabalho de conversão. É neste momento que a oposição entre o mundo do engenho e o das minas torna-se mais evidente para o leitor.

CAPÍTULO I

A EXPANSÃO DO CRISTIANISMO COMO UM DOS MOTIVADORES DA EXPANSÃO MARÍTIMA PORTUGUESA

Desde os primórdios da expansão marítima portuguesa, a necessidade de expandir a fé cristã foi um de seus grandes motivadores. Junto com as necessidades de procurar novas rotas comerciais, de expandir os domínios coloniais e de combater os povos infiéis, a força moral do cristianismo consistiu em um dos determinantes do projeto de navegação da grande empresa portuguesa pelos mares desconhecidos. Além disso, a certeza que os portugueses tinham de que era o povo escolhido configurava o substrato social necessário para legitimar a expansão marítima e as conquistas capitaneadas pelo Estado.

A figura do rei, personificação do próprio Deus na Terra durante a Idade Média, representava, na Idade Moderna, o grande capitão dos mares cruzados para o povo luso. Em uma carta, datada de 11 de março de 1500, D. Manuel, rei de Portugal, demonstrava essa certeza da predestinação ao relatar a chegada dos portugueses à cidade indiana de Calicut:

Deus todo-poderoso – começo, meio e fim de todas as coisas, por cuja ordenança cursam os dias, feitos humanos e tempos - , assim como, por sua infinita bondade, criou o mundo e o reino por Cristo, seu filho, nosso salvador, assim eu, em seu grande e infundo poder e saber, ordenou, para os tempos adiante, muitas coisas – para bem proveito da geração humana, inspirando, pelo Espírito Santo, os corações dos homens – [que] haviam de ser obradas, fossem manifestadas e postas em obra nos tempos para isso mais convenientes, por Ele limitados, não antes nem depois. [...] E estando, desde o começo do mundo até agora, as gentes dessas terras tão arredadas destas, e sempre fora de toda a esperança, nem pensamento disto, que o Senhor Deus ora quis que acontecesse, expirando, há 60 anos, um nosso tio, vassalo nosso, chamado Infante dom Henrique, príncipe de mui virtuosa vida e santos costumes; o qual, por serviço de Deus, tomou propósito, inspirado por Deus de fazer essa navegação; e foi prosseguida até agora pelos reis nossos antecessores. E prazendo a Nosso Senhor, quis dar-lhe o fim por nós desejado, quis que aqueles que agora lá foram fizessem de uma só

viagem outro tanto caminho, até chegar a vós, quanto em todas as viagens passadas estava feito em 60 anos. Estes são os primeiros que logo mandamos, tanto que, por graça de Deus, tomamos o Regimento de nossos reinos e senhorios. Assim que esta coisa se veja feita por homens, não se deve julgar por obra de homens, mas só possível a Ele (D. MANUEL, 2001, p. 64-66).

É interessante destacar que Calicut, situada na costa do Malabar, na Índia Ocidental, tornou-se, desde o século XI, capital do reino indiano de Ernad. Quando os portugueses chegaram, a cidade, governada por um samorim hindu, era o principal centro mundial de comércio de especiarias, principalmente em função da influência dos negociantes muçulmanos. Eles controlavam as rotas do Índico e mantinham uma rede de apoio em vários países asiáticos e africanos, com os quais Calicut mantinha intenso comércio. E os portugueses desejavam tornar-se “senhores” daquela grande negociação:

Convém lembrar ainda que, para tornarem-se senhores do comércio das especiarias do Oriente, os mercadores ibéricos deveriam vencer os muçulmanos que dominavam o comércio marítimo no oceano Índico ao norte do canal de Moçambique. Sendo assim, a expansão do comércio e o combate ao infiel se constitui em uma mesma luta. Afinal, o avanço português no comércio de especiarias significava o enfraquecimento dos infiéis e a expansão do orbis christianus (MENEZES, 2007, p. 33).

D. Manuel deixava transparecer que o projeto de expansão marítima não acontecia apenas porque os portugueses queriam e precisavam, mas, sobretudo, em razão da vontade de Deus que se manifestava neles. Diante dessa grande responsabilidade, esse povo escolhido deveria levar, em seus empreendimentos comerciais, a Sua palavra e fazer frutificar os ensinamentos cristãos na costa ocidental indiana. Assim, o papel civilizador dos portugueses estaria sendo justificado pela vontade divina:

damos principalmente muitos louvores ao senhor Deus, neste feito [a chegada à Calicut], é por nos ser dito haver nessas partes gentes cristãs, que será o principal nosso desejo, para convosco havermos conversar e nos aproveitar e prestar com

grande conformidade de amor e irmandade, como os reis cristãos devem fazer entre si. É bem de crer que Deus Nosso Senhor não ordenou tão maravilhoso feito com essa navegação para somente ser servido nos pratos e proveitos temporais, entre vós e nós, mas também nos espirituais das almas e salvação delas, o que mais devemos (D. MANUEL, 2001, p 66-67).

Portanto, a presença portuguesa em terras indianas, conforme enfatiza D. Manuel, era resultado da vontade divina de fazer os portugueses servirem de instrumento para a concretização da obra missionária. E o fato de todos os povos estarem sujeitos aos desígnios divinos, inclusive a população de Calicut, obrigava-os a aceitarem o cumprimento dessas determinações. Dessa forma, Portugal estava apenas perfazendo a vontade de Deus, a qual só tornou-se possível naquele momento por haver um povo capaz de concretizá-la:

Desde a criação do mundo houve, nessas partes de lá e nestas de cá, grandes poderes e senhorios de príncipes e reis, de romões [romanos] e outras gentes que possuíam a maior parte da terra, dos quais se lê terem grande vontade e desejos de fazer essa navegação. Trabalharam nisso, mas, naqueles tempo, não aprovou a Deus dar-lhes em suas mãos tal possibilidade; e nós mesmos não poderíamos agora senão o tivéssemos de sua mão e vontade. E pois, enquanto não quis que isso fosse, todos os homens passados não tiveram poder para o fazer (D. MANUEL, 2001, p. 66).

Adiante, D. Manuel (2001, p. 66-67) ressaltou que nenhum outro rei poderia obstar a realização da vontade de Deus naquele momento: “Não deve ninguém cuidar que, agora que Ele quis, haja homens poderosos para o contrariar e desfazer, sendo já agora muito maior mal e injúria contra Deus querer resistir à sua vontade tão manifesta e conhecida – que seria porfiar contra ela, antes de sabida.” E havia condições materiais para evitar tal impedimento, afinal, Portugal, considerado o país ponta-de-lança nos descobrimentos entre os historiadores ainda hoje, já tinha uma frota marítima notável.

Enfim, Portugal era a nação desejada, o povo escolhido – e obediente –, enquanto que os outros deviam respeitar o seu poder, tanto no aspecto temporal como no espiritual, afinal, ele era proveniente do próprio Deus. Eis, então, a motivação religiosa que levou D. Manuel a enfrentar os negociantes muçulmanos, em busca do controle do comércio das Índias. Portanto, os objetivos econômicos do Estado português e os de salvação das almas estavam interligados, atuando como elementos complementares na expansão ultramarina portuguesa, segundo afirma Boxer:

A aliança estreita e indissolúvel entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, a Fé e o império, era uma das principais preocupações comuns aos monarcas ibéricos, ministros e missionários em geral. No apogeu do reinado de Carlos V, um poeta castelhano exaltava o ideal de “um rebanho, um pastor na terra... um monarca, um império e uma espada”. Um século mais tarde o jesuíta português mais influente do seu tempo e geração assegurava ao seu monarca que Portugal fora criado por Deus expressamente para propagar a fé cristã em todo o mundo. “E quanto mais Portugal actuar de acordo com este propósito, mais certa e segura é a sua preservação; e quanto mais divergir disso, mais incerto e perigoso é o seu futuro” (BOXER, 1978, p. 98).

Embora essa proximidade entre os objetivos temporais e os espirituais apareça naturalmente, conforme a carta escrita por D. Manuel, eles não são colocados no mesmo patamar. Segundo afirma o próprio rei (D. MANUEL, 2001, p. 65), a sua maior satisfação ao ter chegado à Calicut devia-se ao fato de “nos ser dito haver nessas partes gentes cristãs, que será o principal nosso desejo”. Desse modo, a necessidade de expandir a fé cristã é posta em primeiro lugar.

Em outros documentos, podemos observar a preocupação dos povoadores com a expansão da fé cristã nas colônias portuguesas. Um exemplo é a primeira carta de Pero Vaz de Caminha dirigida ao rei de Portugal, contando-lhe sobre os primeiros contatos com os índios. No texto, o autor demonstra um receio em relação ao estado em que se encontravam

os gentios, afirmando que eles pareciam desconhecer qualquer tipo de religião e organização de estado. Sobre a primeira missa realizada na nova terra, ele relata:

Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o capitão de ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu. Mandou a todos os capitães que se aprestassem nos batéis e fossem com ele. E assim foi feito. Mandou naquele ilhéu armar um esperável, e dentro dele um altar mui bem corregido. E ali com todos nós outros fez dizer missa, a qual foi dita pelo padre frei Henrique, em voz entoada, e oficiada com aquela mesma voz pelos outros padres e sacerdotes, que todos eram ali. A qual missa, segundo meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção. Ali era com o Capitão a bandeira de Cristo, com que saiu de Belém, a qual esteve sempre levantada, da parte do Evangelho. Acabada a missa, desvestiu-se o padre e subiu a um a cadeira alta; e nós todos lançados por essa areia. E pregou uma solene e proveitosa pregação da história do Evangelho, ao fim da qual tratou da nossa vinda e do achamento desta terra, conformando-se com o sinal da Cruz, sob cuja obediência viemos, o que foi muito a propósito e fez muita devoção (CAMINHA, 1985, p. 41-42).

Chegando à nova terra, que futuramente seria o Brasil, Caminha nos mostra a importância civilizadora da religião cristã. Os índios, que estavam, até o momento, afastados do verdadeiro conhecimento segundo a visão do autor, tiveram a oportunidade de tornarem-se cristãos, pois havia um Deus no céu e o rei na terra para eles servirem.

Em outra passagem de Caminha, é evidente para o leitor a importância da conversão dos índios ao cristianismo:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença. E portanto, se os degredados, que aqui não de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se não de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhe deu bons corpos e bons corpos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. Portanto Vossa Alteza, que eu tanto desejava acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim (CAMINHA, 1985, p. 54).

A certeza de que a difusão do cristianismo era a grande missão da expansão portuguesa consolida-se ao fim da carta, quando Caminha afirma para o rei que a maior riqueza que S. Majestade poderia obter como resultado do descobrimento das novas terras não seria nem ouro nem prata, mas um maior número de súditos e fiéis de Cristo: “o melhor fruto, que nela se poder fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar” (CAMINHA, 1985, p. 58).

Tanto nas cartas de Caminha quanto nas de D. Manuel, existe uma ideia que parece conduzir toda a ação colonizadora de Portugal. Assim como o povo escolhido por Deus não estava agindo apenas em função de si mesmo, mas porque fora incumbido de uma tarefa evangelizadora, os objetivos de expansão política e econômica não eram os únicos a motivarem o rei de Portugal a conquistar novas terras e a levarem os súditos portugueses para o além-mar. Nesse sentido, o Estado e a sociedade pareciam convergir em uma mesma direção.

De acordo com Febvre (1968, apud KOSHIBA, 1988, p. 351), o cristianismo era o ar que se respirava na Europa do século XVI: “Era uma atmosfera na qual o homem vivia sua vida, toda a sua vida - não somente a sua vida intelectual, mas a sua vida privada em seus aspectos múltiplos, sua vida pública em ocupações diversas, sua vida profissional qualquer que fosse”.

Paiva (2006), ao analisar o processo de catequização na América portuguesa dos séculos XVI ao XVIII, conclui que havia a crença na cultura lusa de que o trabalho de evangelizar outros povos consistia em um dever. De acordo com o autor, a cultura católica portuguesa proporcionava àquela sociedade uma espécie de coesão, o que resultava na certeza de que o catolicismo era a verdadeira religião.

Para Paiva (2006), a ordem social de Portugal era entendida a partir da explicação teológica da vida humana, isto é, as relações sociais se explicavam pela existência de Deus e de sua ação sobre os homens. Na obra da criação divina, cada parte teria uma função específica a cumprir, assim, competiria a cada indivíduo ocupar um lugar social determinado por Deus e, por isso mesmo, deveria comprazer-se em sua posição e realizar as tarefas que eram adequadas a ele sem questionar a importância e o valor de sua condição social, afinal Ele era incontestável.

Essa ideia de ordem social como uma espécie de extensão da ordem natural criada por Deus, segundo Paiva (2006), deu a base necessária para que a sociedade portuguesa, principalmente a do século XVI, compusesse um todo orgânico que reconhecia as razões divinas de sua existência e função. Isso implica dizer que essa sociedade vivia a unidade de um propósito divino de criação junto a toda a sua diversidade, também explicada por uma visão teológica que a racionalizava.

Assim, de acordo com Paiva (2006), a sociedade portuguesa quinhentista pode ser entendida como uma ordem social que, apesar das desigualdades existentes entre os indivíduos, perfilava uma espécie de unidade que refletia a própria unidade dos objetivos da criação. Se Deus havia criado o mundo em toda a sua diversidade, Ele o havia feito para que pudesse distribuir entre os seus filhos os diferentes talentos e assim, em seus trabalhos terrenos, eles atendessem à vontade do Pai.

Para tanto, era necessário preservar essa unidade social, tarefa fundamental do rei. Tendo em vista que essa figura era de suma importância para o país naquela época, pois se tratava do chefe da sociedade, iremos perceber que aquela união em torno do propósito religioso era real. De acordo com Paiva, ao se referir ao reconhecimento público da imagem divina do rei, temos que:

Dom João III declara sem reticências (In: DIAS, 1924: 347, C. 2): ... *a principal cousa que me moveu e mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica...* Os textos são explícitos: o cuidado da religião é, em toda a sua extensão, ofício do rei. Ele o afirma, ele o reconhece e ele o provê. Analisando-os, a primeira observação diz respeito aos interlocutores: o rei e o governador-geral nomeado, o rei e o capitão: não há mediação eclesiástica. O rei escreve nos termos que todos entendem e a que estão todos acostumados. Parece que se tem aqui documentos de Igreja e, no entanto, trata-se de regimentos oficiais. Como argumenta El-Rei? Com argumentos relativos à fé e à salvação. A adesão à fé e a vida em conformidade com ela eram percebidas pelo rei como tarefa sua e, assim, eram objeto de seus cuidados e de sua regulamentação. Tanto o rei quanto os súditos sentem da mesma maneira e argumentam, pois, da mesma maneira. A sociedade portuguesa via como natural a atribuição ao rei da guarda e vigilância da fé e da prática cristã. Isto sugere, no mínimo, que a religiosidade cristã fosse a forma de ser da sociedade portuguesa, forma que lhe garantia a identidade e a unidade, cabendo portanto ao rei sua preservação (PAIVA, 2006, p. 11-12).

Percebemos, então, que há uma correspondência entre o pensamento do rei e o da sociedade, pois ambos sabiam que era importante conservar aquele tipo de organização social estruturada em uma explicação teológica de mundo. Vejamos como Paiva complementa essa questão:

Trata-se, primeiramente, de observar que esta é a linguagem de toda a sociedade, traduzindo pois sua forma de compreender a realidade. Rei, nobres, clero e povo falam a mesma linguagem religiosa e se comunicam mutuamente sem se estranharem. Trata-se, com efeito, de um entendimento que todos têm da própria realidade: um mundo sagrado, em que todos os aspectos ganham significado por sua referência a Deus. Deus ocupa todo o espaço da realidade. O rei O representa (PAIVA, 2006, p. 12).

Essa mistura entre História e exegese bíblica, portanto, formava o conjunto de ideias que explicavam os acontecimentos humanos. Embora isso possa ser considerada uma razão para que o povo português sentisse aquele dever missionário de evangelizar outros povos, acreditamos que esses argumentos respondem apenas a uma parte da questão.

Sobre esse tema, Koshiba (1998) também acredita que a sociedade portuguesa do século XVI tinha uma espécie de unidade social em torno de uma crença religiosa, que,

aliás, levava o povo a ter a certeza da superioridade de sua religião e de sua cultura. No entanto, essa confiança não resultava apenas de uma coesão social que confere uma identidade cultural a um povo. Outros fatores, como a expansão marítima e o misticismo religioso – sobre as quais trataremos a seguir de forma breve – também eram responsáveis por levarem os portugueses a acreditarem que eles tinham o dever de conduzir a mensagem de Deus para outros povos.

Na visão de Koshiba (1998), era natural a sociedade portuguesa legitimar a ação do Estado como empreendedora das conquistas e considerar-se portadora de uma missão especial:

Os portugueses do século XVI tinham plena consciência de terem concluído uma obra fantástica que seus intelectuais souberam valorizar devidamente. Colocados diante de povos absolutamente desconhecidos, como os índios do Brasil, passada a fase da perplexidade e admiração, trataram de estudá-lo, mas que recursos mentais dispunham para empreender tal tarefa? Aqui, não podemos negligenciar o fato de que os portugueses [...] não distinguiam a História Humana da História Sagrada. Os padres, que eram os únicos praticamente a dispor de adiestramento intelectual, influíram poderosamente para a construção de uma visão organizada, separando-se, nisso, dos povoadores, que não viam nos índios senão um objeto de satisfação de suas ganâncias materiais (KOSHIBA, 1988, p. 352).

Podemos observar que havia uma visão de mundo essencialmente cristã em todos os sentidos na vida social portuguesa. Segundo afirma Koshiba (1998), essa noção emanava de uma concepção da própria história humana que também era cristã:

Na organização de sua visão interferiu evidentemente a sua concepção de história, cujos dois marcos fundamentais são: a Criação e o Juízo Final. Entre esses dois extremos situam-se o Pecado Original, a Encarnação de Cristo, a Paixão e a Ressurreição. Ora, desde a Ressurreição os cristãos aguardam o Juízo Final, sempre na iminência de acontecer, mas perpetuamente adiado (KOSHIBA, 1988, p. 352-353).

O autor prossegue comentando a dúvida dos missionários em relação à natureza daquela gente nova que eles encontraram para evangelizar:

Na América os europeus se defrontaram com milhares de seres humanos, sobre os quais inexistiam referências nos textos sagrados. O silêncio de Deus sobre eles era desconcertante. Afinal, quem era aquela gente? Descendia acaso de Caim? De uma tribo desgarrada de Israel? As inquietações eram muitas, já que os Apóstolos, a quem Cristo ordenara levar o seu nome para o mundo, não tinham alcançado a América (KOSHIBA, 1988, p. 353).

Um outro ponto que convém citar é o trecho descrito pelo autor sobre o sentimento de que o mundo estava prestes a acabar naqueles idos:

Joachim de Flore profetizara no século XII o fim do mundo, que seria antecedido por um sofrimento atroz, ao que se seguiria uma era de sublime felicidade. Os franciscanos que chegaram à América Espanhola no ano de 1516, estavam impregnados pelo joachinismo e, por isso, obstinados em sua tarefa de converter o gentio, e sob essa prática missionária não ocultavam a expectativa de iminência do fim do mundo, que estava condicionado à conversão deste último contingente humano [os índios] até então ignorado.

Desse modo colocava-se a certeza: o Juízo Final não aconteceria antes da conversão de toda a humanidade ao cristianismo. O conhecimento dos povos da América revelou subitamente que os cristãos estavam na derradeira fase antes do fim do mundo. A determinação dos missionários exprimia tanto a alegria quanto a angústia pela tarefa que lhes era reservada.

Ao mesmo tempo, o empenho em decifrar a verdadeira intenção de Deus, fazia com que religiosos e também leigos se debruçassem sobre esse mistério da Providência. A premissa de toda a reflexão sobre o assunto estava entretanto assentada: toda a história humana está contida nas Escrituras. O problema era saber onde se achavam as referências à América (KOSHIBA, 1988, p. 353-354).

Neste sentido, podemos afirmar que a carta de Pero Vaz de Caminha e a do rei D. Manuel expressam o sentimento de uma época. Particularmente naquele país, a relação que a sociedade estabeleceu com a expansão ultramarina foi peculiar e as razões para tanto se encontram nos acontecimentos dos fins do século XVI.

Foi naquele momento que o rei D. Sebastião morreu em combate no Norte da África, na batalha de Alcácer Quibir, deixando o trono para seu tio-avô, o cardeal D.

Henrique, que governou apenas durante seis meses. O cardeal morreu em 1580 e, como não havia um herdeiro direto pertencente à dinastia de Avis, Filipe da Espanha, um primo distante de D. Sebastião, assumiu o poder. Iniciava-se, então, a dinastia Bourbon e a União Ibérica, que se estenderia até 1640.

Governado por um espanhol não português, o povo – especialmente a nobreza – sentiu-se como sem rei, o que era muito sério para eles, visto que o rei era a força motriz da história:

É sintomático que o foco incida sobre a figura do rei, pois [...] a expansão marítima, cuja dimensão do impacto sobre Portugal todos conhecemos, era atribuída ao Estado, tido como único sujeito capaz de criação histórica. A esse fato, veio se associar uma série de infortúnios que veio vitimar justamente a monarquia. A emoção com que se aguardou o nascimento de D. Sebastião pode ser sentida pelo seu cognome – o Desejado, que diz tudo. O seu misterioso desaparecimento em Alcácer Quibir em 1578, a subida de D. Henrique que, como cardeal, não tinha filhos, enfim, o infeliz desfecho com o Domínio Espanhol em 1580, constituem uma seqüência particularmente trágica de fatos para um povo que se orgulha de ter arcado com a tarefa descomunal de revelar o mundo para os europeus (KOSHIBA, 1988, p. 355-356).

No entanto, essa tarefa já parecia ser conhecida pelos portugueses antes mesmo da tragédia de Alcácer Quibir. A missão do país em relação aos outros povos ficou mais conhecida a partir das trovas de um sapateiro de Lisboa e também leitor assíduo da Bíblia, Gonçalo Bandarra, cujas criações, as “Trovas de Bandarra”, popularizaram-se em Portugal.

Em relação à Bandarra, importa mencionar o profetismo, cujo desenvolvimento no território luso no início do século XVI foi influenciado por ele:

O profetismo, embora não o messianismo foi um fenômeno relativamente amplo na Europa Moderna, como pode indicar a fama de Nostradamus (século XVI). Mas foi em Portugal que o fenômeno atingiu um alto grau de desenvolvimento, com notáveis repercussões políticas. As raízes do messianismo remontam, como se sabe, ao reinado de D. João III, com os cristãos-novos. Porém, o momento decisivo situa-se entre 1530-1546, com a aparição de Bandarra, um sapateiro, ardoroso leitor da Bíblia, celebrizado pelas suas Trovas. A popularização de seus

versos deveu-se, sem dúvida, à dimensão política que Bandarra conferiu à sua profecia, ao centrar as esperanças na figura do monarca, concebido como um instrumento da vontade divina (KOSHIBA, 1988, p. 355).

O profetismo de Bandarra contribuiu para que, no século seguinte, o padre Antônio Vieira afirmasse, em suas cartas, que o reino de Portugal seria o reino escolhido por Deus para difundir o cristianismo. Dessa forma, Vieira retomou a tradição do messianismo na Europa, uma prática que fora reavivada pelo movimento joaquinista:

O messianismo [...] foi [...] uma característica da religião judaica e posteriormente incorporada ao cristianismo. Mas como este, a crença messiânica ficou associada [...] ao juízo final. Desde a Ressurreição de Cristo os seus seguidores aguardavam o seu segundo retorno, mas desta vez para combater o Anticristo, cuja vinda seria o anúncio do fim do mundo. A radical incerteza desse dia, criou uma espécie de expectativa permanente ao longo de toda a era medieval. Joachim de Flore dividiu a história em três idades, correspondendo cada uma delas a uma Pessoa da Trindade. Sendo a última idade a do Espírito Santo, separada da de Cristo por quarenta gerações, o que tornava previsível o fim do mundo por volta de 1200 ou 1260. os adeptos de sua profecia chamaram-se joaquinistas e o neo-joaquinismo encontrava-se amplamente difundido no século XVI (KOSHIBA, 1988, p. 372).

De acordo com Vieira, Portugal havia se originado a partir da desagregação do império romano. Tendo como base a passagem bíblica na qual Daniel revela o sonho do rei da Babilônia Nabucodonosor, Vieira afirma que Portugal seria o Quinto Império do mundo – o quarto havia sido Roma – responsável por levar adiante a palavra de Cristo definitivamente até o fim dos tempos. Eis o sonho do rei, segundo Daniel:

Senhor: contemplavas, e eis que uma grande, uma enorme estátua erguida diante de ti; era de um magnífico esplendor, mas de aspecto aterrador. Sua cabeça era de fino ouro, seu peito e braços de prata, seu ventre e quadris de bronze, suas pernas de ferro, seus pés metade de ferro e metade de barro. Contemplavas (essa estátua) quando uma pedra se deslocou da montanha, sem intervenção de mão alguma, veio bater nos pés, que eram de ferro e barro, e os triturou. . Então o ferro, o barro e o bronze, a prata e o ouro foram com a mesma pancada reduzidos a migalhas, e, como a palha que voa da eira durante o verão, foram deixados pelo vento sem deixar traço algum, enquanto que a pedra que havia batido na estátua tornou-se uma alta montanha, ocupando toda a região (BÍBLIA, 2000, p. 1189).

A seguir, a interpretação do sonho por Daniel:

Eis o sonho. Agora vamos dar ao rei a interpretação. Senhor: tu [...] és a cabeça de ouro. Depois de ti surgirá um outro reino menor que o teu, depois um terceiro reino, o de bronze, que dominará toda a terra. Um quarto reino será forte como o ferro: do mesmo modo que o ferro esmaga e tritura tudo, da mesma maneira ele esmagará e pulverizará todos os outros. Os pés e os dedos, parte de terra argilosa de modelar, parte de ferro, indicam que esse reino será dividido: haverá nele algo da solidez do ferro, já que viste ferro misturado ao barro. Mas os dedos, metade de ferro e metade de barro, mostram que esse reino será ao mesmo tempo sólido e frágil. Se viste o ferro misturado ao barro, é que as duas partes se aliarão por casamentos sem, porém, se fundirem inteiramente, tal como o ferro que não se amalgama com o barro. No tempo desses reis, o Deus dos céus suscitará um reino que jamais será destruído e cuja soberania jamais passará a outro povo: destruirá e aniquilará todos os outros, enquanto que ele subsistirá eternamente (BÍBLIA, 2000, p. 1189-1190).

De acordo com Koshiba (1998), as relações que podemos estabelecer entre a passagem bíblica na qual Daniel interpreta o sonho de Nabucodonosor e as previsões de Vieira para Portugal são as seguintes:

Beneficiando-se da perspectiva histórica, Vieira dará a sua versão, afirmando que os três reinos seguintes eram o dos Persas (prata) – Ciro venceu os assírios –; o dos Gregos (bronze) – Alexandre venceu os persas –; e finalmente, os dos Romanos (ferro e barro) – que venceram os gregos. Este Quarto Império – o dos Romanos – segundo Vieira prolongava-se até o seu tempo. Detendo-se sobretudo no último, ele demonstrava tratar-se efetivamente dos Romanos, pois as duas pernas da estátua que os representam correspondem às duas partes em que se dividiu: o de Roma (Ocidente) e o de Constantinopla (Oriente). Os dez dedos dos pés, uns fortes (ferro) e outros frágeis (barro), são os dez reinos em que se fragmentou o Império: Portugal, Castela, França, Inglaterra, Suécia, Dinamarca, Moscóvia, Polónia e Império Turco. A pedra que reduziu a estátua a poeira, é a figura do Quinto Império – o único indestrutível. E a pedra é também Cristo – pois a pedra é a figura de Cristo – donde o Quinto Império não só estava profetizado, como fica evidente que se trata do Império de Cristo e dos Cristãos, pois o monte de onde caiu a pedra era o céu (KOSHIBA, 1988, p. 373).

Portanto, a História de Portugal é vista por Vieira dentro de um contexto maior, o da criação do mundo por Deus. Nessa conjuntura, segundo o padre, o país luso atinge uma

importância excelsa, pois, sendo a nação escolhida, teria o papel de anunciar a vinda de Cristo e o seu domínio sobre todos os povos.

Esse período em que Vieira fez tais afirmações (1641-1661) foi marcado pela euforia da restauração em Portugal² e pelas discussões a respeito do futuro político da nação livre do domínio castelhano. Depois de sessenta anos sob o poder espanhol, Vieira enxergava o novo rei, D. João IV da Casa de Bragança, como o novo desejado, inclusive como o substituto de D. Sebastião.

Apesar da cultura essencialmente cristã vivida em toda a Europa, foi em Portugal onde a explicação da história dos homens a partir das Sagradas Escrituras atingiu maiores proporções. E essa explicação teve um peso determinante na política de expansão ultramarina, como iremos discutir a aliança que se estabeleceu entre o Estado e a Igreja para criar estratégias de evangelização no ultramar.

1.1 A INSTITUIÇÃO DO PADROADO PORTUGUÊS

A obra de expansão do cristianismo empreendida pela Igreja e pelo Estado português, como vimos, foi facilitada pela proximidade entre essas duas instituições. Datam do século XV as primeiras bulas pontifícias que autorizavam os monarcas portugueses a assumirem o controle dessa expansão e que levaram à instituição do Padroado português e

²Naquele momento, as cortes portuguesas, que criticavam a situação do país dominado por um monarca espanhol, proclamaram o novo rei, D. João IV. Para maiores informações a respeito do fim da União Ibérica e início da Restauração – inclusive sobre a condição da cortes portuguesas nesse período – e da atuação de Vieira neste período, vide França (1997).

do Patronato (padroado espanhol). Dessa forma, as Coroas de Portugal e de Castela passavam a ter, de fato, o controle da obra evangelizadora com a anuência dos papas do período. De acordo com Boxer:

Durante séculos, a união da Cruz com a Coroa foi exemplificada pela peculiar instituição [...] do padroado real da Igreja do ultramar exercido pelas Coroas Ibéricas: Padroado Real em português e Patronato (ou Patronazgo) em espanhol. O campo de acção do Padroado Real português no mundo não europeu foi, durante muito tempo, apenas limitado pelos direitos, privilégios e deveres paralelos, conferidos ao Patronato Real da Coroa de Castela, por outra série de bulas e breves papais, dos quais o mais importante foi a bula *Universalis Ecclesiae* de Júlio II em 1508 (BOXER, 1978, p. 98-99).

Conforme o autor, a autoridade que o papado conferiu às Coroas ibéricas foi um fator importante para que os empreendimentos marítimos portugueses se tornassem viáveis desde o início da corrida pelo descobrimento, que foi em 1415, com a conquista de Ceuta. Em *O império marítimo português* (1969), há uma interessante passagem do cronista franciscano Frei Paulo da Trindade – autor de *A conquista espiritual do Oriente* (1638):

As duas espadas do poder civil e do eclesiástico andaram sempre tão unidas na conquista do Oriente que raramente encontramos uma a ser utilizada sem a outra; porque as armas só conquistaram através do direito que a pregação do Evangelho lhes dava, e a pregação só servia para alguma coisa quando era acompanhada e protegida pelas armas (TRINDADE, 1638 apud BOXER, 1969, p. 224).

Essa relação teria ficado ainda mais estreita a partir da instituição do padroado português, em 1456. Vejamos a definição que Boxer nos dá sobre o padroado:

pode ser definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católico-romanas em vastas regiões da Ásia e do Brasil. Estes direitos e privilégios advinham de uma série de bulas e breves pontifícios, que começaram com a bula *Inter Caetera* de Calisto III em 1456 e culminaram com a bula *Praecelsae Devotiones* de 1514 (BOXER, 1969, p. 224).

De acordo com o autor, o que pode explicar a concessão do padroado à Coroa portuguesa é o contexto de instabilidade do continente europeu. Os papas daquele período se importavam mais com os problemas internos da Europa do que propriamente com a evangelização de outros povos no ultramar: as preocupações giravam em torno da política, do crescente avanço do protestantismo e da presença dos turcos no Mediterrâneo. Ou seja, os mundos abertos pelos portugueses e espanhóis não estiveram, pelo menos no século XVI, na lista de prioridades dos sucessivos vigários de Cristo que, conforme Boxer:

não viram qualquer mal em deixarem os monarcas ibéricos suportarem as despesas da construção de capelas e de igrejas, da manutenção da hierarquia eclesiástica e do envio de missionários para converter os pagãos, em troca da concessão a esses governantes de enormes privilégios sob a forma de proporem bispos para sés coloniais vagas (ou recentemente fundadas) de cobrarem dízimos e de administrarem alguns tipos de impostos eclesiásticos (BOXER, 1969, p. 225).

O padroado dava aval para a Coroa portuguesa interferir na administração dos assuntos espirituais em suas colônias, fato este que deu condições para que o rei de Portugal pusesse em prática uma política de expansão do império na qual o Estado se constituiria como promotor da fé cristã. Dessa forma, a relação entre o poder espiritual e o temporal foi decisiva tanto para o crescimento da supremacia do Estado nas áreas coloniais quanto para a realização da obra missionária dos jesuítas.

O Estado assumia várias responsabilidades sobre a expansão da fé. A partir da instituição do padroado português, os reis daquele momento:

foram autorizados [...] a erigir [...] catedrais, mosteiros, conventos, eremitérios [...] a apresentar [...] lista dos candidatos [...] para arcebispados, bispados e abadias coloniais e para dignidades e funções eclesiásticas menores, aos bispos respectivos [...] administrar jurisdições e receitas eclesiásticas e a rejeitar as bulas e breves papais que não fossem primeiro aprovados pela respectiva chancelaria da Coroa

[...] todo o sacerdote [...] só poderia exercer o cargo com [...] aprovação da [...] Coroa e que dependia dessa Coroa para o apoio financeiro (BOXER, 1978, p. 100).

De certo modo, todas essas condições facilitaram o trabalho dos jesuítas. Desde o seu início no Brasil, em 1549, a ajuda do Estado constituiu-se em um poderoso diferencial na captação de recursos para os clérigos desenvolverem a prática de conversão: “O [...] poder do púlpito [...] [era colocado] à disposição da Coroa [...] salvo nos assuntos referentes ao dogma e à doutrina” (BOXER, 1978, p. 100).

Todavia, o Estado não influenciava as missões apenas financeiramente, ele também tinha autoridade para nomear cargos na Companhia, até porque o objetivo entre a Ordem e o monarca era o mesmo, ao menos nos primeiros tempos da colonização: transformar Portugal em um império cristão. Assim, o Estado agia com o poder da espada, enquanto que os jesuítas, com o da cruz.

No momento que Antonil escreveu a sua obra, início do século XVIII, o papado já havia restringido o poder de intervenção da Coroa portuguesa nos assuntos espirituais, por verificar que a instituição do padroado tinha facilitado a concentração de poder nas mãos do monarca. Portanto, Antonil viveu um momento em que a Companhia de Jesus tinha maior autoridade na Colônia, tanto no aspecto espiritual quanto em seus trabalhos seculares³.

³Adiante iremos discutir, com mais atenção, a relação entre o poder temporal e o espiritual.

1.2 OS JESUÍTAS NA ADMINISTRAÇÃO DOS BENS DIVINOS

Desde o início dos seus trabalhos de evangelização no Brasil, os jesuítas sentiram a necessidade de se envolver com os negócios coloniais. Em função de uma série de fatores, os seguidores de Inácio de Loyola precisaram buscar meios para sobreviver nas novas terras, segundo descreve Assunção:

Ao chegar à terra dos brasis, algumas práticas dos membros da Companhia de Jesus se modificaram segundo a necessidade da integração colonial. A realidade da colônia era totalmente distinta daquela existente em Portugal. Na América Portuguesa não era possível obter rendas de mosteiros ou de terras coutadas, condição que exigia um empenho maior quanto à criação de formas alternativas de obtenção de bens para a manutenção dos religiosos. Os missionários designados para a América Portuguesa ficavam praticamente isolados do seu contexto europeu, sendo obrigados, pelas circunstâncias que o meio revelou, a se incorporarem e a interagirem junto aos novos valores culturais e às estruturas políticas econômicas coloniais (ASSUNÇÃO, 2004, p. 151).

Mas, afinal, qual era a realidade da Colônia? O que faltava aos jesuítas para que o objetivo maior da colonização fosse realizado? Não precisamos, necessariamente, do relato de um jesuíta para avaliar quais eram as condições econômicas do Brasil em meados do século XVI. Tomemos, como exemplo, o discurso do capitão donatário Duarte Coelho a respeito da situação em que se encontravam suas terras:

há muitos inconvenientes e estorvos para ir a cousa em crescimento e aumento [...] E os que eu aqui, Senhor, posso remediar, trabalho tanto por isso quanto, Senhor, é possível, mas ao que não posso, Senhor, acudir, é necessário Vossa Alteza remediar e com brevidade prover sobre isso, se quer ser servido. [...] uma das cousas que mais prejudica ao bem e aumento destas terras é fazer-se pau-brasil mesma a vinte léguas das povoações que se começam a formar [...] porque o Brasil [...] está muito longe pelo sertão a dentro e é muito trabalhoso e perigoso de obter, e muito custoso, e os índios fazem-nos de má vontade. [...] Os engenhos estão espalhados [...] e os que vêm a fazer estes engenhos não vêm como homens

poderosos para resistir, mas para fazerem seus proveitos e para eu os haver de amparar e defender como a cada dia faço. Mas quem [...] terá tanto dinheiro para pólvora [...] artilharia e armas e as outras cousas necessárias? [...] acerca dos degredados [...] nenhum bem fazem na terra [Brasil], mas muito mal e dano, por sua causa se fazem cada dia males, e temos perdido o crédito que até aqui tínhamos com os índios, por que o que Deus e a natureza não remediou, como eu posso remediar, Senhor, senão com cada dia os mandar enforcar, o que é grande descrédito e menoscabo para com os índios. Outrossim não são para nenhum trabalho, vêm pobres e nus, e não podem deixar de usar de suas manhas, e nisto cuidam e planejam sempre fugir e se ir. Creia Vossa Alteza que são piores aqui do que peste, pelo o que peço a Vossa Alteza, pelo amor de Deus, que tal peçonha para aqui não me mande, porque é mais destruir o serviço de Deus e seu e o bem meu e o de quantos estão comigo (MELLO; ALBUQUERQUE, 1967, p. 87-89).

Podemos perceber, a partir dessa carta de 1546 dirigida ao rei de Portugal, as péssimas condições de trabalho no Brasil durante os primeiros anos da colonização. Além das dificuldades naturais advindas da falta de alguns recursos necessários para levar adiante o engenho e os demais negócios coloniais, havia a presença dos degredados, que só traziam problemas para o capitão: fugiam do trabalho e contribuía para que os índios vissem os primeiros colonizadores com desconfiança.

Como veremos adiante, os jesuítas tiveram problemas com os povoadores, uma vez que eles não seguiam os preceitos cristãos. Por isso, os padres passaram a afirmar que eles estavam levando a colonização do Brasil para o rumo da cobiça, e não para o da fé.

Assim que os jesuítas chegaram ao Brasil, em 1549, os problemas para realizar a obra missionária eram significativos, pois a realidade encontrada por aqui, conforme Assunção (2004), era bem diferente da Europa. Nesse sentido, o esforço de adaptação às novas terras foi redobrado.

Sobre essa questão, Gilberto Freyre analisou os percalços pelos quais os portugueses tiveram que passar para lançar os fundamentos da colonização, como as condições climáticas e geográficas:

O português no Brasil teve de mudar quase radicalmente o seu sistema de alimentação, cuja base se deslocou, com sensível déficit, do trigo para a mandioca; e o seu sistema de lavoura, que as condições físicas e químicas do solo, tanto quanto as de temperatura ou de clima, não permitiram fossem o mesmo doce trabalho das terras portuguesa. A esse respeito o colonizador inglês dos Estados Unidos levou sobre o português do Brasil decidida vantagem, ali encontrando condições de vida física e fontes de nutrição semelhantes às da mãe-pátria. No Brasil verificaram-se necessariamente no povoador europeu desequilíbrios de morfologia tanto quanto de eficiência pela falta em que se encontrou de súbito dos mesmos recursos químicos de alimentação do seu país de origem. A falta desses recursos como a diferença nas condições meteorológicas e geológicas em que teve de processar-se o trabalho agrícola realizado pelo negro mas dirigido pelo europeu dá à obra de colonização dos portugueses um caráter de obra criadora, original, a que não pode aspirar nem a dos ingleses na América do Norte nem a dos espanhóis na Argentina [...] Dentro de novas circunstâncias de vida física, comprometeu-se a sua vida econômica e social (FREYRE, 1998, p. 19-20).

A obra de colonização provocou profundas alterações em diversos aspectos da vida dos portugueses: no trabalho, na alimentação, no estado de espírito e nas condições de saúde em geral. Sobre mais detalhes dessa nova realidade que estava sendo descortinada pelos lusos, Freyre escreve que:

Tudo era aqui desequilíbrio. Grandes excessos e grandes deficiências, as da nova terra. O solo, exceptuadas as manchas de terra preta ou roxa, de excepcional fertilidade, estava longe de ser o bom de se plantar nele tudo o quanto quisesse, do entusiasmo do primeiro cronista [Caminha]. Em grande parte rebelde à disciplina agrícola. Áspero, intratável, impermeável. Os rios, outros inimigos da regularidade do esforço agrícola e da estabilidade da vida de família. Enchentes mortíferas e secas esterilizantes – tal o regime de suas águas. E pelas terras e matagais de tão difícil cultura como pelos riachos quase impossíveis de ser aproveitados economicamente na lavoura, na indústria ou no transporte regular de produtos agrícolas – viveiros de larvas, multidões de insetos e de vermes nocivos ao homem (FREYRE, 1998, p. 20-21).

Embora Caminha tivesse afirmado em sua carta dirigida ao rei D. Manuel que as terras dos brasis eram promissoras, os primeiros experimentos dos povoadores na exploração econômica daquele território foram contra aquela esperança inicial. Conforme descreve Freyre (1998, p. 21), “o português vinha encontrar na América tropical uma terra

de vida aparentemente fácil; na verdade difícil para quem quisesse aqui organizar qualquer forma permanente ou adiantada de economia e de sociedade”.

Dessa forma, o tom esperançoso dos primeiros anos contrastou com a dura realidade de quem corria riscos de perder a vida, e não apenas dinheiro, para tratar um solo pouco rico em nutrientes: “foi dentro de condições [...] adversas que se exerceu o esforço civilizador dos portugueses nos trópicos” (FREYRE, 1998, p. 22). Ao investigar os esforços dos jesuítas em se adaptarem às novas condições que encontraram no Brasil, entendemos a relação que os seguidores de Inácio de Loyola tiveram com a produção mercantil na Colônia e as suas implicações para a expansão da fé, considerada o objetivo maior da Companhia.

É nesse contexto que os jesuítas viveram os primeiros tempos da colonização. Ao lado do Estado nesse grande projeto, eles também eram colonizadores, ou seja, ao rezar suas missas, ao entrar em contato com os índios e depois com os negros, os padres carregavam o peso e os significados das tradições européias.

Um jesuíta, portanto, era um difusor daquela cultura essencialmente cristã, que via no índio um pagão errante que deveria ser ensinado conforme os caminhos da verdade de Deus. Essa forma particular de ver o mundo era resultado da força moral do cristianismo que influenciava os jesuítas, que se viam como portadores da boa nova, ou como pregadores que imitavam os exemplos dos doze apóstolos de Cristo.

Ao comentar as cartas que circulavam entre os jesuítas, Assunção afirma:

As cartas revelam que a Companhia de Jesus interagiu com o universo produtivo colonial e se valeu do sistema para a produção de gêneros ou a criação de Animais para o consumo das residências e colégios. Envolvidos, por exemplo, com a produção de açúcar, foram forçados ao relacionamento com produtores, lavradores, escravos e comerciantes coloniais, adotando práticas administrativas similares àquelas dos grandes senhores de engenho. Este comportamento é

esboçado nos registros, onde são demonstradas preocupações com a produção como: falta de liquidez, a dependência de crédito, a manutenção dos meios de produção, o transporte e encargos de distribuição, acrescidas aos deveres espirituais dos jesuítas (ASSUNÇÃO, 2004, p. 25).

Tendo em vista que eram pelas cartas que os jesuítas comunicavam, elas constituem um meio pelo qual podemos ter ciência de uma série de informações valiosas para a compreensão da estrutura e do funcionamento da Ordem, além de serem uma importante fonte para a História do Brasil⁴.

Mas por qual razão os jesuítas acabaram se envolvendo com os negócios da Colônia? Sobre isso, Assunção nos oferece algumas informações:

O favorecimento dos jesuítas nas terras brasileiras começou logo após a instalação do Governo Geral por Tomé de Souza em 1549. A carência de alimentos fez que os religiosos reivindicassem e obtivessem terras para se manterem, tendo alcançado, posteriormente, outros privilégios. A justificativa para a conquista destas regalias era a necessidade de dar impulso à doutrinação indígena, e pôr em execução o projeto colonial, do qual o inaciano era a mola propulsora. Para realizar o seu intento, o rei expediu mandados de subsídios para os jesuítas. Em 1550, enviou mandado ao almoxarife dos armazéns para que pagasse para o sustento do Pe. Manuel da Nóbrega e de cinco companheiros, dois mil e quatrocentos reis, por um quintal e vinte e cinco arráteis para cada um dos religiosos ao mês. A garantia de subsistência foi mantida e ampliada, bem como a diversidade de bens fornecidos. No mesmo ano o governador Tomé de Sousa concedia a sesmaria da Água dos Meninos para sustento dos missionários (ASSUNÇÃO, 2004, p. 151-152).

Os esforços de adaptação levaram os padres a procurarem meios de sobreviver nas condições hostis de vida que o Brasil apresentava, como já afirmou Freyre. Para desenvolver o projeto colonizador capitaneado pelo Estado português, os jesuítas

⁴Capistrano de Abreu afirmou que, enquanto os pesquisadores não se empenhassem em estudar a História da Companhia de Jesus, seria temerário pretender fazer uma História do Brasil, pois as contribuições culturais dos jesuítas foram significativas para a nossa formação social. Além de serem os primeiros educadores da Colônia, tendo o monopólio da educação, foram eles que trouxeram muito da cultura aristocrático-clerical portuguesa, regulando os costumes, as relações políticas e econômicas. É interessante lembrar que o poder econômico que a Companhia de Jesus adquiriu no Brasil, especialmente nos séculos XVII e XVIII, acarretará conflitos entre a Ordem e o Estado Português, o qual temia essa rivalidade. Para um estudo mais detalhado, ver Assunção (2004).

reivindicaram maiores recursos. Tem-se, então, a aliança entre a Coroa e os membros da Ordem, selada no século XVI, a qual garantia uma série de benefícios reclamada por eles. Ou seja, para atingir um objetivo maior, os padres se encontraram na contingência de se envolverem com a produção mercantil.

Portanto, razões históricas contribuíram para a criação de um ambiente favorável ao envolvimento dos jesuítas com o mercado, motivo, aliás, que os levaram a administrar seus bens materiais com a máxima competência, condição fundamental para o sucesso da obra missionária. Em função das necessidades que surgiram, os clérigos tornaram-se não apenas pregadores, mas excelentes administradores coloniais na passagem do século XVII para o XVIII.

As despesas com a construção de igrejas, capelas, seminários, casas dos clérigos, alimentação, vestuário, transporte, por exemplo, levaram os padres a solicitarem propriedades à Coroa. Sem ter onde morar, sem ter o que comer e sem ter o que vestir, como os padres concretizariam a obra máxima da Companhia, que era a salvação das almas?

Além de os missionários considerarem-se eleitos para realizar a vontade de Deus, o que aumentava o fervor aplicado em suas obras, o próprio profetismo que povoava as mentes daquela época os impelia rumo ao desconhecido em nome da fé. É neste ponto que a busca pelos ganhos materiais deixa de ter um aspecto apenas material e passa a assumir um sentido espiritual para os jesuítas, como podemos verificar nos escritos de Antonil, quando ele se refere à importância que o capelão dava ao engenho.

De acordo com o clérigo, o senhor de engenho deveria ter prudência na escolha de todos os seus funcionários, especialmente o capelão, a quem ele dava mais emolumentos. Em outras passagens, Antonil discorre sobre a importância das missas de domingo e da

iniciação dos escravos negros na doutrina cristã. Ainda, acusa os senhores de engenho que não se preocupavam em evitar que os negros e as negras se “amancebassem” sem contrair matrimônio, vivendo, assim, em pecado. Sobre isso, eis uma sugestiva passagem da obra:

O primeiro que se há de escolher com circunspeção e informação secreta do seu procedimento e saber é o capelão, quem se há de encomendar o ensino de tudo o que pertence à vida cristã, para desta sorte satisfazer à maior das obrigações que tem, a qual é doutrinar ou mandar doutrinar a família e escravos, não já por um crioulo ou por um feitor que quando muito poderá ensinar-lhes vocalmente as orações e os mandamentos da lei de Deus e da Igreja, mas por quem saiba explicar-lhes o que hão de crer, o que hão de obrar e como hão de pedir a Deus aquilo de que necessitam. E para isso, se for necessário dar ao capelão alguma coisa mais do que se costuma, entenda que este será o melhor dinheiro que se dá em boa mão (ANTONIL, 2007, p. 87).

Acreditamos que, no Brasil, os jesuítas subordinaram a busca por recursos materiais à necessidade da expansão da fé. Isso porque todo o cuidado que eles tiveram com a administração de seus bens nos parece que teve um significado superior à sua própria preservação terrena. Ou seja, não eram para eles que os membros da Ordem estavam conservando e aumentando o seu patrimônio, mas para Cristo.

Ao longo dos anos, os jesuítas acumularam grandes propriedades, colégios, igrejas e poder político e educacional⁵ na Colônia, como consequência de sua competência enquanto administradores de seus próprios negócios, dos favorecimentos reais que recebiam e das doações dos fiéis.

Assunção chegou a chamar a América portuguesa de “empresa”, quando se referiu às experiências comerciais dos inicianos. De acordo com o autor, a relação dos padres da Companhia de Jesus com o capital, desde o início de suas atividades, foi vista como natural e imprescindível, em função das necessidades materiais que se impuseram. Ao longo desse

⁵Em relação à influência jesuítica sobre a educação na colônia, ver Costa (2004).

processo, os padres enriqueceram, construindo um verdadeiro império da fé nas terras coloniais.

Todavia, no século XVIII, os objetivos da fé deixaram de guiar os padres, que passaram a se preocupar muito mais em preservar e aumentar a sua riqueza e poder. Esse descolamento dos jesuítas de sua função original nas terras brasílicas agravou o descontentamento da nobreza portuguesa que, além de vê-los como um concorrente – em razão da atenção do Estado dispensada ao povo luso –, ainda pagava os altos impostos que ajudavam a manter aquela aliança entre a Coroa e a Companhia.

Sobre a experiência jesuítica no Brasil Colônia, Assunção acredita que os clérigos não se questionavam sobre os limites de seu envolvimento com a produção e o comércio. Para o autor, os jesuítas que viveram nas terras coloniais não se perguntaram se era lícito participar de relações mercantis ao mesmo tempo em que tentava converter índios e escravos negros à religião cristã. Como ele evidencia ao longo da obra, nenhuma espécie de “crise de consciência” afetou os padres, abalando a continuidade do trabalho missionário, como se a oposição entre espírito e matéria não tivesse existido no seio da Companhia.

Dessa forma, Assunção nos deixa a impressão nítida de que os jesuítas, desde o começo de seu trabalho de conversão na América portuguesa, demonstraram ter uma determinada familiaridade com os negócios temporais. Portanto, se os jesuítas não se questionavam sobre os limites de sua ligação com o negócios temporais, era porque a natureza da obra o impedia.

Hábeis administradores, os jesuítas tinham, em geral, as propriedades mais produtivas da Colônia. Sobre essa familiaridade com os meandros dos negócios coloniais, particularmente com os engenhos, Assunção afirma:

Os jesuítas revelam nos seus escritos uma acuidade muito grande com relação aos engenhos. Registravam com detalhes a quantidade das produções, o açúcar obtido, as dívidas pendentes, as dívidas pagas, os comerciantes com os quais faziam negócios e mercadores que transportavam produtos para Portugal. Inventariavam os escravos que produziam e aqueles adquiridos, vendidos ou mortos, os produtos consumidos. Antonil, tratando dos assuntos referentes à conservação das terras, apontava para o cuidado com demarcações da propriedade e também com os documentos: “os papéis e as escrituras que tem na caixa da mulher ou sobre uma mesa exposta ao pó ao vento, à traça e ao cupim, para que depois não seja necessário mandar dizer muitas missas a Santo Antônio para achar algum papel importante que desapareceu, quando houver mister exibi-lo (ASSUNÇÃO, 2004, p. 293).

Em relação à grande capacidade de adaptação às terras coloniais, Assunção descreve:

a realidade dos engenhos e propriedades jesuíticas era distinta das demais propriedades, em especial no que se referia à escrituração e os registros sobre a produção. Os religiosos foram, na maioria das vezes, zelosos para com a contabilidade, mesmo que esta se ativesse a um registro de débito e crédito, sem separação entre custos fixos e os custos variáveis. O “livro de razão” ou o “rol dos créditos” e despesas atendia às solicitações dos superiores e se mostrara como registros contábeis importantes para o entendimento da econômica colonial [...] Na maioria dos engenhos não havia livros de controle e a desorganização preponderava em todos os sentidos, o que impedia uma avaliação adequada dos proprietários entre crédito e débito, dando ensejo ao descontrole e ao endividamento. [...] A fiscalização das atividades pelos padres-procuradores dos colégios, que visava a evitar desvios e exercer um controle sobre a produção, fez que um substancial conjunto documental fosse elaborado. Relatórios, certidões, recibos, alvarás, contratos, sentenças desvendam o funcionamento do aparelho administrativo e seus interesses; intenções e preocupações norteadas pela premissa de que cristianizar era ampliar o poderio temporal divino. [...] A administração das propriedades valeu-se dos princípios normativos que davam organização à Ordem. A constituição de um conjunto de administradores para as propriedades revela que no bojo da formação jesuítica existia um preparo, quanto ao controle da contabilidade, que auxiliava em muito na gestão dos colégios e residências. A abundância de registros mostra também um sistema controlador que buscava uma visão total das atividades desenvolvidas longe dos padres superiores e procuradores alocados em Portugal (ASSUNÇÃO, 2004, p. 294-295).

Nesse processo de adaptação, os jesuítas, em nome de Deus, conduziram os negócios temporais com dinamismo e empenho. No cotidiano da administração dos bens divinos, a fé parece ter sido colocada em primeiro plano, embora o que chamou a atenção foram os resultados materiais de todo aquele esforço.

Em nome da salvação de almas, os clérigos se empenharam em erigir uma estrutura física para a Companhia de Jesus que, com o tempo, foi se mostrando grandiosa, com colégios, casas, igrejas, fazendas e engenhos. Diante disso, convém refletirmos de que forma o catolicismo contribuiu para a expansão do poder econômico jesuítico na América portuguesa.

Tendo em vista a complexidade dessa questão, tecemos, aqui, algumas comparações entre a doutrina católica e a protestante – que teve início no século XVI, na Europa, no contexto da Reforma. Vejamos a análise que Weber faz sobre a influência da doutrina protestante no desenvolvimento econômico de algumas sociedades.

Em seu livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1994), o autor se preocupa em analisar o peso das sanções religiosas na postura que os indivíduos assumem em relação aos negócios. Para tanto, ele busca explicar a relação entre as doutrinas religiosas e as especificidades da construção material da vida em sociedade, uma vez que o mundo das relações econômicas teria se desenvolvido a partir daquelas sanções.

Diferentemente de Marx, em *A ideologia alemã*, que acredita que a história dos homens possa ser explicada com base na premissa fundamental das relações materiais, Weber pensa que as condições econômicas básicas para a vida social não têm um peso tão grande a ponto de definir o rumo das nações e deixar as questões espirituais em segundo plano.

O autor acredita que o capitalismo sempre existiu, no entanto, após a reforma protestante, iniciada em 1517, com Martinho Lutero, o mundo ocidental plantou a semente que os países anglo-saxões – predominantemente protestantes – chamaram de *ethos* capitalista: uma organização capitalística racional assentada no trabalho livre.

A preocupação de Weber reside nos resultados práticos das doutrinas religiosas. Ao comparar o catolicismo com o protestantismo, a respeito da eficiência dos protestantes em seus negócios e do modo racional como eles encaravam o trabalho mundano, o autor afirma haver uma diferença doutrinal que os levam a realizar funções que os católicos desprezariam. De acordo com ele, o protestante tende a ser mais atraído pela indústria do que o católico. Enquanto este se dedicava mais aos serviços artesanais, aos estudos humanísticos e à teologia, o protestante se preparava com mais ênfase para as ocupações comerciais e industriais, “não só pela riqueza mas, também, pela orientação religiosa” (WEBER, 1994, p. 22).

Assim, a orientação religiosa do indivíduo, segundo Weber (1994), pode revelar alguma coisa sobre a sua relação com a questão do lucro, da frugalidade e da necessidade de se envolver com os negócios temporais. Ele afirma que, pelo fato de o católico ter, historicamente, demonstrado pouco apreço às “coisas materiais”, a sua relação com o lucro e com o mercado, por exemplo, é diferente da do protestante, pois, ao contrário dele, os católicos não viam a busca pelo lucro como algo positivo.

Isso porque, de acordo com Weber (1994), o trabalho mundano “sujava” a alma. Os monges católicos, por exemplo, acreditavam que a prática do comércio ou de qualquer outro tipo de atividade econômica corrompia a alma humana, distanciando-a do Criador. Portanto, ela deveria permanecer o mais longe possível do serviço braçal, do contato com a terra, com o comércio e com a indústria. Ainda, podemos pensar que, se a doutrina católica afirmava que o mundo era sujo e corrupto, os filhos de Deus deveriam ter o menor contato com tudo aquilo ligado a esse lugar.

Tendo em vista isso, a atitude de um “verdadeiro” católico deveria ser a de permanecer longe de toda a impureza e pecado da terra – o que o tornaria menos digno da piedade de Deus –, e a de passar a ocupar-se com outros tipos de trabalho.

É por isso que o trabalho intelectual ganha relevo na doutrina católica, pois ele consiste em um esforço da mente, e não do corpo, como são exemplos as atividades de um bacharel ou de um clérigo. Se um indivíduo trabalha com a mente, ele desenvolve mais familiaridade com as questões espirituais, enquanto que as atividades braçais, por exemplo, afasta-o disso.

Tendo como base a análise que Weber faz das características do pensamento católico sobre o trabalho, podemos lançar mais alguns argumentos. Um deles diz respeito à formação de uma racionalidade aplicada ao comércio, a qual foi mais tardia para os católicos em relação aos protestantes. Segundo Weber, estes procuraram obter riquezas com mais vigor, diferença essa que teve resultados práticos: o protestante tende a ser mais opulento e dinâmico do que o católico em termos econômicos.

Ao comentar o exemplo da formação da sociedade norte-americana, Weber afirma que o seu bom senso comercial, um de seus pilares, era acompanhado de algo a mais: o senso do dever consigo mesmo, de uma ética particular, de um ethos. Ou seja, o espírito comercial norte-americano teria sido assim forjado a partir daquelas sanções religiosas que informavam e orientavam a conduta dos indivíduos na construção de uma sociedade nova e opulenta.

O capitalismo, segundo Weber (1994, p. 32), “houve na China, na Índia, na Babilônia, na Antiguidade clássica, na Idade Média. Mas em todos faltava [...] este ‘ethos particular’” do capitalismo, que diz respeito ao comportamento dos povos anglo-saxões marcado pela industriiosidade, frugalidade e pontualidade. O desejo de adquirir riquezas

permaneceu, mas a relação dos indivíduos com tal desejo mudou, pois, ao longo da história, houve uma sistematização constante de conhecimentos espirituais que passaram a ser aplicados à realidade mundana, modificando a relação do homem com o mundo do trabalho, ou mesmo com o próprio labor. Dessa forma, criou-se um estilo de vida normativo e revestido de uma ética, a capitalista, a ponto de as pessoas desenvolverem uma “devoção à vocação de ganhar dinheiro” (WEBER, 1994, p. 47).

Segundo Weber (1994), Lutero considerou egoísta a doutrina católica do trabalho, enquanto que o trabalho secular, este sim, era expressão de amor ao próximo e atendia às vontades de Deus. Ao contrário do pensamento católico sobre essa questão, o qual não valorizava o contato com o mundo, a doutrina protestante afirmava que o próprio trabalho – seja ele qual for – era um instrumento para alcançar maior dignidade e prosperidade. Por essa razão, a vida nos mosteiros (vida monacal) para os protestantes era destituída de qualquer valor e justificativa perante Deus.

Daí a importância do trabalho secular, pois ele poderia aproximar os homens de seus semelhantes e também de Deus. Sobre isso, escreve Weber (1994, p. 54): “não há mais dúvida de que essa qualificação moral da atividade terrena foi uma das elaborações mais cheias de consequências do Protestantismo, e [...] do próprio Lutero, a ponto disso já constituir um lugar comum”.

A diferença entre o ponto de vista católico e o protestante sobre o conceito de trabalho é relevante:

Difere muito essa atividade [atividade de se posicionar favoravelmente ao contato com o mundo do trabalho de forma constante e dedicada] do ódio profundo manifestado por Pascal, em sua disposição contemplativa, a toda atividade secular que, segundo sua convicção mais íntima, apenas podia ser entendida em termos de vaidade ou de malícia (WEBER, 1994, p. 54).

Discutindo os efeitos da reforma sobre o modo como as pessoas passaram a se relacionar com o trabalho, Weber (1994, p. 55) afirma que “o efeito da Reforma, como tal, em contraste com a concepção católica, foi aumentar a ênfase moral e o prêmio religioso para o trabalho secular e profissional”. Surge, então, uma nova ética a partir de uma ruptura interna na Igreja no início do século XVI (a Reforma Protestante), que vai influenciar decisivamente os povos, especialmente os anglo-saxões na construção de sua vida econômica.

Teria sido esse o movimento histórico responsável por levar algumas sociedades a serem mais prósperas do que outras. Partindo da análise que Weber faz do catolicismo e do protestantismo, podemos ver grandes diferenças entre os dois, sobretudo no que tange à noção de trabalho e tudo ao redor: lucro, concorrência, pontualidade, frugalidade entre outros.

O protestantismo deu um significado positivo à busca pela prosperidade terrena, afinal, algumas sociedades onde essa doutrina vigorou, como nos Estados Unidos, demonstraram um nível de riqueza superior ao verificado naquelas outras fortemente influenciadas pelo catolicismo. Nesse sentido, Weber tenta demonstrar que as sanções psicológicas de religião podem ter um efeito prático determinante na forma como os indivíduos constroem a sua vida material.

Discutir as razões da maior ou menor opulência de algumas sociedades em relação a outras, contudo, não é o escopo deste trabalho. No entanto, essa análise que Weber faz em *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (1994) pode servir de base para lançar luz sobre a relação dos jesuítas com os negócios temporais na América portuguesa.

Como já foi dito, os membros da Ordem se envolveram em relações mercantis, porque acreditavam que isso faria a vontade de Deus com mais eficiência. Ou seja, se a

Companhia de Jesus possuía engenhos e tinha escravos, era para realizar uma quantidade maior de conversões e ter a oportunidade de dar exemplos de comportamento cristão. Mas, para ter recursos materiais e encampar uma missão dessa, os jesuítas precisaram, literalmente, trabalhar com a terra e dela tirar os seus frutos.

O que motivava os clérigos a enfrentarem a resistência de um mundo hostil, tal como se caracterizava a América portuguesa, era a crença de que eles estavam cumprindo uma missão especial, a qual consistia em salvar as almas dos escravos. Por isso, os jesuítas não poderiam ficar esperando algum sinal dos Céus para lhes dizer como realizar aquele trabalho.

Embora os trabalhos de construir igrejas, colégios, engenhos e os de supervisionar a produção de açúcar ou de tabaco fossem mundanos, o jesuíta tinha uma obra especial para desenvolver, e não podia ter aversão ao trabalho para colocá-la em prática. Acreditamos que, se os membros da Companhia de Jesus não tivessem valorizado o envolvimento com os negócios temporais, a sua influência cultural no Brasil Colônia teria sido muito pequena, assim como o seu poder econômico e político.

A análise da experiência jesuítica na administração dos bens temporais nos impele a pensar sobre a influência que a doutrina católica teve sobre o trabalho dos clérigos, que, como visto, tiveram uma relação muito estreita com as “coisas do mundo”. Prova disso são os dados que Assunção nos fornece sobre a relação próspera, em meados do século XVI, entre os clérigos e o Estado português:

Os benefícios recebidos dos reis lusitanos, a partir do governo de D. João III, iam desde privilégios na Universidade de Coimbra, até isenções no pagamento de chancelaria de selo, escrituras, peitas, fintas, talhas, ‘cisa do pão, vinho, azeite, carne, pescados, bestas, assim como de qualquer outro móvel que comprarem, venderem ou escambarem’ que forem para o meneio dos religiosos. Além destes privilégios, encontramos as doações de terras, donativos, escravos, especiarias e

incensos, ornamentos sacros, relíquias de santos, cera e demais bens materiais necessários para o ritual litúrgico, dentre outros privilégios circunstanciais. Com estas doações, a renda dos colégios aumentava. Em 1565, contava o colégio de Coimbra com uma renda fixa de 150\$000 réis anuais. Seis anos mais tarde, o mesmo colégio registrava uma renda 27 vezes maior, no valor de 4:140\$000 réis anuais, destinados ao sustento dos seus moradores. O colégio e a universidade de Évora, criados pelo cardeal Dom Henrique, também tiveram as suas rendas aumentadas sensivelmente. No ano de 1555, possuía o colégio uma renda de 400\$000 réis anuais. Em 1571, após a união do colégio com a universidade, a renda passava para 19:000\$000 réis anuais (ASSUNÇÃO, 2004, p. 114-115).

Os favores que a Companhia de Jesus recebia do Estado português evidenciam uma relação próspera com o monarca assim como a familiaridade que os padres tinham com as questões comerciais. Se o jesuíta se envolvia com assuntos econômicos, ele deveria considerar que alguns elementos que configuram as relações mercantis (lucro, laboriosidade, frugalidade, pontualidade etc.) eram benéficos para a Ordem e, por extensão, para a própria sociedade.

O lugar de trabalho dos jesuítas era o Brasil, onde, na opinião do português da época, especialmente na de Duarte Coelho, tudo estava por fazer. Os padres tinham em mãos a tarefa de formar novas consciências cristãs, mas, para tanto, eles deveriam ser eficientes tanto como clérigo quanto senhor de escravos, isto é, precisavam se envolver com a produção mercantil. Envolver-se com os negócios da Colônia transformou-se em um instrumento poderoso de conversão e de disseminação de um exemplo de comportamento cristão.

Em nome da missão que Deus lhes confiara, os jesuítas assumiram uma posição positiva em relação ao trabalho mundano na América portuguesa. A doutrina católica dava-lhes ânimo para que eles fossem trabalhadores eficientes e tivessem bons rendimentos com suas lavouras de cana-de-açúcar ou de tabaco. Por serem competentes em seus negócios, os jesuítas estariam mais próximos de Deus, como se a sua dignidade perante Ele fosse

medida pelos maiores níveis de prosperidade alcançados na Colônia. De qualquer forma, o sucesso comercial da Companhia de Jesus resultaria em mais recursos e poder para dar continuidade à obra missionária e para se manter na Colônia como bastião da fé.

De acordo com Weber, os países de orientação católica tiveram, historicamente, um nível de prosperidade menor do que o alcançado pelos países que foram influenciados pela cultura protestante. Isso sugere que essa doutrina é mais “eficiente” na prática, ou seja, o catolicismo teria menos condições tanto de orientar os seus seguidores no sentido de levá-los a considerar o *trabalho* como um verdadeiro estilo de vida, quanto de gerar uma sociedade laboriosa e próspera.

Isso porque, na visão de Weber, os católicos teriam dificuldades em desenvolver uma espécie de consciência voltada para a positividade do trabalho. Não é por acaso que as bases do moderno sistema capitalista, segundo o autor, foram edificadas por uma burguesia fortalecida em uma visão religiosa que justificava a busca e a necessidade do lucro e da prosperidade.

No entanto, no caso dos jesuítas, essa mesma busca também foi explicada por uma posição religiosa, a saber: o envolvimento com os negócios temporais era justificado pela necessidade imperiosa de converter novas almas ao cristianismo. Mas quem dizia isso era a doutrina católica.

O catolicismo português presente na vida do jesuíta orientou a sua conduta nas terras coloniais. Diante das adversidades presentes na Colônia e da dureza do trabalho missionário, os membros da Companhia de Jesus vão encontrar forças para cumprir a sua missão a partir da ideia de que os padres estavam sendo enviados não apenas pelo monarca, mas, sobretudo, pelo próprio Deus. E, para o jesuíta enfrentar o mundo, era necessário ser

competente e próspero nos trabalhos mundanos, para ter melhores condições de salvar um número maior de almas.

Enfim, podemos perceber que a cultura católica também pôde gerar um conceito positivo do trabalho e dos valores que o cercam, assim como fez a cultura protestante. Todavia, não queremos dizer que a experiência colonial portuguesa, especialmente a da América portuguesa, equivale aos resultados econômicos obtidos por outros países de orientação protestante, os quais, aliás, não importam aqui. A experiência jesuítica no Brasil Colônia nos revela que uma corrente religiosa academicamente consagrada por contribuir, junto com o Estado, para o atraso econômico de Portugal pôde influenciar fortemente os jesuítas a buscarem a prosperidade material.

1.3 A RACIONALIDADE JESUÍTICA: O MUNDO É SUA CASA

Depois de fazer uma breve análise a respeito da força que a moral cristã exerceu na forma como os jesuítas encaminharam seus trabalhos na Colônia, é salutar destacar alguns aspectos do modo de ser jesuítico. Assim, podemos perceber algumas das razões que levaram os inicianos e se comportarem daquela forma na América portuguesa, como mostra a história da Companhia de Jesus.

Fundada pelo padre Inácio de Loyola, em 1540, na França, ela caracterizou-se, desde o início, por seu caráter dinâmico. A princípio, o objetivo do primeiro grupo, capitaneado por Loyola, era chegar à Jerusalém para lutar contra os infiéis e devolver o

controle da cidade aos domínios dos cristãos. Como afirmou Costa (2004), esse propósito inicial consistia em uma retomada do ideal cruzadístico, que fora defendido pela Igreja Católica durante a Idade Média para combater o avanço do islamismo na Europa.

De acordo com o autor, a origem da Ordem se explica, ao menos em partes, pela força daquele ideal:

Por ter se tornado uma instituição solidamente estabelecida em boa parte do mundo, é comum tomar-se a Companhia por seus resultados, como se eles já estivessem na sua origem, dando a impressão de que a atuação principalmente educacional e missionária, parece ter sido sua vocação desde o começo. Entretanto, das duas atividades, a educacional, pelo menos, parece não estar entre os trabalhos que os seus fundadores imaginaram ou vislumbraram. O começo da Companhia de Jesus apontava um desejo de realizar uma espécie de nova cruzada contra os infieis, objetivando retomar Jerusalém aos domínios dos cristãos. A impossibilidade de realizar a viagem ao Oriente e os trabalhos realizados sob as ordens do Papa e dos reis, dentre eles o Soberano português, levou os dirigentes da Companhia a assumirem atividades que praticamente se tornaram sinônimos da atuação jesuítica (COSTA, 2004, p. 234).

Em 1773, a Companhia de Jesus, que antes contava com um grupo pequeno de 10 pessoas reunidas na Europa, passava a ter inúmeros colégios. Nos primeiros tempos da instituição, seus membros tiveram tanto um comportamento itinerante, em decorrência das visitas às cidades e vilas onde faziam as suas pregações, quanto professoral, ao assumir a responsabilidade de ministrarem aulas nos colégios. De acordo com O'Malley:

Sua insistência na ação direta de Deus sobre o ser humano tinha que se ajustar à preocupação da ordem e da disciplina que marcam toda a instituição. Seu desejo de fazer um ministério sem recompensa logo se adaptou a necessidade de fontes sustentáveis de renda para as instituições duradouras que esperavam fundar. Queriam ser independentes sem seus ministérios, contudo para alcançar seus objetivos encontravam-se atados a seus benfeitores e dependentes da boa vontade dos prelados e dos magnatas leigos (O'MALLEY, 2004, p. 43).

A proximidade com o poder temporal, como já demonstramos, foi uma constante na vida dos jesuítas. O padre Condure, por exemplo, foi confessor de Margarida da Áustria,

filha do imperador, que tinha casado com Otávio Farnese, neto do Papa. Em Portugal, como visto, os jesuítas de D. João III tinham um relacionamento muito próspero com o rei Ferdinando de Habsburgo⁶.

A necessidade de trazer a mensagem do cristianismo católico a vários povos levou os jesuítas a se aproximarem dos grupos mais poderosos da sociedade, como reis, rainhas e nobres, com o intuito de conseguir apoio financeiro para prosseguir com os seus trabalhos. E os monarcas tinham respeito pela figura do jesuíta, sobretudo pelo prestígio derivado de seus diplomas parisienses e por seu desapego ao conforto e aos progressos pessoais.

A tarefa mais importante de um membro da Ordem era procurar a “ovelha perdida”, fosse ela um pagão, um muçulmano, um herege ou um católico⁷. Conforme O’Malley (2004, p. 108), “a essência do monge era evitar a companhia de outros seres vivos. Porém, a essência do jesuíta era procurar sua convivência a fim de ajudá-los”. Essa disposição de espírito, uma das características principais do trabalho jesuítico, caracterizou-se como o elemento diferenciador entre a Companhia de Jesus e as demais ordens religiosas. Segundo Costa:

A ordem religiosa, criada por Inácio de Loyola e seus companheiros, faz parte de um movimento interno da Igreja Católica no qual se desenvolveu a idéia da necessidade de uma reforma interna. Já no século XV, e principalmente nas primeiras décadas do seguinte, a Igreja romana deparou-se com a diminuição de seu poder frente aos soberanos, viu crescer em meio ao clero em geral uma vida dissoluta, simoniaca e venal, além de enfrentar o protestantismo que foi se tornando um forte adversário. Como resultado prático do movimento reformista foram criadas algumas ordens religiosas, além e antes da Companhia de Jesus, as quais nasceram com o intuito de revigorar a Igreja naquilo que estava enfraquecendo. A Companhia de Jesus deve ser entendida, portanto, também nesse contexto mais particular da Reforma da Igreja, o que explica, dentre outros aspectos, a rigorosa formação de seus futuros padres e a disposição missionária sem precedentes.

⁶Sobre essa proximidade, ver: O’MALLEY, J. **Os primeiros jesuítas**. Bauru: USC, 2003.

Nos documentos oficiais da Companhia, no epistolário, nos sermões, e em outras fontes literárias *aparecem, com frequência, duas máximas que foram plasmando a vida dos jesuítas: fazer tudo ad majorem Dei gloriam (para a maior glória de Deus) e obedecer perinde ac cadáver (do mesmo modo como um cadáver)*. Um instituto religioso numa estrutura altamente hierarquizada: essa pode ser a síntese, se um ponto de vista absolutamente formal, da organização jesuítica (COSTA, 2004, p. 18).

E o contexto de instabilidades pelo qual passava o continente europeu contribuiu para que os jesuítas desenvolvessem, ao longo de seu trabalho, aquela disposição de espírito peculiar. Ou seja, havia razões concretas que tornavam o seu comportamento diferente daquele dos demais missionários. Segundo Dias:

ninguém associou tão sabiamente como eles a ânsia interiorista do século XVI com o fundo legal, eclesial e litúrgico da prática cristã forjada na Idade Média. E foi essa associação que lhes valeu o acolhimento favorável de D. João III e de tantas almas interessadas num estilo de vida religiosa que conciliasse a adesão às tradições católicas com a necessidade, derivada de novas condições sociais, de uma piedade menos exterior e formal e mais apta à concordância entre a perfeição cristã e ávida activa própria do laicado (DIAS, 1960 apud COSTA, 2004, p. 34).

Costa, complementando essa questão, afirma que:

A nova piedade é, na concepção de Dias, uma nota r evolucionária, na medida em que se caracteriza diferentemente a piedade medieval, não renunciando à ação como elemento essencial da atuação religiosa, e ultrapassando um ritualismo exterior desprovido de qualquer sentido contemplativo. Dias não cita, mas poder-se-ia arriscar o sentido dinâmico e novo da nova piedade com célebre frase atribuída a Inácio de Loyola para seus irmãos jesuítas: trabalhe como se tudo dependesse de ti; reze como se tudo dependesse de Deus (COSTA, 2004, p. 104).

Esse novo tipo de piedade, segundo o autor, teria se desenvolvido a partir de uma série de modificações teóricas no campo da filosofia cristã, que foi denominada como “segunda escolástica”. O comportamento mais dinâmico e expansivo dos jesuítas teria sido resultado prático dessa nova visão de mundo, até porque a realidade já não era a mesma. De acordo com Costa:

Os pensadores da segunda escolástica vão tentar incorporar as novas reflexões, as novas teorias e a nova realidade que passa a existir a partir do final do século XVI. As terras descobertas, com seus povos selvagens; as terras do Oriente, descortinadas para o mundo com suas ricas e complexas civilizações pagãs; o comércio em escala cada vez maior; a conformação política das cortes fortalecidas etc., são assuntos que vão sendo incorporados ao cabedal intelectual cristão. Assim como o nascimento da Escolástica expressou, em um nível de elaboração teórica, as revoluções sociais do século XII, a neo-escolástica expressa, ao nível da religião, o torvelinho social que foi o século XVI (COSTA, 2004, p. 158).

A formação do jesuíta, portanto, não estava separada do contexto de transformações do mundo, que deixava de ser medieval, pois foram essas intensas mudanças materiais e ideológicas que levaram os membros da Ordem a assumir uma outra postura, a qual se coadunava com as exigências daquela nova realidade. É nesse contexto que aquela disposição de espírito peculiar se desenvolve:

Dois aspectos inseparáveis explicam, genericamente, a atuação histórica da Companhia de Jesus, pelo menos nas primeiras décadas de sua existência: o fundamento teológico e filosófico da escolástica como elemento conservador, e o enfrentamento de inéditas experiências ligadas ao processo de expansão da sociedade ocidental como o elemento novo, como o desconhecido e moderno de sua atuação. Os jesuítas assumiram, com o tempo, esses dois fundamentos como essenciais para atuação em seus diversos meios, principalmente os relacionados ao Império português do século XVI (COSTA, 2004, p. 117).

A necessidade dos jesuítas de divulgar a palavra de Deus surgiu a partir de condições históricas específicas, como a perda de autoridade da Igreja na Europa, em virtude do fortalecimento do poder monárquico e do movimento protestante, bem como da ameaça da presença dos turcos no mediterrâneo. Mas apesar de Jerusalém ter deixado de ser o foco principal dos inicianos, a conquista de novas almas foi tentada em outros territórios.

Com o tempo, os jesuítas formaram uma racionalidade própria, que também se tornou uma de suas principais características:

A mesma racionalidade que caracterizou a empresa expansionista mercantil no Oriente, também foi a lógica da empresa expansionista colonial no Brasil e, caracterizou igualmente a atuação dos padres da Companhia de Jesus tanto lá como cá. Esta racionalidade é mercantil, mas não sinônimo [...] de racionalidade burguesa, mas uma racionalidade própria de um período renascentista que coloca o homem como centro das preocupações e principal agente da busca da riqueza e da conquista cristã em terras de além-mar (COSTA, 2004, p. 115).

A racionalidade desenvolvida entre os membros da Ordem, portanto, era própria de um momento de transformações materiais e ideológicas que caracterizaram o Renascimento e que abriram as portas para a modernidade. Assim, o jesuíta desse tempo carregava o peso desse contexto de inovações que o impelia a se adequar a ele. Para tanto, a Ordem se tornou uma instituição centralizada, fortemente hierarquizada e de caráter supranacional:

A Companhia de Jesus adquiriu com o tempo uma dupla caracterização no que concerne à sua estrutura: ela era universal e nacional ao mesmo tempo. Universal no sentido de ser um instituto religioso único, organizado verticalmente, e presidido em última instância pelo próprio Papa, e sua universalidade era expressada pelo aprendizado e utilização do latim; nacional no sentido de se inserir no contexto local de sua atuação, sujeitando-se aos ditames dos mandatários locais, e sua nacionalidade expressada pelo aprendizado e utilização corrente do vernáculo (COSTA, 2004, p. 147).

Por um lado, os jesuítas serviam ao Papa, por outro, ao rei, institucionalizado como a cabeça da sociedade, uma das obras da Época Moderna. Os membros da Companhia de Jesus mantinham um contato cada vez mais estreito com os governadores, reis, mandatários locais, não apenas em busca de apoio financeiro para suas campanhas no ultramar, mas também porque isso facilitaria o trabalho missionário. Ou seja, se conseguissem converter os chefes de uma comunidade ou de um país, o restante da população seguiria seu exemplo:

[...] no século XVIII o absolutismo se desenvolve especialmente com o fortalecimento do poder centralizado na corte e a noção de que o Rei também expressava [...] uma vontade coletiva, apontando e direcionando ações, comportamentos e vontades. Nesse sentido, a estratégia jesuítica se pautou [...]

numa aproximação [...] com os mandatários nacionais e locais (COSTA, 2004, p. 173).

Viver para a maior glória de Deus implicava ter condições mínimas de sustento, em virtude das pregações fora de Portugal. Por isso a relação com os monarcas contribuiu para a continuidade do trabalho dos inicianos.

Tudo era em nome de Deus, inclusive a competência nos negócios. Ser competente, para o jesuíta, significava entregar a sua vida à missão de evangelizar, sem medir os riscos inerentes a essa empreitada. Nesse caminho para o sucesso da missão, era necessário ter uma boa estrutura física para converter o maior número de almas.

A Companhia de Jesus não só possuía terras e escravos na Colônia, como também as suas fazendas, em geral, eram as mais produtivas. Mas foram por razões circunstanciais que os jesuítas precisaram se envolver com os negócios do Brasil colonial para, então, ter melhores condições de realizar as conversões, que era o seu objetivo maior.

Se a Ordem possuía esses bens materiais, não caberia aos seus membros julgá-los como injustos, pois, se o fizessem, eles estariam afirmando que não era necessário ter tanto poder econômico perante a realidade da América portuguesa. Como consequência, estariam concordando também com a ideia de que os escravos negros não precisavam de jesuítas com colégios, fazendas e engenhos para se aproximarem da doutrina católica. Ou seja, eles poderiam conhecer a verdade de Deus mais facilmente se submetendo aos jesuítas com pouco ou nenhum poder econômico e administrativo.

Portanto, os jesuítas se envolveram com a produção colonial exatamente porque perceberam que seria por esse caminho que o trabalho de conversão poderia ser dinamizado. Em uma fazenda sob o domínio deles, o controle das consciências e da produção é constante.

Sem um poder econômico razoável, era praticamente impossível acelerar o processo de conversão de novas almas. E, naquela realidade específica do Brasil Colônia, esse poder significava ter posse de fazendas onde se cultivavam tabaco ou açúcar, principalmente naquelas em que os negros viviam como mão-de-obra escrava. Afinal, o que se poderia esperar dos jesuítas? Que eles evangelizassem pouco – ou quase nada – vivendo em extrema pobreza, por achar que o atendimento às suas necessidades materiais era sinônimo de pecado? Não se tratava apenas de atender a isso, mas de fazer a vontade de Deus.

Percebemos, portanto, que a Companhia de Jesus não condenava a prosperidade material, mas a colocação dela acima da atividade religiosa. Uma passagem de *Constituições da Companhia de Jesus* (1997) ilustra isso em termos legais, ao dizer que qualquer aparência de negócio deveria ser evitada no trato do jesuíta com as pessoas da Colônia e com os próprios bens materiais da Companhia. Vejamos:

Devemos evitar com diligencia até a aparência de fazer negócio e tirar lucro. Na Companhia, o Geral é a autoridade competente para permitir uma atividade comercial, necessária e conveniente ao apostolado (por exemplo, uma gráfica). [...] Os bens econômicos da Companhia devem ser considerados como bens próprios de Jesus Cristo Nosso Senhor e patrimônio dos seus pobres; destes bens dependem também em grande parte os bens espirituais e o bom estado da Companhia, pois sem eles nossos ministérios espirituais dificilmente podem ser realizados. Os Superiores e seus auxiliares devem administrar os bens econômicos com grande diligência e fidelidade, não como donos que podem dispor à sua vontade dos próprios bens, mas como mandatários que devem administrar, de acordo com as leis da Igreja e da Companhia, bens a eles confiados (CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS, 1997, p. 304).

Essa espécie de conselho, sob forma de texto legal, demonstra o espírito de fidelidade presente na Ordem, contribuindo para evitar comentários equivocados e possíveis restrições ao trabalho dos próprios jesuítas. Isso porque, diante do crescimento da Companhia de Jesus nas terras brasileiras a partir de seu envolvimento com a produção mercantil, todo o funcionamento de sua estrutura poderia passar a impressão de que, em vez

de uma ordem religiosa, o que existia ali era uma grande empresa colonial. Por isso a preocupação em afastar-se de uma aparência caracterizada pelos negócios e lucros deveria ser uma constante na administração dos bens divinos.

Contudo, essa preocupação quanto à aparência pode ter contribuído para que os jesuítas desenvolvessem uma habilidade maior nos negócios: além de ter que ser competentes como senhores de escravos, eles deveriam evidenciar isso enquanto resultado de um propósito cristão, e não apenas de um atendimento de suas necessidades materiais. Ou seja, tal dispositivo legal contribuiu para manter os padres longe dos vícios que a riqueza provoca nos seres humanos, pois, embora se considerassem seguidores do exemplo dos doze apóstolos de Cristo, os jesuítas também eram, assim como eles, humanos, ou seja, serem vulneráveis às tentações do mundo.

Além disso, a principal razão que leva os padres a “evitarem as aparências” era o fato de que os bens econômicos da Companhia deviam ser considerados como bens próprios de Jesus Cristo Nosso Senhor e patrimônio dos seus pobres. Portanto, seria um sinal de egoísmo da parte de seus membros não “servir ao próximo”, termo que, nesse caso, significa salvar almas por meio da conversão.

Os favores recebidos do Estado português e os rendimentos que a Ordem conseguia com as fazendas coloniais não poderiam inebriar a visão dos clérigos diante de sua missão maior. Se havia progresso material no seio da Companhia, era porque Deus estava recompensando o seu trabalho. Se as fazendas jesuíticas eram as mais produtivas da Colônia, era porque o próprio desenvolvimento do talento administrativo dos inacianos era concedido pelo Criador. A partir do momento em que a Companhia se desviasse desse caminho e sentisse maior regozijo em admirar a sua riqueza, em detrimento do sentido de seu trabalho apostólico, Deus castigaria os padres.

CAPÍTULO II

A VISÃO DE ANTONIL SOBRE A MINERAÇÃO

2.1 OS PRIMÓRDIOS DA SOCIEDADE MINEIRA

Uma abordagem inicial do fenômeno da mineração na Colônia se justifica por uma série de motivos. Um deles, em especial, diz respeito à oposição que Antonil estabelece entre a mineração e a agricultura – a atividade açucareira principalmente. Como iremos ver, a região das minas foi caracterizada, dentre outros aspectos, pela frouxidão dos costumes e pelo descaso com a fé cristã. Assim, a busca pelo ouro, para Antonil, trazia, como consequência, uma devassidão do comportamento moral dos habitantes:

Convidou a fama das minas tão abundantes do Brasil homens de toda a casta e de todas as partes, uns de cabedal, e outros, vadios. Aos de cabedal, que tiraram muitas quantidades dele nas catas, foi causa de se haverem com altivez e arrogância, de andarem sempre acompanhados de tropas de espingardeiros, de ânimo pronto para executarem qualquer violência, e de tomar sem temor algum da justiça grandes e estrondosas vinganças. Convidou o ouro a jogar largamente e a gastar em superfluidades quantias extraordinárias, sem reparo, comprando (por exemplo) um negro trombeteiro por mil cruzados, e uma mulata de mau trato por dobrado preço, para multiplicar com ela contínuos e escandalosos pecados (ANTONIL, 1982, p. 194).

Mas por qual razão um clérigo originário da província italiana de Toscana, que vivia no Brasil em fins do século XVII, iria fazer tal julgamento dos resultados daquela atividade econômica? Consideremos, por enquanto, o momento inicial da mineração na Colônia para

depois passarmos propriamente para a análise de Antonil. Destaquemos os grupos sociais que se envolveram nesse movimento.

A publicação de *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*, em 1711, é contemporânea à descoberta do ouro de aluvião, entre os anos de 1693 e 1695, nas regiões do Vale do Rio das Mortes e do Vale do Rio Doce, ambas localizadas no atual estado de Minas Gerais. Desde o início da colonização do Brasil, a possibilidade de encontrar metais preciosos na nova terra provocava a cobiça e a imaginação dos homens. Não se sabia com precisão, no entanto, onde se poderia encontrá-los, em razão da vastidão do território ainda desconhecido para os portugueses. De acordo com Boxer:

A convicção de que o Brasil devia ter minas de metais e pedras preciosas já existia havia quase dois séculos quando a esperança de há muito protelada materializou-se, finalmente em escala deslumbrante. [...] A amplitude do continente sul-americano fora muitíssimo subestimada, e a convicção de que o Cerro de Potosí não ficava muito distante da fronteira brasileira vagamente concebida animava as pessoas a continuarem as buscas em direção do oeste, apesar dos repetidos desapontamentos (BOXER, 1999, p. 57).

Na época de Antonil, não se tinha ideia dos limites precisos do território brasileiro. Por essa razão, muitos aventureiros acreditavam não estar muito longe das minas peruanas de Potosí em suas expedições. Segundo Boxer, era essa crença, aliás, que os animava a continuar marchando para o Oeste:

Tal convicção está refletida num relatório do cônsul Maynard, composto em Lisboa, a propósito da atividade paulista [...] no interior de Piratininga. Referia-se ele, de maneira otimista, à ‘probabilidade de descoberta de ouro, prata e outras riquezas que a situação promete mais do que em qualquer outro lugar do mundo, já que fica na mesma latitude e no mesmo continente onde está o Peru, do qual o separam apenas o rio da Prata e Amazonas’ (BOXER, 1999, p. 57).

Essa certeza de que seria possível encontrar metais preciosos animava aqueles indivíduos que realizavam incursões pelo interior do Brasil, os chamados bandeirantes.

Esse grupo, que era proveniente da capitania de São Paulo, foi analisado por Boxer ao tratar da questão do advento da mineração:

A feição mais característica do paulista era a sua forte mescla de sangue ameríndio e nisso se pareciam com os espanhóis instalados no Paraguai, que se uniam a mulheres guaranis em idêntica proporção. A maioria dos paulistas falava o tupi-guarani – língua geral ou língua franca – de preferência ao português, pelo menos quando em casa, com as mulheres da família, ou quando se ausentavam para as suas expedições pelo sertão. Essa preferência pela língua materna não seria marcada, talvez, entre os que tinham sido educados nos colégios jesuítas de Santos e São Paulo, mas mesmo esses eram bilíngües (BOXER, 1999, p. 58).

A partir do contato que os bandeirantes tiveram com os índios, eles puderam aprender sua língua, o que teria facilitado a entrada deles pelo interior do Brasil, conforme podemos depreender das palavras de Boxer:

Possivelmente em consequência de seu sangue ameríndio, os paulistas sofriam de uma paixão ambulatória que não aparecia em outros colonos do Brasil litorâneo, os quais, durante mais de um século, fizeram poucos esforços, relativamente débeis e esporádicos, para profunda penetração nas terras do interior. Os paulistas, pelo contrário, estavam sempre enviando bandos cada vez mais para dentro do sertão, e, em 1551, tinham eles marcado caminhos para o alto Peru e, através das densas florestas do Brasil central, para o delta do Amazonas (BOXER, 1999, p. 58).

Os bandeirantes, ao que parece, tinham maior disposição para se embrenharem nas matas e nos rios que os levavam para o interior, em comparação aos seus contemporâneos do litoral. Tanto que, de acordo com Boxer (1999), os bandeirantes tinham como principal característica o movimento, que teria advindo do contato deles com os povos indígenas.

Bem diferente era o comportamento dos habitantes do litoral da Colônia, como ocorreu no interior de São Paulo. No Nordeste açucareiro, por exemplo, onde a grande propriedade era o espaço econômico, político e social por excelência, a tendência que se verificou foi a de um comportamento mais pacato. Isso porque, tendo em vista que

praticamente todas as pessoas envolvidas no processo de produção – senhores, escravos, comerciantes e lavradores – e no de reprodução daquela sociedade estavam ligadas à terra, não havia razão para abandonar aquele “estilo de vida” e adotar um outro mais aventureiro e até nômade, como era o dos bandeirantes.

Esse componente de espírito aventureiro – e até intrépido – pode ser visto como um dos fatores que teria contribuído para o descobrimento do ouro pelos bandeirantes no fim do século XVII. Nas expedições que realizavam, ou seja, nas bandeiras, os índios eram escravizados e absorvidos pelo trabalho agrícola, e seguiam acompanhando os paulistas nas expedições, sobre as quais comenta Boxer:

Esses bandos perambulantes eram conhecidos como bandeiras, termo de início aplicado às companhias de milícia portuguesas, e organizavam-se em bases paramilitares. Variavam em forças, indo desde uma reunião de apenas quinze ou vinte homens até concentração de centenas de membros, acompanhados de um ou dois frades, no papel de capelães. A maioria, em qualquer bandeira, consistia, habitualmente, em auxiliares ameríndios, em servidão ou livres, usados como batedores de caminhos, coletores de alimentação, guias, carregadores, e tudo o mais, com os paulistas brancos e mestiços formando o núcleo (BOXER, 1999, p. 58).

A partir da descrição que Boxer faz das expedições, percebemos que o bandeirante apresenta um comportamento diferente naquele mundo colonial em formação. O tipo aventureiro ou até nômade, se o compararmos com os moradores do litoral, parece ter sido resultado de circunstâncias históricas específicas que só poderiam ter ocorrido no interior do Brasil, tal como o isolamento geográfico e a fraca presença das autoridades coloniais na região. A respeito das características das bandeiras paulistas, analisemos um pouco mais:

Essas bandeiras percorriam freqüentemente o interior durante meses e mesmo anos a fio. Às vezes plantavam mandioca em clareiras das florestas e acampavam nas redondezas até a época da colheita. Dependiam, entretanto, principalmente, da caça, dos peixes [...] de frutas, ervas, raízes e mel silvestre. Usavam o arco e

flecha tanto quanto os mosquetes e outras armas de fogo, e, a não ser pelas armas que levavam, punham-se de viagem com bagagem notavelmente leve (BOXER, 1999, p. 58).

As expedições eram longas e elas exigiam dos paulistas grande resistência física. Mais uma vez, destacamos a importância do contato com os índios para que eles tivessem condições de sobreviver às duras circunstâncias das viagens. A indumentária, por exemplo, conforme mostra a caracterização que Boxer faz dos bandeirantes, era bem limitada:

além do chapelão de abas largas, barbas, camisa e ceroulas. Caminhavam quase sempre descalços, em fila indiana, ao longo das trilhas do sertão e dos caminhos dos matagais, embora levassem muitas vezes uma variedade de armas. Sua vestimenta incluía igualmente, gibões de algodão, espessamente acolchoados, e que se mostravam tão úteis contra as flechas ameríndias que em 1683 sugeriu-se fossem usados na guerra contra os belicosos negros de Angola, do outro lado do Atlântico (BOXER, 1999, p. 58).

A partir disso, observamos que os paulistas tinham uma vida de privações, embora grande parte do trabalho fosse realizado por ameríndios. Segundo Boxer (1999, p. 58), é curioso notar que, tanto na escultura quanto na pintura, muitas das representações atuais dos bandeirantes retratam eles como uma espécie de “pilgrims fathers”, isto é, homens intrépidos e até imponentes.

Contudo, não pretendemos investigar aqui as razões pelas quais intelectuais criam heróis para a história de seu país, pois o que importa, neste momento, é continuar nossa investigação sobre a especificidade dos homens que descobriram ouro em grande quantidade na Colônia em fins do século XVII, fator decisivo na mudança dos caminhos da colonização.

O isolamento geográfico em relação ao resto da Colônia, o contato muito próximo com os indígenas, a miscigenação e a ânsia por conseguir metais preciosos naquela região

contribuíram muito para que os habitantes dos arredores de São Paulo, Piratininga, atingissem uma condição diferenciada em relação àqueles homens das regiões litorâneas, algo mais adequado às instabilidades da vida colonial. Sobre a distância geográfica, descreve Boxer:

Embora o planalto da zona montanhosa de São Paulo de Piratininga esteja apenas a mais ou menos trinta milhas do mar, segundo o vôo de um corvo, a região ficava isolada do resto da Colônia pela cordilheira singularmente escarpada conhecida como serra do Mar. A comunicação com o porto de Santos fazia-se através de uma trilha da montanha, tão tortuosa e íngreme que em muitos lugares o viajante era obrigado a usar pés e mãos, igualmente, para subi-la (BOXER, 1999, p. 59).

A disposição de espírito peculiar dos bandeirantes era responsável por lhes dar um maior impulso para descobrir as novidades coloniais e, com isso, alargar o campo de atuação portuguesa. O aumento do domínio de Portugal sobre as terras brasileiras deve-se às especificidades de um grupo de indivíduos que, em razão de uma série de fatores, avançou para o interior. Assim, um tipo de “espírito de conquista” misturado às habilidades indígenas fez dos bandeirantes um grupo social que reunia as melhores condições para “dominar” o sertão.

Achamos conveniente discorrer sobre esse grupo social específico, os bandeirantes, antes de tratarmos do impacto que teve na Colônia o fenômeno da mineração e, sobretudo, a visão de Antonil sobre essa atividade.

À guisa de explicação, a região de São Paulo constituiu-se como um verdadeiro caldo de cultura onde se formaram os indivíduos que iriam descobrir o ouro no fim do século XVII. Foi a partir da iniciativa deles que uma nova sociedade surgiu no Brasil colonial, com um comportamento tipicamente aventureiro e urbano, ou seja, distinto da vida rural e do controle das autoridades coloniais. É esse o contexto que Antonil conhece e

analisa. Daí a importância de destacarmos a situação e o comportamento dos grupos brancos e mestiços que deram origem a essa sociedade.

Dentre os aspectos que Holanda (1995) ressalta a respeito da relação entre bandeirantes e índios, temos o que ela chama de solidariedade cultural estabelecida entre esses dois grupos a partir de sua convivência:

Em São Paulo, cuja população, particularmente a população masculina, se distinguiu durante todo o período por uma excessiva mobilidade, a mistura étnica e também a aculturação, resultante do convívio assíduo e obrigatório, seja durante as entradas seja nos sítios de roça, deram ao indígena um papel que será impossível disfarçar. **Essa própria mobilidade tendia a repelir o vigor lento e laborioso, a prudente e minuciosa aplicação com que outros povos mais assentados buscam seus elementos de subsistência.** Os frutos da lavoura não encontrariam mercado amplo ou acessível para seduzir a ambição dos moradores da terra. E assim, as mesmas razões que condenavam esses homens à instabilidade, reduziam-nos freqüentemente à dependência imediata da natureza. Seu sustento ordinário nas viagens, além da farinha de guerra, de que não se separavam, ao menos nos primeiros tempos, era quase somente o que dá a terra sem a lavragem, como sejam caças e frutas. De onde naturalmente a espécie de solidariedade cultural que logo se estabeleceu aqui entre o invasor e a raça subjugada (HOLANDA, 1995, p. 60, grifo nosso).

Além disso, o autor destaca uma relação peculiar com o trabalho que os bandeirantes desenvolveram em São Paulo. Ao se aproximarem culturalmente do índio para realizar as suas expedições, eles assimilaram certos traços dos costumes indígenas que estavam subjugando. Para Holanda (1995, p. 60), aquela mobilidade verificada entre os paulistas também resultou em um comportamento que repelia “o vigor lento e laborioso, a prudente e minuciosa aplicação com que outros povos mais assentados buscam seus elementos de subsistência”.

Aqueles valores que Weber destacou na burguesia protestante – industriiosidade, pontualidade e frugalidade – não podiam ser percebidos entre os bandeirantes paulistas, pois não havia condições históricas para isso: eles viviam praticamente como nômades

junto aos índios. Mas, além de sua mobilidade e dessa visão que o bandeirante passa a ter sobre o trabalho, outra característica torna aquela sociedade peculiar: o sentimento de independência.

Na América portuguesa, a exploração territorial pelos colonos estava submetida às determinações reais, pois tinha que prestar contas ao rei. No entanto, pelo que vimos, os habitantes de São Paulo tinham um comportamento diferente, marcado pela mobilidade e pelo sentimento de posse das terras em que trabalhavam. É esse sentimento de independência que vai diferenciar os paulistas da figura do servo português, que habita a Colônia em nome Del-Rei.

Diante disso, convém investigarmos o modo como as autoridades coloniais se relacionavam com os habitantes daquela região. Sobre isso, afirma Boxer:

As autoridades coloniais [...] não tinham como norma ocupar-se muito de São Paulo, de certo modo por não ser ele parte de uma capitania da Coroa, pertencendo a um donatário como pertencia, o conde de Monsanto, e de certo modo por que a região era escassamente povoada e economicamente atrasada, a comparar-se com as ricas regiões produtoras de açúcar, isto é, Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco (BOXER, 1999, p. 59).

Tendo em vista o fato de São Paulo figurar-se como uma capitania praticamente isolada do conjunto da Colônia, a administração colonial não se deteve tanto nela. Até porque, naquele momento, o Nordeste era a mais rica colônia, e Pernambuco, a principal capitania, aliás, a mais bem assistida pela Coroa portuguesa, tanto que se destacou como a mais próspera desde o início da colonização e se tornou a grande fonte de riquezas do Brasil colonial. Além disso, as diferenças territoriais em relação a São Paulo era um fator positivo, pois seus habitantes não viviam em uma situação de “isolamento geográfico” (BOXER, 1999, p. 59).

A capitania de São Paulo, por sua vez, em função de suas especificidades geográficas, abrigou uma quantidade significativa de pessoas das mais diversas nacionalidades e condições:

O isolamento geográfico em que viviam os paulistas tornou aquela região, naturalmente, um refúgio para descontentes, desertores, ou fugitivos da Justiça, bem como para estrangeiros que eram olhados com desconfiança pelas autoridades coloniais. Espanhóis, franceses, ingleses, holandeses e italianos, estavam todos representados entre os fundadores de São Paulo, mas a afirmação de alguns jesuítas espanhóis dizendo que a maior parte dos paulistas compunha-se de 'salteadores judeus' não deve ser tomada a sério (BOXER, 1999, p. 59).

Se a capitania de São Paulo abrigava descontentes, desertores, fugitivos da justiça e estrangeiros, o futuro dessa região, pobre e pouco povoada, não se apresentava muito promissor. Com efeito, essas condições contribuía para distanciar os habitantes de São Paulo dos representantes da autoridade real:

Em conseqüência dessas origens muito mescladas e da natureza de seu ambiente físico, não é surpreendente que os paulistas se mostrassem desconfiados e ressentidos em relação aos representantes da autoridade real, embora sempre demonstrassem cordial respeito pela pessoa do monarca reinante (BOXER, 1999, p. 59).

No entanto, uma vez que o peso da autoridade colonial concentrava-se mais no Nordeste e no próprio Rio de Janeiro, os paulistas tiveram a oportunidade de serem relativamente mais livres que os demais habitantes. Era essa liberdade que a Coroa temia, porque colocaria em risco a sua autoridade, tanto que, em fins do século XVII, os funcionários da Colônia já tinham dificuldades para impor as determinações reais aos colonos paulistas:

Quando os funcionários, na Bahia e no Rio de Janeiro, tinham a oportunidade para tentar impor suas ordens ou sua autoridade em São Paulo, habitualmente deixavam de fazê-lo, a não ser quando os paulistas demonstravam dispostos a acatá-las, por considerarem as instruções convenientes aos seus interesses (BOXER, 1999, p. 60).

A falta de um controle mais incisivo das autoridades coloniais sobre as terras dos paulistas lhes permitia agir de acordo com sua própria vontade:

para lutar contra os holandeses, durante as campanhas de 1630 e 1654, os paulistas não mandaram muitos homens, embora fossem a isso constantemente exortados pelos governadores coloniais. Da mesma maneira, os paulistas apenas pagavam o quinto, ou taxa dos quintos régios, até o ponto que lhes convinha. Foram, mais de uma vez, acusados de pôr obstáculos aos esforços dos técnicos enviados para melhorar seus métodos de mineração, e de relutância ao permitir que forasteiros viessem procurar novas minas. Essa obstrução era consequência do receio que as autoridades coloniais viessem a ter todo o estímulo para levar São Paulo diretamente ao seu controle efetivo, caso fosse encontrada abundância de ouro e prata (BOXER, 1999, p. 60).

A preocupação dos paulistas, portanto, era de que a Coroa portuguesa passasse a controlar a capitania de São Paulo assim como fazia desde os primórdios da colonização nas capitanias da Bahia e de Pernambuco. Isso porque eles temiam a perda de liberdade e de autonomia sobre o ouro encontrado, por menor que fosse a quantidade.

Por tal razão, começaram a se opor às autoridades régias – em São Paulo, o poder do Estado parecia ser menor do que o poder dos paulistas. Essas condições preocupavam as autoridades coloniais, que não cessavam as críticas aos habitantes dessa capitania, os quais eram tidos como desertores e criminosos:

Um desapontado governador colonial escreveu, em 1662, que São Paulo era uma verdadeira La Rochelle, pois que desertores e criminosos que ali procuravam refúgio nunca podiam ser presos ou apanhados pelas autoridades. Trinta anos mais tarde, outro governador-geral exasperado escrevia que a reforma monetária de 1691 fora imposta sem dificuldade ou oposição em toda a Colônia, 'excepto em São Paulo, que se não conhece, que há Deus, nem lei, nem justiça, nem nunca obedecem a nenhuma ordem'. D. João de Lencastre descrevia os paulistas, em

1700, como sendo 'gente por sua natureza absoluta e criminosa e varia a maior parte della criminosa; e sobretudo amantíssima na liberdade, em que se conservam há tantos annos quanto tem de criação a mesma vila' (BOXER, 1999 p. 60).

Aventureiros e dispersos, os paulistas formavam, de fato, um grupo diferente na Colônia. Porém, chamamos a atenção para algo peculiar:

Apesar de sua truculenta independência e da sensação de serem diferentes dos habitantes do resto do Brasil, não estando, portanto, obrigados aos demais, os paulistas mostravam-se surpreendentemente dóceis diante dos pedidos ou ordens vindos diretamente da Coroa, como se fossem diferentes dos de seus representantes. O desejo que seus homens mais destacados demonstravam quanto à posse de honras e distinções revela-se notável, mesmo numa época em que tal coisa era comum em todos os países europeus (BOXER, 1999, p. 60-61).

Diferentemente de todos os habitantes da Colônia, os paulistas tinham um campo de atuação maior e com um controle régio mais fraco, além de que manifestavam outros hábitos adquiridos no convívio com os ameríndios. Mas isso se justifica, também, pelo fato de se tratar de uma outra região em que as necessidades e os meios de atendê-las eram outros.

Portanto, as condições particulares de São Paulo contribuíram fortemente para lapidar um homem resistente ao controle dos braços do Estado Português. Todavia, convém ressaltar que esse comportamento não estava presente em todos os paulistas, nem era exclusivo deles, pois ele também se observa em outras capitânicas, como Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro.

Para entendermos melhor a sociedade que o padre Antonil analisou, acreditamos ser interessante continuar a refletir sobre a importância da formação social indígena especificamente na Colônia. De acordo com Holanda (1994), alguns costumes indígenas foram aderidos pelos bandeirantes, como a prática de caçar com arcos e flechas:

Conta-se, por exemplo dos bororós que conseguem fazer com que, despedida do arco, a seta descreva a parábola necessária para cair exatamente no lugar de antemão marcado. A essa capacidade de cálculo e previsão, deveram, talvez, alguns dos nossos índios, a possibilidade de ferir as aves durante o vôo, no que superariam os melhores caçadores europeus do tempo da colonização, sendo exato que no Velho Continente, em Portugal pelo menos, se ignorava ou mal se conhecia então o costume de atirar às aves no vôo (HOLANDA, 1994, p. 63).

Além de técnicas de caça indígena que os bandeirantes conheceram e assimilaram, a relação com a natureza e com os índios permitiu que eles descobrissem plantas medicinais e, a partir disso, desenvolvessem procedimentos específicos de cura para algumas enfermidades típicas do sertão:

Na medicina popular e de emergência, os produtos tirados do reino animal são, talvez, apenas superados pelos de procedência vegetal. E foi certamente no contato assíduo do sertão e de seus habitantes que o paulista terá apurado as primeiras e vagas noções de uma arte de curar mais em consonância com nosso ambiente e nossa natureza (HOLANDA, 1994, p. 76).

Em geral, as práticas medicinais dos índios, assim como certos animais, plantas e costumes diversos, eram interpretados e ressignificados pelo estrangeiro: “são dignos de interesse [...] os processos de racionalização e assimilação a que o europeu sujeitou muitos de tais elementos, dando-lhes novos significados e encadeamento lógico, mais em harmonia com seus sentimentos e seus padrões de conduta tradicionais” (HOLANDA, 1994, p. 79).

O autor ainda reflete sobre os fatores que contribuíram para que houvesse essa reelaboração dos símbolos e das tradições indígenas pelos europeus:

Essa estranha farmacopéia explica-se, em muitos casos, pelo gosto do maravilhoso, que perseguia os doutores quinhentistas: herança da ciência medieval, a que o descobridor de novas terras viera dar maior relevo. Não é difícil suspeitar que, para curas miraculosas, se impõem terapêuticas raras e exóticas. Algum afortunado navegante viria, talvez, encontrar nos continentes recém-descobertos os famosos segredos da juventude perene, que atraiu ao litoral

da Flórida os companheiros de Ponce de León. Muitos povoadores chegariam às nossas paragens animados certamente de tais ambições. Aqui, diante de uma linha, de um movimento da natureza, onde não se reproduzem exatamente as visões habituais, a imaginação adquiria direitos novos (HOLANDA, 1994, p.81).

Também nos chama a atenção aquele novo indivíduo que estava sendo forjado no interior da capitania de São Paulo, a saber, um sujeito totalmente diferente do europeu “bem educado” de estirpe nobre. Sobre a relação que os bandeirantes estabeleciam com a guerra e com o combate, Holanda afirma:

Ainda hoje nosso homem rústico está, muitas vezes, longe de pertencer, como certas burguesias citadinas, à ‘raça discutidora’ de Donoso Cortez. O fair play, que corresponde a uma atitude relativista no convívio entre os homens, e que se traduz na frase ‘meu antagonista é meu igual’, escapa [...] a sua órbita, e impera de preferência em sociedades onde pode florescer o amor esportivo ao debate e à luta, onde não existe ou não pode exprimir-se verdadeiramente o ódio, e onde se considera talvez desnecessária a supressão do inimigo (HOLANDA, 1994, p. 121).

Contudo, era exatamente o convívio cavalheiresco e polido, característico da sociedade burguesa, que não era verificado entre os rudes homens de São Paulo. Isso porque as circunstâncias e o meio em que eles viviam geravam necessidades e questões que o burguês citadino ou o nobre português desconhecia:

É significativo como ainda em seu modo de combater, esses homens, longamente amestrados pela selva, denunciavam sempre aquela capacidade de observação da natureza agreste, a imaginação inquieta, a visão precisa e segura, que nascem de um convívio forçado e constante com a vida do sertão. A arte de guerrear torna-se, em suas mãos, um prolongamento, quase um derivativo, da atividade venatória, e é praticada, muitas vezes, com os mesmos meios (HOLANDA, 1994, p. 123).

Podemos pensar que os bandeirantes eram, em quase todos os aspectos, diferentes dos indivíduos do litoral da Colônia e do reino de Portugal. E isso se deve não apenas ao convívio com os índios, que foi fundamental para a formação de um comportamento

peculiar, mas também ao próprio contato com as agruras do sertão, a saber: doenças, chuva, frio, calor, animais pestilentos, insetos, fome, insegurança, atritos com as autoridades coloniais e com os jesuítas, por exemplo. Essas condições criaram um ambiente naturalmente hostil, tornando a adaptação um processo essencial para garantir a própria sobrevivência. Ao retratar o ambiente de insegurança que se propagava entre as bandeiras,

Abreu comenta:

Faltam documentos para descrever a história das bandeiras, aliás sempre a mesma: homens munidos de armas de fogo atacam selvagens que se defendem com arco e flecha; à primeira investida morrem muitos dos assaltados e logo desmaia-lhes a coragem; os restantes, amarrados, são conduzidos ao povoado e distribuídos segundo as condições em que se organizou a bandeira. Nesta monotonia trágica os Caiapós introduziram mais tarde uma novidade: ‘a de nos cercar de fogo quando nos acham nos campos, a fim de que impedida a fuga nos abrasemos: este risco evitam já alguns lançando-lhes contra-fogo, ou arrancando o capim para que não se lhe comuniquem as suas chamas; outros se untam com mel de pau, embrulhados em folhas ou cobertos de carvão, por troncos verdes ou paus queimados (ABREU, 2000, p. 123).

Como resposta às demais adversidades e à insegurança gerada pelo meio, os bandeirantes tiveram que enfrentar aquela realidade com a mesma severidade e impetuosidade que ela os desafiava. Essa afirmação, porém, não é nenhuma apologia aos bandeirantes, trata-se apenas de um registro de como novos comportamentos e mentalidades podem surgir a partir da necessidade do enfrentamento das agruras humanas – embora, no nosso entendimento, as hostilidades do sertão provocaram novas hostilidades.

Para aquele momento histórico, não era apropriado reproduzir os padrões de um comportamento cortesão próprio da realidade européia. Como não era concebível o nascimento de um nobre príncipe guerreiro em pleno sertão, surge um homem rústico, indômito e direto, sem meias palavras ou rodeios, cuja realidade era dura, áspera.

Essa nova categoria social, o bandeirante, também sofre algumas mudanças em seu próprio jeito de ser ao longo do tempo, em razão de determinadas circunstâncias:

Com as feiras de animais de Sorocaba, assinala-se, distintivamente, uma significativa etapa na evolução da economia e também da sociedade paulista. Os grossos cabedais que nelas se apuram, tendem a suscitar uma nova mentalidade da população. O tropeiro é o sucessor direto do sertanista e o precursor, em muitos pontos, do grande fazendeiro. A transição faz-se assim sem violência. O espírito de aventura, que admite e quase exige a agressividade ou mesmo a fraude, encaminha-se, aos poucos, para uma ação mais disciplinadora. À fascinação dos riscos e da ousadia turbulenta substitui-se o amor às iniciativas corajosas, mas que nem sempre dão imediato proveito. **O amor da pecúnia sucede ao gosto da rapina.** Aqui, como nas monções do Cuiabá, uma ambição menos impaciente do que a do bandeirante ensina a medir, a calcular oportunidades, a contar com danos e perdas. Em um empreendimento muitas vezes aleatório, **faz-se necessária certa dose de previdência, virtude eminentemente burguesa** e popular. Tudo isso vai afetar diretamente uma sociedade ainda sujeita a hábitos de vida patriarcais e avessa no íntimo à mercancia, tanto quanto às artes mecânicas. Não haverá aqui, entre parênteses, uma das explicações possíveis para o fato de São Paulo se ter adaptado, antes de outras regiões brasileiras, a certos padrões do moderno capitalismo? (HOLANDA, 1994, p. 132-133, grifo nosso).

Com o desenvolvimento do fenômeno do tropeirismo no interior do Brasil, o antigo bandeirante teve que desenvolver outras habilidades para se inserir em uma nova situação histórica. Mas será que, a partir da necessidade de fazer negócios, aqueles indivíduos iriam forjar entre si uma espécie de moral capitalista? Vejamos:

Não convém, em todo o caso, acentuar com demasiada ênfase a transformação que a influência das novas ambições promete realizar. Há na figura do tropeiro paulista, como na do curitibano, do rio-grandense, do correntino, uma dignidade sobranceira e senhoril, aquela mesma dignidade que os antigos costumavam atribuir ao ócio mais do que ao negócio. Muitos dos seus traços revelam nele a herança, ainda bem viva, se tempos passados, inconciliáveis com a moral capitalista. A dispensa muito freqüente de outra garantia nas transações, além da palavra empenhada, que se atesta no gesto simbólico de trocar um fio de barba em sinal de assentimento, casa-se antes com a noção feudal de lealdade do que com o conceito moderno de honestidade comercial. Também falta, aqui, esse ascetismo racionalizante, que parece inseparável do ideal burguês, ao menos em suas origens (HOLANDA, 1994, p. 133).

Seria difícil supor que aqueles homens tivessem uma espécie de moral capitalista que se expressasse, por exemplo, na pontualidade, na frugalidade, na industriiosidade e na constância. Além disso, o capitalismo contemporâneo pressupõe um determinado conjunto de valores para existir, como a confiança mútua e a certeza de que a sociedade é construída pela cooperação estabelecida entre os homens.

No entanto, diferentemente disso, a organização social que aqueles indivíduos estavam construindo apresentava outras características:

Ninguém duvida que a ocupação a que se entregavam tais homens fosse, em todos os sentidos, produtiva e útil à coletividade. Mas o espírito em que a conduziam tendia a mascarar de qualquer forma essa feição utilitária, e em realidade era menos de bufarinheiros do que de barões. A ostentação de capacidade financeira vale aqui quase por uma demonstração de força física. Ao menos nisto, e também na aptidão para enfrentar uma vida cheia de riscos e rigores o tropeiro ainda pertence à família bandeirante (HOLANDA, 1994, p. 133).

No aspecto comercial, ainda que houvesse um refinamento dos costumes, o vínculo do tropeiro com as suas origens bandeirantes era forte, tanto que, no mundo dos negócios, o seu comportamento carregava muito daquele espírito de aventura, de desconfiança e de agressividade – próprio dos primeiros tempos da colonização.

A ação desses indivíduos no interior da Capitania de São Paulo contribuiu para o surgimento de um novo meio social:

O amor ao luxo e aos prazeres domina, em pouco tempo, esses indivíduos rústicos, que ajaezam suas cavalgaduras com ricos arreios de metal precioso ou que tímbram em gastar fortunas nos cabarés, nos jogos, nos teatros. Sorocaba vive mais intensamente nos tempos de feira do que muita capital de província. Não admira se ainda em 1893, quando o desenvolvimento ferroviário extinguiu quase de todo esse comércio, um sacerdote zeloso, o cónego Antônio Lessa, chamasse a atenção de seu prelado para a necessidade de um combate sem tréguas aos costumes soltos e até as doutrinas heterodoxas que observava na cidade – fruto pernicioso das antigas e célebres feiras de animais, e pela aglomeração de gente de toda espécie, sem lei, sem religião e sem fé, que,

denominando-se negociantes, vinham de toda a parte do Brasil (HOLANDA, 1994, p. 133).

Uma sociedade que carregava traços bandeirantes e que se comportava como eles estava se formando no interior da Colônia. A seguir, ao tratar do advento da mineração, iremos demonstrar como Antonil reagiu ao surgimento dessa sociedade.

2.2 O ADVENTO DA MINERAÇÃO

Depois de tanto tempo sem conseguir uma quantidade significativa de metais para o reino, a Coroa de Portugal recebeu a notícia de que havia ouro no interior do território brasileiro em um montante que lhe permitiria realizar uma exploração comercial de vulto. Com o advento da mineração, surgiram profundas mudanças nas terras coloniais, a saber: deslocamento do eixo econômico da Colônia do Nordeste para o Centro-Sul, diminuição da atividade açucareira nordestina e a formação da sociedade mineira.

As transformações provocadas pela descoberta de um novo ciclo econômico foram intensas e influenciaram a vida da Colônia em diversos aspectos. A economia sofreu alterações, assim como a política colonial, por exemplo: para fazer a cobrança do ouro que era extraído, foi criado um imposto chamado “quinto”, cujo valor correspondia à quinta parte de todo o metal que fosse extraído pelo minerador.

Contemporâneo a essa corrida às minas, Antonil nos revela informações valiosas a respeito desse período. Até então, as atividades econômicas predominantes giravam em torno da agricultura, sobretudo a do açúcar do Nordeste. Essa atividade, não obstante, já

passava por um momento de crise acentuado, antes mesmo da descoberta do ouro. Em função de uma série de razões que analisaremos mais adiante, o açúcar brasileiro perdia espaço no mercado internacional, o que levou muitos engenhos a pararem de funcionar.

Ao mesmo tempo em que isso acontecia no Nordeste, o Centro-Sul do Brasil assistia a um intenso movimento de pessoas e de capitais seduzidos pelas possibilidades de enriquecimento que a febre do ouro gerava, como bem descreve o padre sobre os momentos iniciais da mineração:

Cada ano vem nas frotas quantidade de Portugueses e de estrangeiros, para passarem as minas. Das cidades, vilas, recôncavos, e sertões do Brazil vão brancos, pardos e pretos e muitos índios de que os paulistas se servem. A mistura he de toda a condição de pessoas: homens, mulheres; moços e velhos; pobres e ricos; nobres e plebeos, seculares, clérigos, e religiosos de diversos institutos, muitos dos quaes não tem no Brazil convento nem casa (ANTONIL, 1982, p. 165).

Chama-nos a atenção, as particularidades que Antonil revela sobre o que se passava nas regiões das minas naquele momento. Como clérigo que viajava pelo Brasil e que conhecia muito bem os meandros das terras coloniais, ele afirma:

A sede insaciável do ouro estimulou a tantos a deixarem suas terras e a meterem-se por caminhos tão ásperos como são os das minas, que dificultosamente se poderá dar conta do número das pessoas que atualmente lá estão. Contudo, os que assistiram nelas nestes últimos anos por largo tempo, e as correram todas, dizem que mais de trinta mil almas se ocupam, umas em catar, e outras em negociar, vendendo e comprando o que se há mister não só para a vida, mas para o regalo, mais que nos portos do mar (ANTONIL, 1982, p. 167).

Antonil também discorre sobre a falta de um controle mais efetivo por parte das autoridades coloniais, que, segundo ele, não detinham os instrumentos de fiscalização necessários para assegurar os rendimentos da atividade mineradora a Portugal:

Sobre esta gente, quanto ao temporal, não houve até a presente coação ou governo bem ordenado, e apenas se guardam algumas leis, que permanecem às datas e repartições dos ribeiros. No mais, não há ministros nem justiças que tratem ou possam tratar do castigo dos crimes, que não são poucos, principalmente dos homicídios e furtos (ANTONIL, 1982, p. 167-168).

Essa dificuldade em fazer cumprir, com rigor e abrangência razoáveis, todas as disposições da Coroa sobre a normatização do trabalho nas minas, inclusive a cobrança de impostos, explica-se, em parte, pela oposição que os paulistas faziam à presença das autoridades coloniais naquelas terras, como já mencionamos. Dentre outras razões, temos que a quantidade de trabalhadores era insuficiente, assim como o capital destinado a manter todos os funcionários necessários para realizar a fiscalização, dificultando, assim, coibir a prática do contrabando, muito frequente na região mineira. E, como se não bastasse, as próprias condições do relevo dificultavam o trabalho dos fiscais. Apenas alguns núcleos urbanos apresentavam uma estrutura adequada.

Antonil segue expondo alguns detalhes sobre os funcionários designados pelo rei para trabalharem nas minas, além da figura do superintendente:

Assiste também nas minas um Procurador da Coroa, e um Guarda-mor, com seu estipêndio. Houve, até agora, Casa de Quintar em Taubaté, na vila de São Paulo, em Parati, e no Rio de Janeiro, e em cada uma destas casas há um provedor, um escrivão e um fundidor, que, fundido o ouro em barretas, lhe põem o cunho real, sinal do quinto que se pagou a El-Rei desse ouro (ANTONIL, 1982, p. 168).

O clérigo também destaca as vantagens das Casas da Moeda para Portugal, as quais possibilitaram um controle mais rígido da riqueza das minas e um favorecimento do tesouro régio:

Havendo Casas da Moeda e dos Quintos na Bahia, e no Rio de Janeiro (por serem estes dous pólos aonde vai parar todo o ouro), teria Sua Majestade muito maior lucro do que até agora teve, e muito mais se nas Casas da Moeda, bem fornecidas

dos aparelhos necessários, houvesse sempre dinheiro pronto para comprar o ouro que os mineiros trazem e folgam de o vender sem detença (ANTONIL, 1982, p. 168).

Uma outra preocupação era quanto ao abastecimento de mantimentos de toda aquela região. Apesar de os primeiros anos terem sido de carência, com o desenvolvimento da mineração, a região passou a ser abastecida abundantemente não só por alimentos, mas também por artigos de luxo:

Sendo a terra que dá ouro esterilíssima de tudo o que se há mister para a vida humana, e não menos estéril a maior parte dos caminhos das minas, não se pode crer o que padeceram ao princípio os mineiros por falta de mantimentos, achando-se não poucos mortos com uma espiga de milho na mão, sem terem outro sustento. Porém, tanto que se viu a abundância do ouro que se tirava e a largueza com que se pagava tudo o que lá ia, logo se fizeram estalagens e logo começaram os mercadores a mandar às minas o melhor que chegava nos navios do Reino e de outras partes, assim de mantimentos, como de regalo e de pomposo para se vestirem, além de mil bugarias de França, que lá também foram dar (ANTONIL, 1982, p. 169-170).

Um movimento crescente de pessoas e de capitais estimulou novos trabalhos na região mineira, o que promoveu um ambiente de prosperidade, segundo descreve Antonil:

de todas as partes do Brasil se começou a enviar tudo o que dá a terra, com lucro não somente grande, mas excessivo. E, não havendo nas minas outra moeda mais que o ouro em pó, o menos que se pedia e dava por qualquer coisa eram oitavas. Daqui se seguiu mandarem-se às minas gerais as boiadas de Paranaguá, e às do rio das Velhas as boiadas dos campos da Bahia, e tudo o mais que os moradores imaginavam poderia apetecer-se de qualquer gênero de cousas naturais e industriais, adventícias e próprias (ANTONIL, 1982, p. 170).

Em mais uma passagem de seu livro, rico em detalhes, Antonil discorre sobre o modo de reconhecer a existência de prata e de se beneficiar com os metais:

Se houver lenha (e melhor é bosta de gado, por ser mais ativo o fogo dela) far-se-á uma fogueira, e no meio dela se lancem as pedras do gênero que tiver a mina, e

as deixarão queimar, até que se ponham vermelhas, como se põe o ferro. E estando vermelhas, se lancem em água fria, cada uma em diversa parte, para se conhecer qual das cores tem mais prata, que logo se mostrará na água, porque, se tem prata, brotam por toda a pedra como cabeças de alfinetes ou como grãos de munição.

Também se podem reconhecer com chumbo nesta forma. Quando os metais são negros, com poucas veias brancas (que, se são muitas, faz-se com azougue) sendo mui pesados, se moerão, de sorte que o grão maior fique como o de trigo, e em uma furna, como as que se fazem para derreter metais de sinos, se botará chumbo e se lhe dará fogo com fole, até que aquele chumbo se derreta e ponha corado, e então se lhe botará a pedra moída, a saber, em meia arroba de chumbo, se poderão beneficiar seis libras de pedra nesta forma (ANTONIL, 1982, p. 192).

Como podemos perceber, Antonil perscruta, com habilidade, o que poderíamos chamar de “modus operandi” da mineração. E, além de comentar a justiça, o trabalho e os seus rendimentos na região mineira, o autor discorre sobre a prática da evangelização, o que é maior importante para o nosso estudo:

Quanto ao espiritual, havendo até agora dúvidas entre os prelados acerca da jurisdição, os mandados de uma e outra parte, ou como curas, ou como visitadores, se acharam bastantemente embaraçados, e não pouco embaraçaram a outros, que não acabam de saber a que pastor pertencem aqueles novos rebanhos. E, quando se averigúe o direito do provimento dos párocos, pouco hão de ser temidos e respeitados naquelas freguesias móveis de um lugar para o outro, como os filhos de Israel no deserto (ANTONIL, 1982, p. 168).

Assim como percebemos a preocupação de Antonil com a incipiente fiscalização portuguesa do trabalho de extração de metais, também é notável o descontentamento do padre com o estado em que se encontrava o trabalho dos religiosos nas minas.

Enquanto membro da Companhia de Jesus, Antonil fazia parte de uma tradição de clérigos que passavam por rígidos processos de provação espiritual antes de serem considerados aptos a ingressarem na Ordem. Portanto, já que o objetivo central de um jesuíta era a elevação espiritual dos futuros convertidos, era natural que o padre se preocupasse com a falta de ordem no tocante à pregação da doutrina cristã nas proximidades das minas.

A necessidade de um trabalho organizado era justificada pela urgência da salvação das almas, não só dos índios e dos negros, mas dos próprios colonos portugueses. Convém recordarmos que, com o advento da mineração, um grande número de antigos senhores de engenho abandonaram as suas terras em busca de riqueza nas minas, trazendo consigo muitos de seus escravos. A sociedade mineira, portanto, era formada por mestiços paulistas, índios, ex-moradores do litoral, imigrantes lusos e outros estrangeiros, ou seja, tal como afirmamos, essa região era um verdadeiro caldo de cultura em que conviviam pessoas das mais diversas procedências.

Os jesuítas consideravam-se verdadeiros soldados de Cristo. No prólogo que escreveu à primeira edição das *Constituições da Companhia de Jesus* (1997), o padre Pedro de Ribadeneira sintetizou o espírito que deveria animar um jesuíta em seus trabalhos espirituais:

Para dizer tudo em poucas palavras, as nossas Constituições pretendem que sejamos homens crucificados para o mundo para os quais o próprio mundo está crucificado, homens novos, que se despojaram dos próprios afetos, para se revestirem de Cristo, mortos a si mesmos, para viverem para a justiça. Conforme as palavras de São Paulo, demonstremos ser servidores de Deus, nas fadigas, nas noites em claro, nos jejuns, pela pureza, ciência, grandeza de ânimo, bondade, no Espírito Santo, com caridade sincera, anunciando a palavra da verdade; e mediante as armas da justiça, ofensivas e defensivas, por meio da glória e do desprezo, da calúnia e da boa fama, do sucesso e da adversidade, caminhemos a passos largos para a pátria celeste. Este é o compêndio e a meta das nossas Constituições (CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS, 1997, p. 23).

O que um jesuíta deveria fazer, portanto, era trabalhar no sentido de converter os infiéis e os gentios ao cristianismo. Em cartas de jesuítas, como a de José de Anchieta e Manuel da Nóbrega, identificamos a preocupação com a conversão dos gentios, como revela esta de Anchieta:

Na era de 1557 veio Mem de Sá por governador, que sucedeu a Dom Duarte, e no seu tempo se dilatou muito a conversão dos Índios pelo muito favor e ajuda que sempre nisto deu, porque, além de ser este ofício próprio dos Padres da Companhia, ele o tinha por tanto seu como bem se enxergava nas obras que fazia deste ministério, porque ordenou logo que os Índios que estavam perto desta cidade, que eram muitas aldeias, que se ajuntassem em algumas povoações, pêra que os Padres com mais comodidades lhes pregassem a lei evangélica (ANCHIETA, 1985, p. 266).

Nesta passagem, temos um exemplo de como inicianos valorizavam tudo aquilo que fosse feito no sentido de facilitar o seu trabalho de evangelização, pois Anchieta revela o sentimento de gratidão que teve para com o governador Geral, pelo fato de ele ter contribuído para a conversão de um número elevado de gentios em suas terras.

Em outra carta, escrita por Manuel da Nóbrega ao rei de Portugal D. João, em 1551, esse sentimento de satisfação também aparece quando o padre, em relação às conversões, afirma que “com os escravos que são muitos se faz muito fructo” (NÓBREGA, 1985, p. 124). Vejamos a passagem:

Com os escravos que são muitos se faz muito fructo, os quaes viviam como gentios sem terem mais que serem baptizados com pouca reverencia do Sacramento. Das pregações e doutrina que lhes fazem corre a fama a todo o Gentio da terra e muitos nos vêm ver e ouvir o que de Christo lhes dizemos e, segundo o fervor e vontade que trazem parecem dizer o que outros gentios diziam a São Felippe: Volumus Jesum videre; esperam-nos em sus aldeias e promettem fazer quanto lhes dissermos (NÓBREGA, 1985, p. 124).

Diante disso, parece-nos que esse espírito dos primeiros tempos de existência da Companhia de Jesus no Brasil persistiu até Antonil, cujas razões para tanto iremos explicar adiante.

2.3. AS CRÍTICAS DE ANTONIL À MINERAÇÃO: PROXIMIDADES COM OS PRINCÍPIOS DA ECONOMIA POLÍTICA

Em *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1982), o autor faz uma análise de quase toda a atividade econômica da Colônia, destacando a cultura da cana-de-açúcar, a mineração, a cultura do tabaco e a criação de gado.

A obra de Antonil era ao mesmo tempo muito útil e perigosa para a Coroa: se, por um lado, as informações ali veiculadas ofereciam ao poder régio uma forma melhor de aproveitar os territórios coloniais, por outro, elas poderiam abrir os caminhos para que outros povos adentrassem nessas terras e usufruíssem as riquezas lusas.

Trata-se de uma questão delicada, porque expunha o próprio destino do Império português decadente. Diante da gravidade dessa situação, o clérigo procurou mostrar à Coroa que o território da Colônia, se fosse adequadamente explorado pelas autoridades lusas, poderia trazer grandes riquezas ao Estado. E, para provar isso, analisou, com profundidade, as quatro atividades econômicas da época acima indicadas.

Nesse sentido, a obra de Antonil, como ele mesmo acreditava, servia de manual tanto para tornar a Colônia mais próspera, quanto para aqueles que queriam investir no Brasil, que surgia como a grande esperança econômica do império português decadente. Com muitos detalhes, o autor vai desvelando as engrenagens do funcionamento do sistema da mineração, assim como das outras atividades econômicas, indicando o caminho rumo ao ouro e à prata. Vejamos, por exemplo, um trecho em que o autor escreve sobre como se pode reconhecer a possibilidade de existência de ouro:

em todas as minas que vi e em que assisti, notei que as terras são montuosas, com cerros e montes que se vão às nuvens, por cujos centros correndo ribeiros de bastante água, ou córregos mais pequenos, cercado todos de arvoredo grande e pequeno, em todos estes ribeiros pinta ouro com mais ou menos abundância. Os sinais por onde se conhecerá se o têm, são não terem areias branca à borda da água, senão uns seixos miúdos e pedraria da mesma casta na margem de algumas pontas dos ribeiros, e esta mesma formação de pedras leva por debaixo da terra. E começando pela lavra desta, se o ribeiro depois de examinado com socavão faiscou ouro, é sinal infalível de que o tem também a terra, na qual, dando ou abrindo catas e cavando-se primeiro em altura de dez, vinte ou trinta palmos, em se acabando de tirar esta terra, que de ordinário é vermelha, acha-se logo um pedregulho, a quem chamam desmonte, e vem a ser seixos miúdos com areia, unidos de tal sorte com a terra, que mais parece obra artificial do que obra da natureza; ainda que também se acha algum desmonte deste solto e não unido, e com mais ou menos altura. Esse desmonte rompe-se com alavancas, e se acaso tem ouro, logo nele começa a pintar, ou (como dizem) a faiscar algumas faíscas de ouro na bateia, lavando o dito desmonte. Mas, ordinariamente, se pintou bem o desmonte, é sinal que a piçarra terá pouco ou nenhum ouro, e digo ordinariamente, porque não há regra sem exceção (ANTONIL, 1982, p. 188).

Além da riqueza de detalhes da obra de Antonil, especialmente quando ele se refere à mineração, percebemos uma crítica contundente ao uso improdutivo da riqueza adquirida nas minas, por exemplo: quando o ouro ou a prata eram usados para financiar construções de grandes mansões, festas luxuosas e compras de produtos caros e supérfluos, ou seja, quando a riqueza não se “reproduzia”:

Convidou-os o ouro a jogar largamente e a gastar em superfluidades quantias extraordinárias, sem reparo, comprando (por exemplo) um negro trombeteiro por mil cruzados, e uma mulata de mau trato por dobrado preço, para multiplicar com ela contínuos e escandalosos pecados (ANTONIL, 1982, p. 194).

Para Antonil, representante do cristianismo e membro da Companhia de Jesus, cujo objetivo era o de catequizar as almas dos gentios, o trabalho de conversão dos escravos deveria continuar na Colônia. Porém, com a descoberta de ouro em Minas Gerais, que trouxe transformações muito significativas, o trabalho da Ordem tornou-se mais complicado, tendo em vista a falta de mantimentos, as disputas violentas por terras e o desperdício do ouro extraído na compra de bens supérfluos.

Sobre o uso improdutivo da riqueza na região das minas, ele poderia servir como um péssimo exemplo para outras regiões do Brasil, especialmente para o Nordeste que, apesar da crise, era o centro da produção açucareira. Essa questão é discutida pelo filósofo e economista escocês Smith, que analisa as colônias ibéricas em sua obra *A riqueza das nações* (1996). Ao discorrer sobre a mineração na América portuguesa e espanhola, ele concluiu que os lucros da atividade mineradora eram tão incertos quanto uma “loteria” e, mesmo quando o lucro era alto, o seu aproveitamento era mínimo:

dentre todos os projetos dispendiosos e incertos que levam à bancarrota a maior parte das pessoas que a eles se dedicam, talvez não tenha havido nenhum mais prejudicial do que a procura de novas minas de prata e ouro. Talvez seja essa a loteria menos desvantajosa do mundo, isto é, aquela em que o ganho daqueles que levam os prêmios é menos proporcional à perda por parte daqueles que não acertam o alvo; com efeito, embora os prêmios sejam poucos e os alvos sejam muitos, o preço normal de um bilhete é a fortuna inteira de uma pessoa riquíssima. Os projetos de mineração, em vez de repor o capital neles empregado, juntamente com os lucros normais do capital, comumente absorvem tanto o capital como o lucro (SMITH, 1996, p. 63).

No Brasil, embora a descoberta de ouro tenha sido obra dos bandeirantes paulistas, todo o controle das minas passou a ser empreendido pelo Estado Português. A criação da Superintendência das minas é um exemplo da preocupação da Coroa lusa em criar uma estrutura administrativa e fiscal que lhe permitisse organizar e gerenciar a cobrança de impostos. A atividade mineradora, portanto, inseria-se em um projeto de colonização desenvolvido, em última instância, pelo rei de Portugal.

Os jesuítas, nas cartas endereçadas ao monarca, revelavam a relação estreita entre a Igreja e o Estado, até porque era este que favorecia suas missões no além-mar. Dessa forma, os caminhos da colonização eram dirigidos pelo monarca a partir das satisfações que

os padres, além dos governadores, davam ao rei a respeito de seus próprios trabalhos de evangelização ou de suas atividades comerciais:

O governador Thomé de Sousa me pediu um Padre para ir com certa gente que Vossa Alteza manda a descobrir ouro: eu lh'o prometi, porque também nos revela descobril-o para o thesouro de Jesus Christo Nosso Senhor, e ser cousa de que tanto proveito resultará à glória do mesmo Senhor e bem a todo o Reino e consolação a Vossa Alteza, e porque há muitas novas delle e parecem certas, e parece-me que irão. Seja isso também em ajuda para Vossa Alteza mandar Padres, porque qualquer que for fará muita falta no começado, si não vierem Padres para o sustentar, e por que por outra tenho dado mais larga conta, e com a vinda do Bispo, que esperamos, a quem tenho escripto, o mais aguardamos ser socorridos (NÓBREGA, 1985, p. 126-127).

Toda a riqueza obtida a partir das explorações seria bem aceita pelo reino. No entanto, Nóbrega, enquanto clérigo e membro da Companhia de Jesus, acreditava que o mais importante era conseguir aumentar os recursos que dariam condições para ampliar o número de gentios convertidos, promovendo, assim, a expansão da fé cristã nas colônias portuguesas, inclusive no Brasil, tal como previa o objetivo central do projeto colonizador que consta no documento do padre Nóbrega.

Adam Smith, o “pai” da economia política – desenvolvida em fins do século XVIII – considera a mineração uma atividade de risco pelas razões já apresentadas. O autor, cuja obra máxima era *A Riqueza das Nações* (1996), não podia entender o contexto histórico da descoberta de ouro no Brasil da mesma forma que Antonil, até porque ele não era clérigo. No entanto, as suas posições sobre essa prática econômica se identificam com a visão do padre em alguns aspectos, como veremos adiante.

o poder de Espanha e Portugal obtém parte de sua sustentação por meio dos impostos recolhidos de suas colônias [...] a soma gasta na recepção de um novo vice-rei do Peru muitas vezes é enorme. Esses cerimoniais não somente representam impostos reais pagos pelos colonizadores ricos nessas ocasiões especiais, como também servem para introduzir entre eles os hábitos da vaidade e

do desperdício, em todas as outras ocasiões. Eles não só constituem impostos ocasionais muito pesados, senão que também contribuem para estabelecer impostos perpétuos do mesmo tipo, ainda mais onerosos, os impostos ruinosos do luxo e da extravagância privados. [...] o governo eclesiástico é extremamente opressivo. [...] existe o dízimo, recolhido com o máximo rigor nas colônias de Espanha e Portugal. Além do mais, todas elas são oprimidas por um grupo numeroso de frades mendicantes, cuja atividade, não somente permitida como também consagrada pela religião, representa uma taxa altamente onerosa que as pessoas pobres, as quais se ensinam com grande zelo que é dever dar-lhes esmolas, constituindo gravíssimo pecado negar-lhes a caridade. Além de tudo isso, os representantes do clero, em todas essas colônias, são os maiores açambarcadores de terras (SMITH, 1996, p. 73).

Conforme Smith (1996), as colônias americanas, em especial o Brasil, foram o espaço em que o Estado junto à Igreja arquitetou um grandioso projeto mercantilista que as impedia de comercializar livremente com os outros países. Dessa forma, tanto a mineração como toda a atividade desenvolvida nelas estavam sujeitas a essas duas instituições, até porque os representantes do clero eram os maiores açambarcadores de terras.

Essa grande aliança entre Estado e Igreja no processo de colonização, segundo analisa Smith (1996), estava resultando em um ambiente de opressão política, econômica e religiosa. Assim sendo, conclui o autor, era necessário romper as amarras do sistema mercantilista que vigorava na política econômica interna e externa da maioria das nações européias.

A mentalidade mercantilista de Portugal do século XVII, de acordo com Hanson (1986, p. 125), era marcada pelo tom metalista: “Quando [a] circulação do dinheiro se faz no Reino, serve de alimentar o Reino; mas, quando sai do Reino, faz nele a mesma falta que o sangue quando sai do corpo humano”. A sociedade era vista, portanto, como um grande organismo cujas veias eram preenchidas por um tipo diferente de sangue, a saber, o dinheiro na forma de moeda.

Era essa a perspectiva que orientava a colonização portuguesa na América, a mesma que tinha o próprio Nóbrega a respeito das relações econômicas na Colônia. De acordo com

ele, a prosperidade que poderia advir de tais relações – no caso, o êxito da mineração – serviria a um propósito maior, o da salvação das almas, como evidencia esta carta dirigida ao rei: “releva descobri-lo [o ouro] para o thesouro de Jesus Christo, e ser cousa de que tanto proveito resultará à glória do mesmo Senhor” (NÓBREGA, 1985, p. 126).

É interessante chamar a atenção para o fundo moral e cultural que levou Smith a escrever o livro *Riqueza das Nações*:

A influência original e mais marcante sobre Smith foi a de seu mestre Hutcheson, herdeiro em linha direta de sucessão dos filósofos protestantes como Grotius e Pufendorf, da Filosofia do Direito Natural. [...] o jusnaturalismo pode ser definido como uma teologia racionalista que afirma existir uma ordem natural e harmônica do universo, de origem divina mas revelada pela razão, da qual se podem derivar princípios morais e de direito a partir da noção de que a ordem natural inclui normas éticas às quais a conduta individual e a legislação devem obedecer para o cumprimento da vontade divina. Entretanto, apesar de ser questionável que o traço unificador da concepção de mundo de Smith deriva da Filosofia do Direito Natural, ele veio a divergir das formulações mais ortodoxas do jusnaturalismo em dois importantes sentidos. Por um lado, influenciado diretamente por seu amigo Hume inspirado na ciência experimentalista inglesa e na obra de Montesquieu, Smith abandonou o método racionalista do jusnaturalismo tradicional por uma metodologia essencialmente empiricista, isto é, pela noção de que a ordem natural subjacente à organização do universo não podia ser apreendida aprioristicamente através apenas do raciocínio abstrato dedutivo, mas que sua revelação deveria proceder através da construção de ‘sistemas’ ou modelos baseados em princípios gerais obtidos por indução de observações empíricas, a partir dos quais a lógica dos fenômenos universais poderia ser casual ou racionalmente deduzida (SMITH, 1996, p. 14-15).

Smith, ao engendrar a noção de “sistema” para analisar os fenômenos econômicos, criou o terreno intelectual para que a economia fosse considerada uma ciência com leis objetivas e métodos apropriados de análise e que a distanciavam da concepção escolástica das relações econômicas. Ou seja, os estudos de Smith sobre as colônias, especialmente sobre a mineração, estavam imerso nas influências filosóficas e metodológicas, portanto, afastados daquela noção.

A forma como a exploração das minas estava sendo realizada no Brasil naquela época era vista por Smith como prejudicial, porque absorvia tanto o capital quanto o lucro empregado no negócio. Segundo analisa o autor, além da concentração de poder nas mãos de uma coroa ávida por metais (metalismo), o que aumentava o rigor da fiscalização e da cobrança de impostos, os religiosos também tomavam para si grande parte da riqueza colonial. Nesse contexto, a fé cristã serviria apenas para atender aos objetivos temporais dessas instituições.

Por isso essa relação entre o Estado e a Igreja não era benéfica na visão do economista, pois ela constituía-se em um grande monopólio. E o projeto de mineração empreendido por Portugal, conforme Smith, estava fadado ao fracasso econômico em função de sua orientação mercantilista.

O livro *A Riqueza das Nações* investiga a natureza e as causas que podem levar um país, ou um conjunto deles, a ter um nível mais elevado de prosperidade e, conseqüentemente, de bem-estar entre seus habitantes. É bom lembrar que o momento em que o autor vivia nas proximidades da cidade escocesa de Glasgow era de progresso material, o que teria contribuído diretamente para a elaboração de seus conceitos:

... dado o método essencialmente empirista de Smith, os traços essenciais de seu modelo – e ênfase no crescimento econômico como fenômeno a ser explicado e o crescimento de produtividade e acumulação de capital como suas causas finais – devem ser buscados nos fatos da história econômica da Inglaterra e da Baixa Escócia no século XVIII, onde o excelente desempenho da agricultura, a substancial melhoria do sistema de transporte e o grande crescimento da indústria têxtil rural, das manufaturas e do comércio propiciaram um progresso material sem precedentes. Glasgow, onde Smith passou a maior parte de sua vida adulta antes de iniciar a composição de sua grande obra, recebeu ainda o estímulo adicional da abertura dos mercados coloniais ingleses a mercadorias escocesas após a união da Escócia ao Governo de Westminster na primeira década do século, que transformou a região do estuário do Clyde no maior empório europeu de tabaco e proporcionou o desenvolvimento do núcleo da futura grande siderurgia escocesa e de inúmeras outras indústrias (SMITH, 1996, p. 17).

Smith não está preocupado em fazer um tratado sobre questões religiosas, como a força moral do cristianismo, por exemplo. Sua atenção está voltada para as condições institucionais que levam uma nação a atingir um nível de riqueza maior e a permanecer no caminho da prosperidade. Todo empecilho à liberdade econômica – fundamental para o desenvolvimento – deveria, de acordo com a sua teoria, ser eliminado, tal como fizeram os governos que adotaram uma política econômica mercantilista. A mineração no Brasil, portanto, foi alvo de suas críticas, porque era mais um exemplo de atividade comercial em cujo desenvolvimento o Estado se via no direito de interferir.

Em *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1982), Antonil realiza um verdadeiro levantamento do potencial produtivo da Colônia, destacando o açúcar, as minas, o tabaco e a criação de gado. Particularmente no caso da mineração, a sua abordagem ganha um tom mais pessimista:

Não há cousa tão boa que não possa ser ocasião de muitos males, por culpa de quem não usa bem dela. Até nas sagradas se cometem os maiores sacrilégios. Que maravilha, pois, que sendo o ouro tão fermoso e tão precioso metal, tão útil para o comércio humano e tão digno de se empregar nos vasos e ornamentos dos templos para o culto divino, seja pela insaciável cobiça dos homens contínuo instrumento e causa de muitos danos? (ANTONIL, 1982, p. 194).

Antonil se referia ao fato do ouro ser “bom” ou “mau”, dependendo de quem o explorasse: poderia ser utilizado de modo a gerar mais riqueza, ou ser transformado pela cobiça dos homens em algo pernicioso. Se, em meados do século XVI, o padre Manuel da Nóbrega reiterava a necessidade de explorar ouro nas terras da Colônia para maior glória de Deus, com a descoberta de uma grande quantidade de metais na virada do século XVII, as minas estavam contribuindo muito mais para aumentar a vaidade dos homens e corromper

os seus costumes. Dessa forma, a aplicação da justiça ficava comprometida em função da desordem do aparelho judiciário na região das minas e da ânsia do enriquecimento fácil:

Convidou a fama das minas tão abundantes do Brasil homens de toda casta e de todas as partes, uns de cabedal, e outros, vadios. Aos de cabedal, que tiraram muita quantidade dele nas catas, foi causa de se haverem com altivez e arrogância, de andarem sempre acompanhados de tropas de espingardeiros, de ânimo pronto para executarem qualquer violência, e de tomar sem temor algum da justiça grandes e estrondosas vinganças. [...] Os vadios que vão às minas para tirar ouro não dos ribeiros, mas dos canudos em que o ajuntam e guardam os que trabalham nas catas, usaram de traições lamentáveis e de mortes mais que cruéis, ficando estes crimes sem castigo, porque nas minas a justiça humana não teve ainda tribunal nem o respeito de que em outras partes goza, aonde há ministros de suposição, assistido de numeroso e só agora poderá esperar-se algum remédio, indo lá governador e ministros (ANTONIL, 1982, p. 194).

Um outro problema que surgiu depois do advento da mineração, além da falta de um controle mais efetivo da região das minas, foi o uso pouco produtivo que se fazia dos metais. Antonil critica o fato de toda aquela riqueza das minas ter sido desperdiçada na construção de grandes mansões, na realização de grandes festas e na compra de artigos supérfluos. Nesse sentido, acreditamos que a crítica de Antonil se aproxima um pouco daquela realizada por Smith sobre as desvantagens da mineração:

o irem às minas os melhores gêneros de tudo o que se pode desejar, foi causa que crescessem de tal sorte os preços de tudo o que se vende, que os senhores de engenho e os lavradores se achem grandemente empenhados e que por falta de negros não possam tratar do açúcar nem do tabaco, como faziam folgadoamente nos tempos passados, que eram as verdadeiras minas do Brasil e de Portugal. E o pior é que a maior parte do ouro que se tira das minas passa em pó e em moedas para os reinos estranhos e a menos é a que fica em Portugal e nas cidades do Brasil, salvo o que se gasta em cordões, arrecadas e outros brincos, dos quais se vêem hoje carregadas as mulatas de mau viver e as negras, muito mais que as senhoras (ANTONIL, 1982, p. 194-195).

Agora vejamos o que Adam Smith escreve sobre a mineração:

Os projetos de mineração, em vez de repor o capital neles empregado, juntamente com os lucros normais do capital, comumente absorvem tanto o capital como o lucro. Eis por que são os projetos aos quais, em comparação com todos os outros, um legislador prudente, que desejar aumentar o capital de sua nação, menos de veria escolher para conceder qualquer estímulo extraordinário ou para canalizar para eles uma parcela de capital superior àquela que espontaneamente neles se aplicaria. Tal é, na realidade, e confiança absurda que quase todas as pessoas têm em sua própria boa sorte que, onde quer que haja a mínima probabilidade de êxito, uma parcela excessivamente grande de capital tende a ser aplicada espontaneamente em tais projetos (SMITH, 1996, p. 63).

Segundo Antonil, a mineração tornava-se prejudicial ao reino, porque provocava um grande desperdício de recursos da Coroa, resultando em inflação dos preços dos escravos, do tabaco e do açúcar. Antonil acredita que essa prática econômica nas minas foi o principal causador da crise na agricultura colonial, sobretudo na cultura do açúcar, provocando, assim, uma corrida em direção às minas. Muitos senhores abandonaram seus engenhos e levaram seus escravos, capitais e instrumentos de trabalho para tentar a sorte explorando ouro. Porém, esse deslocamento era visto pelo padre como nocivo à economia colonial, pois fazia migrar para a região das minas os recursos que poderiam ser mais bem empregados no Nordeste açucareiro.

As informações fornecidas por Antonil a respeito dos males provocados à Colônia e ao reino de Portugal pela mineração encontram correspondência com a visão smithiana do livre mercado. Segundo o autor, o mais prudente seria permitir que os grupos interessados em explorar ouro e prata ou qualquer outro metal nas colônias tivessem a total liberdade de fazê-lo, desde que não fossem forçados por nenhuma política econômica de incentivo à mineração.

Em outras palavras, as forças do mercado deveriam atuar da forma mais livre possível na atividade mineradora, conferindo aos indivíduos liberdade para atenderem aos seus próprios interesses. Dessa forma, segundo Smith, o país não correria o risco de desviar

capital e pessoas de um setor da vida econômica para um outro cujas probabilidades de retorno eram muito incertas.

Observamos, portanto, que Smith não é contra a mineração, mas a uma determinada política de Estado de cunho mercantilista que forçava a aplicação de uma quantidade de capital significativa em um projeto de alto risco, tal como era o negócio das minas. A sua indignação é quanto ao mau emprego que se fazia do ouro e da prata extraídos e, também, quanto às consequências negativas que o surgimento da mineração trazia para a agricultura colonial.

Diferentemente de Adam Smith, não obstante, Antonil é favorável à política econômica da Coroa, tanto que o seu livro se constitui em um verdadeiro manual de como o monarca deveria empregar os seus recursos para obter melhores rendimentos da Colônia, e indicava até mesmo qual o melhor caminho para Portugal atingir a prosperidade naquela época – por isso a sua obra é repleta de detalhes meticulosos.

Chamou-nos a atenção o fato de Antonil e Smith ter algumas proximidades em suas argumentações no que se refere à mineração, ainda mais tendo em vista as suas diferentes áreas: um clérigo da Companhia de Jesus e um filósofo e economista escocês, que, com uma distância de quase cem anos, também publica uma obra sobre as riquezas da Colônia do início do século XVIII.

No que tange à mineração, portanto, acreditamos ter fornecido alguns elementos importantes para refletir sobre a preocupação que Antonil tinha com a questão da riqueza da Colônia e do reino de Portugal. O esforço desse padre no sentido de entender o funcionamento do sistema de exploração de metais no Brasil em sua complexidade é digno de nota, porque evidencia o comprometimento daquele religioso com os assuntos econômicos da Colônia.

Além disso, percebemos uma convergência de interesses na relação que se estabeleceu entre Igreja e Estado na colonização portuguesa, tendo os jesuítas assumido o importante papel de trabalhar pela expansão do cristianismo “para a maior glória de Jesus Cristo Nosso Senhor”, como afirmou o padre Manuel da Nóbrega.

A questão tratada a seguir, no entanto, não diz respeito, necessariamente, à abordagem econômica que Antonil fez da mineração, mas a outras razões que teriam levado o padre a considerar a atividade mineradora no interior do Brasil sob um ponto de vista negativo.

2.4. UMA CRÍTICA MORAL À MINERAÇÃO

No início deste capítulo, tínhamos nos perguntado qual razão teria levado um clérigo a realizar tantas críticas à mineração na Colônia. Para responder a essa questão, devemos considerar o peso que a moral cristã exercia nos padres.

Não podemos acreditar que todos os membros da Companhia de Jesus estivessem imunes às tentações mundanas. Antonil (1982, p. 194) critica, inclusive, o comportamento de alguns padres que se deixavam levar por uma vida licenciosa e cheia de pecados: “E até os bispos e os prelados de algumas religiões sentem sumamente o não se fazer conta alguma das censuras para reduzir aos seus bispados e conventos não poucos clérigos e religiosos, que escandalosamente por lá andam, ou apóstatas ou fugitivos”.

As críticas de Antonil às consequências econômicas negativas da atividade mineradora para a Colônia revelam, como já afirmamos, o seu espírito perspicaz de observador, ainda mais no que se refere à economia, haja vista a riqueza de detalhes contida na descrição de cada atividade econômica considerada. Isso pode ser observado no seguinte excerto em que o autor mostra à Coroa em quais regiões das minas o rendimento era maior:

Das Minas Gerais dos Cataguás as melhores e de maior rendimento foram, até agora, a do ribeiro do Ouro Preto, a do ribeirão de Nossa Senhora do Carmo e a do ribeiro de Bento Rodrigues, do qual, em pouco mais de cinco braças de terra, se tiraram cinco arrobas de ouro. Também o rio das Velhas é muito abundante de ouro, assim pelas margens como pelas ilhas que tem, e pela madre ou veio da água, e dele se tem tirado e se tira ainda, em quantidade abundante. Chamam os paulistas ribeiro de bom rendimento o que dá em cada bateada duas oitavas de ouro. Porém, assim como há bateadas de três, quatro, cinco, oito, dez, quinze, vinte e trinta oitavas e mais, e isto não poucas vezes sucedeu na do ribeirão, na do Ouro Preto, na de Bento Rodrigues e na do Rio das Velhas (ANTONIL, 1982, p. 166).

Temos, portanto, um esclarecimento a respeito das possibilidades de rendimento que um minerador poderia ter naquela região. Acreditamos que esse empenho em descrever com profundidade a atividade da mineração, assim como a da cultura da cana-de-açúcar, a do tabaco e a do gado, decorre de uma tentativa de mostrar à Coroa que aquela prática era, de fato, complexa.

E também, se o clérigo fazia isso, era porque queria mostrar a Portugal os rendimentos que se poderia ter na Colônia e aqueles que o próprio rei poderia obter a partir do investimento nela. Porém, a atenção não deveria ser dispensada à mineração, mas sim à agricultura, sendo a atividade açucareira o setor econômico que deveria receber primazia real, por ser o carro-chefe da economia colonial até meados do século XVII, conforme o autor.

Todavia, neste capítulo, ainda não trataremos da visão que Antonil constrói a respeito da importância da economia açucareira para a opulência da Colônia. Importa, neste momento, explicar as razões que teriam levado o padre a analisar com tanta propriedade as engrenagens da atividade mineradora, destacando a sua importância para o tesouro, ao mesmo tempo em que ele tece muitas críticas às consequências prejudiciais de seu próprio desenvolvimento no Brasil Colônia.

Deixemos claro que, além de afirmar que a mineração estava sendo ruim para a economia colonial, Antonil também condenava tal atividade por razões morais, as quais iremos privilegiar. Por isso é que devemos analisar o peso da moral cristã na conduta dos jesuítas.

Alguns padres, segundo Antonil, não tinham um comportamento cristão na Colônia. Se isso acontecia com os clérigos, o que se podia esperar dos demais colonos? A descoberta de ouro na região de Minas Gerais preocupou a Coroa portuguesa, despertando-lhe o temor de que aquela região se transformasse em um “valhacouto de criminosos”, conforme Boxer:

O perigo principal [...] era que as hordas de aventureiros que enxameavam agora nas regiões mineiras, levando ‘uma vida licencioza e nada cristã’, transformassem rapidamente aquele distrito num ‘valhacouto de criminosos, vagabundos e malfeitores’, que poderiam, facilmente, pôr em perigo todo o Brasil, se manifestassem a mesma propensão para amar a liberdade demonstrada pelos paulistas [os bandeirantes] (BOXER, 1999, p. 66).

O temor da Coroa se justifica, portanto, não apenas pelo fato de o ouro se constituir em um metal que naturalmente seduz e pode provocar guerras entre os homens, mas também pela possibilidade de os colonos recém-chegados seguir o mau exemplo dos paulistas. Esses indivíduos que formavam um grupo muito distinto do restante da Colônia, em virtude de seu comportamento relativamente autônomo em relação às autoridades

coloniais, poderiam contribuir negativamente para a formação daquela nova sociedade, ao agir com desrespeito à hierarquia e à ordem.

No entanto, se pensássemos assim, estaríamos incorrendo em um exagero, já que a corrida em direção ao ouro foi um fato e o controle sobre as minas não ficou a cabo dos paulistas, mas das autoridades portuguesas – embora a forte atração gerada pelas minas povoasse o imaginário dos habitantes da Colônia e também de Portugal.

Uma das preocupações de Antonil com relação a esse movimento em direção às minas foi quanto aos riscos que permeavam aquela nova formação social, haja vista a precariedade da aplicação das leis por parte das autoridades coloniais e, sobretudo, a dificuldade dos membros da Companhia de Jesus em fazer valer a lei de Deus.

A partir da leitura do texto de Antonil, ficamos com a impressão de que a própria integridade dos padres estava sendo desonrada por conta dos atrativos materiais daquela nova realidade que brotava no interior do Brasil. Tendo em vista isso, a questão que parece emergir em seu texto, no que tange à mineração, diz respeito à sobrevivência da Igreja em meio àquela desordem que estava se instaurando. Ou seja, além de contribuir para o agravamento da crise açucareira, a mineração na região Centro-Sul estava servindo, também, de alavanca para solapar determinadas bases morais defendidas pelos jesuítas, as quais, aliás, eram responsáveis por conferir a própria legitimidade de seu trabalho.

Diante de tais atribulações, o que deveria ser feito para manter a integridade dos padres e de seu trabalho, segundo as *Constituições da Companhia de Jesus* (1997), era fortalecer o clérigo diante “dos perigos do mundo”, isto é, investir em sua formação permanente:

Especialmente em nosso tempo, o apostolado adaptado às exigências atuais requer de nós um processo de formação permanente ou contínua; por isso o processo de formação nunca termina e a 'primeira' formação deve ser ordenada a esta formação contínua.

241. Todos, inclusive os formados, se esforcem por alimentar e renovar permanentemente a sua vida espiritual nas fontes que a Igreja e a Companhia nos oferecem (estudo bíblico, reflexão teológica, liturgia, Exercícios Espirituais, retiros, leitura espiritual etc.). Assim, com o passar dos anos e mesmo numa idade avançada, a própria vida espiritual se irá revitalizando sempre e a atividade apostólica poderá responder com mais eficácia às necessidades da Igreja e das humanidades (CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus, 1997, p. 311).

O progresso espiritual dependia da constância do jesuíta em seu apostolado: seja qual fosse a região, ele deveria cumprir com a missão maior, a saber, expandir a fé cristã. Mas Antonil percebeu as deficiências no cumprimento desta missão no interior do Brasil, principalmente com o surgimento da mineração.

Com o a frouxidão dos costumes – inclusive do clero – trazidos pelo bafejar do ouro, Antonil passou a se questionar sobre os próprios caminhos da conversão na Colônia. A crítica que ele fez ao tipo de sociedade em formação em Minas Gerais pode ser uma resposta às novas necessidades espirituais daquele momento, pois ele não desaprovava apenas o desperdício de recursos nas minas, mas também o de almas que ainda esperavam por salvação.

Toda a análise econômica que Antonil faz sobre a Colônia é endereçada à Coroa com o objetivo de convencê-la de que o Brasil era um território próspero. Ao fazer isso, acreditamos que o jesuíta pensava não só no fortalecimento de Portugal, mas também no da própria Companhia de Jesus, afinal, era o Estado que concedia uma série de isenções fiscais sobre diversas mercadorias e serviços aos jesuítas, além de privilégios na compra de terras na Colônia para o estabelecimento de suas igrejas, colégios e sedes administrativas.

Com efeito, se Portugal lucrasse com as relações comerciais nas terras brasileiras, a própria Ordem jesuítica sairia fortalecida, porque tenderia a haver uma permanência da

relação entre o Estado e a instituição, de modo que o trabalho missionário poderia ser favorecido.

Ao mostrar, portanto, a riqueza da Colônia à Coroa, Antonil faz uma espécie de apelo ao monarca para que se sensibilizasse com a situação das minas e com as consequências prejudiciais para a economia e para o trabalho da própria Companhia de Jesus, que consistia em salvar almas. Ao mesmo tempo, ele chama a atenção para a condição de abandono em que se encontrava a agricultura, sobretudo a cana-de-açúcar, em decorrência da atividade mineradora.

Assim sendo, a mensagem que Antonil parece passar é a de que era papel do rei evitar o crescimento de uma sociedade moralmente “doente” na região das minas. Para tanto, Portugal deveria investir na agricultura, priorizando a cultura da cana-de-açúcar para alcançar níveis mais elevados de opulência colonial.

Mas, para a maior glória de Deus, a política de apoio da Coroa à Companhia de Jesus no Brasil deveria continuar e, desta maneira, mais almas seriam trazidas para Cristo, continuando e aprimorando, assim, a grande obra espiritual iniciada pelos primeiros jesuítas, como Manuel da Nóbrega. Essa é a força espiritual que anima Antonil a escrever *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*.

CAPÍTULO III

A VISÃO DE ANTONIL SOBRE A AGRICULTURA COLONIAL

O nosso objetivo, neste capítulo, é investigar as razões que levaram Antonil a considerar a atividade açucareira mais importante do que a mineradora. Podemos perceber que o jesuíta, ao analisar a mineração em todas as suas características, assim como também faz com as outras atividades econômicas, ressalta os prejuízos econômicos que ela estava trazendo para a Colônia e para o reino de Portugal.

Além disso, ele destaca o estado de frouxidão moral presente na região das minas e os problemas que isso acarretava para a formação daquela sociedade, a saber: violência, prostituição, afastamento dos princípios cristãos entre outros. As críticas de Antonil justificam-se, portanto, pela sua percepção de que aquele meio social ia contra o propósito da Companhia de Jesus, o de formar uma sociedade cristã.

Por outro lado, temos a atividade açucareira, a qual satisfazia os objetivos da Ordem. Por exemplo, havia grandes plantações sob o controle de senhores – alguns engenhos também pertenciam à Companhia de Jesus – que, por meio de seu próprio exemplo de chefes patriarcais e servindo-se dos trabalhos catequéticos do capelão, poderiam educar mais escravos na religião católica.

Para analisar essa posição entre mineração e agricultura, cumpre destacar, em um primeiro momento, a importância que a questão da agricultura tem em seu livro, que dedica um terço de suas páginas ao trabalho nas lavouras de cana. É com admiração que Antonil descreve o trabalho nos engenhos:

Quem chamou às oficinas, em que se fabrica açúcar, engenho, acertou verdadeiramente no nome. Porque quer que as vê, e considera com a reflexão que merecem, é obrigado a confessar que são um dos principais partos e invenções do engenho humano, o qual, como pequena porção do Divino, sempre se mostra, no seu modo de obrar, admirável (ANTONIL, 1982, p. 69).

Silva, na introdução que faz à versão mais recente de *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*, de 2007, afirma que a obra do clérigo parece um tratado de economia agrícola:

Uma das primeiras reflexões que me sugeriu a leitura de **Cultura e Opulência do Brasil** foi a de que me encontrava perante uma obra profundamente original no contexto da literatura de língua portuguesa relativa ao Brasil. Com efeito, as obras escritas desde o fim do século XVI até ao fim do século XVII eram meramente descritivas ou narrativas, sendo ocasionais e superficiais as informações relativas à agricultura. Ora, na primeira parte da obra, Antonil escreveu um autêntico tratado de economia agrícola, aplicado em particular à cana-de-açúcar (ANTONIL, 2007, p. 35).

Além desta especificidade do livro, a autora enfatiza que ele se insere em uma tradição literária de tratados agrícolas que se inicia na Antiguidade:

pareceu-me identificar nesta obra a primeira, e provavelmente a única manifestação, na literatura de língua portuguesa, de uma tradição da literatura latina, que se encontra nas obras de Varrão (*Rerum rusticarum*) e Catão, o Antigo (*De re rústica*). No início do século XVII, na França, esta tradição tinha renascido graças a Oliver de Serres, no seu *Theâtre d'agriculture et mesnage dès champs* (1600), mantendo-se, durante todo este século e no século XVIII, nas várias edições desta obra, e nas obras publicadas com o título *Maison rustique* (ANTONIL, 2007, p. 35).

Para Marquese (2004), os tratados de agronomia que se desenvolveram na Europa dos séculos XV e XVI foram influenciados pelos antigos tratados gregos e romanos:

Theâtre d'agriculture fez parte de uma corrente renascentista de literatura agrária que apareceu em todos os países da Europa Ocidental a partir do século XVI [...] O elemento que conferiu unidade aos textos agrícolas europeus quincentistas e seiscentistas encontram-se na matriz intelectual dessa literatura, a saber, a grade

conceitual elaborada pelos tratados gregos sobre a oikonomia e pelos agrônomo romanos clássicos (MARQUESE, 2004, p. 20).

De acordo com Marquese, os textos sobre o governo dos escravos e sobre a produção colonial, os quais foram escritos por missionários europeus, teriam combinado a tradição greco-romana com a teoria bíblica das “obrigações recíprocas”:

Redigidos por missionários europeus, esses textos apresentam uma teoria do governo dos escravos que pode ser denominada como cristã não apenas por conta de seus autores (jesuítas, dominicanos e anglicanos), mas sobretudo devido às convenções intelectuais que foram empregadas (uma combinação do discurso clássico sobre oikonomia e agronomia com o discurso bíblico das obrigações recíprocas) e ao escopo de suas prescrições (busca da normatização do comportamento senhorial com base em preceitos cristãos) (MARQUESE, 2004, p. 23).

No caso de Antonil, suas preocupações moralistas com a mineração e com a agricultura têm suas bases, portanto, em uma longa tradição de escritos agronômicos que tinham como objetivo principal normatizar as relações entre os governantes e seus subordinados. Para Marquese, o fato de Antonil destacar com tanta ênfase a importância da agricultura para a Colônia e para o reino de Portugal poderia ser explicada, também, pela própria formação do jesuíta:

as fontes intelectuais clássicas a que recorreu Antonil (Aristóteles, Xenofonte, agrônomos romanos) eram imbuídas de uma perspectiva moralizante. Todas as relações dos senhores de engenho com as pessoas que gravitavam em torno deles deveriam ser fundadas em premissas morais (MARQUESE, 2004, p. 64).

Eram as premissas morais que orientavam a visão de Antonil sobre o mundo agrícola, sobretudo a lavoura açucareira. Se, por um lado, existia o objetivo maior de converter escravos para a religião católica, que era o grande propósito da Companhia; por

outro, havia a necessidade de moralizar as relações sociais entre senhores e escravos, algo que não poderia ser alcançado sem o outro objetivo.

Antonil considera a atividade nos engenhos como sendo de alta complexidade. Ao longo de seu livro, ele realiza um levantamento de todas as condições necessárias, que não eram poucas, para o funcionamento daquela “oficina”:

Servem ao senhor do engenho, em vários ofícios, além dos escravos de enxada e fouce que têm nas fazendas e na moenda, e fora os mulatos e mulatas, negros e negras de casa, ou ocupados em outras partes, barqueiros, canoeiros, calafates, carpinas, carreiros, oleiros, vaqueiros, pastores e pescadores. Tem mais, cada senhor destes, necessariamente, um mestre de açúcar, um banqueiro e um contrabandeiro, um purgador, um caixeiro no engenho e outro na cidade, feitores nos partidos e roças, um feitor-mor no engenho e outro na cidade, e para o espiritual um sacerdote seu capelão, e cada qual destes oficiais têm soldada (ANTONIL, 1982, p. 75).

O autor nos passa a impressão de que o engenho era uma verdadeira empresa, sendo o senhor o maior responsável por seu funcionamento. Essa figura adquire grande relevo na obra de Antonil, pois é ele quem deve fundar o engenho, provê-lo de escravos e trabalhadores livres, administrar com “modo e agência” todo o complexo produtivo e cuidar da escravaria, inclusive no aspecto espiritual, por meio da contratação de um padre, chamado de *capelão*. Sobre a importância que o clérigo confere ao senhor, temos que:

O ser senhor de engenho é um título a que muitos aspiram, porque traz consigo o ser servido, obedecido e respeitado por muitos. E se for, qual deve ser, homem de cabedal e governo, bem se pode estimar no Brasil o ser senhor de engenho, quanto proporcionadamente se estimam no Brasil muitos títulos entre os fidalgos do Reino. Porque engenhos há na Bahia que dão ao senhor quatro mil pães de açúcar e outros pouco menos, com cana obrigada à moenda, de cujo rendimento logra o engenho ao menos a metade, como de qualquer outra, que nele livremente se mói; e em algumas partes, ainda mais que a metade (ANTONIL, 1982, p. 75).

Chama a nossa atenção o fato de Antonil destacar as qualidades que um senhor de engenho deveria ter para se lançar no negócio: ser homem de cabedal e de governo significava ter dinheiro suficiente e capacidade para lidar com as adversidades que o próprio negócio trazia, como as secas, a fuga e a morte de escravos entre outros. Tal capacidade é reiterada pelo clérigo, ao afirmar que aquele que não considerasse os custos da construção e da manutenção de um engenho não deveria assumir a responsabilidade de fundá-lo, por correr o risco de ir à falência. Sobre os custos do negócio, Antonil cita:

Toda a escravaria (que nos maiores engenhos passo o número de cento e cinqüenta e duzentas peças, contando as dos partidos) quer mantimentos farda, medicamentos, enfermaria e enfermeiro; e, para isso, são necessárias roças de muitas mil covas de mandioca. Querem os barcos velame, cabos, cordas e breu. Querem as fornalhas, que por sete e oito meses ardem de dia e de noite, muita lenha; e, para isso, há mister dous barcos velejados para e buscar nos portos, indo atrás do outro sem parar, e muito dinheiro para a comprar; ou grandes matos com muitos carros e muitas juntas de bois para se trazer. Querem os canaviais também suas barcas, e carros com dobradas esquipações de bois, querem enxadas e fouces. Querem as serrarias machados e serras. Quer a moenda de toda a casta de paus de lei de sobressalente, e muitos quintais de aço e de ferro. Quer a carpintaria madeiras seletas e fortes para esteios, vigas, aspas e rodas; e pelo menos instrumentos mais usuais, a saber, serras, trados, verrumas, compassos, regras, escopros, enxós, goivas, machados, martelos, cantins e junteiras, pregos e plainas. Quer a fábrica do açúcar paróis e caldeiras, tachas e bacias e outros muitos instrumentos menores, todos de cobre, cujo preço passa de oito mil cruzados, ainda quando se vende não tão caro como nos anos presentes. São finalmente necessárias, além das sanzalas dos escravos, e além das moradas do capelão, feitores, mestre, purgador, banqueiro e caixeiro, uma capela decente com seus ornamentos e todo o aparelho do altar, e umas casas para o senhor de engenho, com o seu quarto separado para os hóspedes que, no Brasil, falto totalmente de estalagens, são contínuos; e o edifício do engenho, forte e espaçoso, com as mais oficinas e casa de purgar, caixaria, lambique e outras coisas que, por mais miúdas, aqui se escusa apontá-las (ANTONIL, 1982, p. 75-76).

Pelo que podemos perceber, o rol de materiais para se construir um engenho era grandioso, o que exigia competência do senhor de engenho para administrar toda aquela empresa. Segundo Antonil (1982, p. 76-77), se o “candidato” a esse posto não fosse homem de cabedal e de governo, haveria “confusão e ignomínia no título de senhor de engenho,

donde esperava acrescentamento de estimação e de crédito”. Diante da magnitude do trabalho e da responsabilidade que dele advinha, o autor afirma que os “aspirantes” a esse título preferiam, em alguns casos, serem simples lavradores:

O que tudo bem considerado, assim como obriga a uns homens de bastante cabedal e de bom juízo a quererem antes ser lavradores possantes de cana, com um ou dous partidos de mil pães de açúcar, com trinta ou quarenta escravos de enxada e fouce, do que ser senhores de engenho por poucos anos, com a lida e atenção que pede o governo de toda essa fábrica; assim, é para pasmar, como hoje se atrevem tantos a levantar engenhocas tanto que chgaram a ter algum número de escravos, e acharam quem lhes emprestasse alguma quantidade de dinheiro, para começar a tratar de uma obra que não são capazes por falta de governo e agência, e muito mais por ficarem logo na primeira safra tão empenhados com dívidas, que na segunda ou na terceira já se declaram perdidos; sendo juntamente causa que os que fiaram deles dando-lhes fazenda e dinheiro também quebrem e que outros zombem da sua mal fundada presunção, que tão depressa converteu em palha seca aquela primeira verduma de uma aparente mas enganosa esperança (ANTONIL, 1982, p. 76).

Nas partes de seu livro reservadas a análise da cultura da cana-de-açúcar, Antonil faz uma série de comentários a respeito das condições das terras mais adequadas para o cultivo, das melhores madeiras para a construção do engenho, dos tipos de cana e de outros aspectos relacionados mais propriamente à vida interna do engenho. Por meio desses comentários, percebemos que as argumentações do clérigo estão destinadas a um grupo específico de indivíduos, a saber, os senhores de engenho e todos aqueles que desejavam investir seus capitais na Colônia.

O caráter meticuloso que já vínhamos destacando em sua obra torna-se mais acentuado nas passagens sobre o açúcar. Isso porque o clérigo acompanhou de perto a produção e o ritmo de vida do engenho mais produtivo do Nordeste, o de Sergipe do Conde. A partir do conhecimento de seu funcionamento, o autor teve melhores condições de discorrer em detalhes sobre a sua estrutura.

Ao longo do texto, percebe-se que as considerações de Antonil assumem um caráter de recomendação, como revela a seguinte passagem:

se não tiver capacidade, modo e agência que se requer na boa disposição e governo de tudo, na eleição dos feitores e oficiais, na vossa 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 esperava acrescentamento de estimação e de crédito. [...] 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, tocas e matos; e em falta destes, comodidade para ter a 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 (ANTONIL, 1982, p. 76-77).

Além de ser bom administrador, outras recomendações são feitas aos senhores de engenho sobre os atributos morais e éticos necessários para serem bem sucedidos na atividade produtiva e para conferir maior legitimidade à sua posição social na Colônia. Antonil (1982, p. 79) lembra que “o ter muita fazenda cria, comumente, nos homens ricos e poderosos, desprezo da muita gente mais nobre; e por isso, Deus facilmente lha tira, para que não sirvam dela para crescer em soberba”. É por isso que ele recomenda que:

Nada, pois, tenha o senhor do engenho de altivo, nada de arrogante e soberbo, antes, seja muito afável com todos e olhe para os seus lavradores como para verdadeiros amigos, pois tais são na verdade, quando se desentranham para trazerem os seus partidos bem plantados e limpos, com grande emolumento do engenho, e dê-lhes todo o adjutório que puder com seus apertos, assim com a autoridade como com a fazenda. Nem ponham menor cuidado em ser muito justo e verdadeiro, quando chegar o tempo de moer a cana e de fazer encaixar os açúcares, porque não seria justiça tomar para si os dias de moer que deve dar aos lavradores por seu turno, ou dar a um mais dias que a outro, ou misturar o açúcar que se fez de um lavrador, com o da tarefa de outro, ou escolher para si o melhor e dar ao lavrador o somenos (ANTONIL, 1982, p. 79).

Apesar do peso do título de senhor de engenho, o indivíduo que o possuísse não deveria arvorar-se no direito de agir com arrogância. Pelo contrário, Antonil afirma que essa pessoa deveria ser humilde com todos os seus funcionários e com os demais dependentes, como os lavradores – eles tinham suas propriedades para plantar cana, mas, para moer, tinham que recorrer aos engenhos de outrem. Portanto, a grande responsabilidade do senhor de engenho era, dentre outras, a de manter o princípio da justiça nas relações econômicas.

A prudência de um senhor de engenho, também reiterada pelo clérigo, era outra capacidade que deveria orientá-lo na escolha mais adequada do seu quadro de funcionários:

Se em alguma cousa mais que em outra há de mostrar o senhor do engenho a sua capacidade e prudência, esta sem dúvida é a boa eleição das pessoas e oficiais que há de admitir ao seu serviço para o bom governo do engenho. Porque, sendo a eleição filha da prudência, com razão se arguirá de imprudente quem escolher pessoas ou de ruim vida, ou ineptas para o que hão de fazer. E claro está que uns com a ruim vida desagradarão a Deus e aos homens e serão causa de muitos e bem pesados desgostos e outros com a inaptidão causarão dano não ordinário à fazenda” (ANTONIL, 1982, p. 81).

Ou seja, se um senhor de engenho não fosse suficientemente sensato e humilde na seleção de seus empregados, qualidades importantes para oferecer ao engenho um nível de excelência econômico e moral, ele teria prejuízos em toda a sua atividade.

Antonil defende a atividade agrícola e apresenta uma série de recomendações, eivadas de um significado cristão, às quais os futuros senhores deveriam atender para serem considerados homens de moral elevada. A riqueza do senhor não deveria ser ostentada, aliás, nem era necessário ter capital suficiente, pois a preocupação com as questões do espírito é o que importava, e a noção de justiça é o que deveria permear o relacionamento entre senhores e lavradores para evitar exploração.

Tendo em vista esses preceitos cristãos em sua análise sobre o comportamento dos senhores de engenho na Colônia, podemos compreender a razão pela qual Antonil também almejava um nível moral elevado nas práticas econômicas. Para atingir esse nível, não obstante, o senhor também precisava cumprir outras exigências, como ser pontual e fiel aos compromissos firmados:

O crédito de um senhor de engenho funda-se na sua verdade, isto é, na pontualidade e fidelidade em guardar as promessas. E, assim como o hão de experimentar fiel os lavradores nos dias que se lhes devem dar para moer sua cana, e na repartição do açúcar que lhes cabe, os oficiais na paga das soldadas, os que são a lenha para as fornalhas, madeira para a moenda, tijolo e formas para a casa de purgar, tábuas para encaixar, bois e cavalos para a fábrica, assim também se há de acreditar com os mercadores e correspondentes na praça, que lhes deram dinheiro, para comparar peças, cobre, ferro, aço, enxárcias, breu, velas e outras fazendas filiadas. Porque, se ao tempo da frota não pagarem o que devem, não terão com que se aparelhem para a safra vindoura, nem se achará quem queira dar o seu dinheiro ou fazenda nas mãos de quem lha não há de pagar, ou tão tarde e com tanta dificuldade que se arrisque a quebrar (ANTONIL, 1982, p. 95-96).

Em razão de todas as recomendações que Antonil fornece aos senhores de engenho, a sua obra assume um caráter de grande manual, ou até mesmo de tratado sobre as possibilidades e os meios de investir na Colônia no início do século XVIII, tal como afirmam Silva e Marquese.

O público alvo do livro era aquele que tinha capital em Portugal ou no Brasil, e que desejava conseguir o almejado título de senhor de engenho. Para atrair esse leitor, Antonil, servindo-se dos conhecimentos práticos que acumulou em suas viagens pelos engenhos brasileiros, busca mostrar, com profundidade de detalhes, praticamente todas as peças daquela grande estrutura. Tal empenho também se justifica pelo interesse em deixar evidente para os habitantes de Portugal, e da Colônia também, que o território brasileiro era próspero tanto no aspecto material como no espiritual.

Dentre muitos aspectos, o autor faz referência à qualidade das terras e ao tempo adequado e necessário para prepará-las, plantar a cana, capinar as ervas daninhas e fazer a colheita. Também discorre sobre a quantidade de feixes de cana que cada escravo e carro de boi poderiam carregar em média. E descreve, por fim, a estrutura interna do engenho: o local de cada função, o ritmo de trabalho, as missas rezadas pelo o capelão, a maneira que o senhor deveria portar-se com sua família, com os hóspedes e com os escravos.

Todas as informações que ele traz à tona servem para retratar a realidade da Colônia naquela época. Contudo, em função da riqueza dos elementos apresentada pelo jesuíta em sua obra, tal realidade extrapola os aspectos propriamente econômicos, abrangendo a trama das relações sociais no que ela tem de mais universal. Dessa forma, o livro de Antonil nos permite estudar a formação da sociedade colonial, a partir de seu empenho em mostrar a potencialidade da Colônia em tornar-se rica, caso houvesse um maior investimento na agricultura, sobretudo na produção açucareira.

3.1 AS RAZÕES PARA INVESTIR NA AGRICULTURA

A partir da interpretação dos escritos de Antonil, é possível perceber as várias razões que levaram a Coroa a investir na agricultura. Primeiramente, devemos destacar a importância do trabalho missionário, já que o engenho era o lugar onde o autor acreditava que a obra missionária poderia ser realizada com excelência. De acordo com o autor, aquela fábrica, que mostrava o seu obrar “admirável”, poderia produzir muito mais que açúcar e

rendimentos para Portugal, por exemplo: gerar novos cristãos, os quais seriam os negros escravos dos engenhos.

Por isso o clérigo destaca o capelão como a primeira pessoa que deveria ser escolhida para trabalhar no engenho. A sua função, vivendo na propriedade, era proferir as missas, converter os escravos, corrigir os maus costumes deles, dos funcionários e da própria família do senhor. Inclusive, antes da colheita da cana ser iniciada e do engenho começar a funcionar, o capelão costumava realizar uma missa em que abençoava todo o trabalho. Assim sendo, a sua figura representava a esperança de uma colonização bem sucedida, isto é, aquela em que haveria respeito pelos princípios cristãos.

Por trás dessa preocupação com os bons costumes, Antonil nos revela uma outra referente às relações que a Coroa tinha com a Igreja. Tratava-se de relações de complementaridade, as quais passaram a ser reforçadas com a instituição do Padroado português concedido pelo papado. Nesse sentido, a Coroa ajudava a Igreja financeiramente, aumentando, inclusive, o seu poder de intervenção nas questões espirituais, como exposto no primeiro capítulo. Em troca desse favorecimento real, ela tornava-se patrona das missões católicas no além-mar.

A partir de 1650 aproximadamente, iniciou-se uma crise na cana-de-açúcar no Nordeste brasileiro, em virtude do aumento da produção de açúcar nas ilhas Antilhas, que contribuiu para a queda de seu preço no mercado internacional. Entretanto, a ameaça inicial da crise, que afetou o país, remonta ao período das invasões holandesas:

A ameaça inicial à economia do açúcar tinha partido dos Holandeses que se apoderaram de muitas das ricas plantações de Pernambuco após a sua ocupação do Recife em 1630. Além disso, os Holandeses tiveram muito êxito nos roubos feitos de carregamento de açúcar noutras capitanias brasileiras. Os ataques aos navios brasileiros em 1647 e 1648, foram tão importantes que se devem ter sido responsáveis pela perda de duzentos e quarenta e nove navios dos trezentos da

marinha mercante portuguesa. Se bem que estas perdas possam ser provavelmente exageradas, representaram o principal impulso para a fundação da Companhia do Brasil, em 1649 (HANSON, 1986, p. 238-239).

Uma crise açucareira significava para Antonil uma retração de recursos para a Companhia. Isso porque a Ordem tinha vários engenhos no Brasil e participava do processo produtivo, logo, estava inserida no contexto das relações econômicas internacionais. Assim, a consequência mais imediata disso seria, obviamente, a própria dificuldade financeira da Ordem, haja vista a iminência da restrição de subsídios e doações reais destinados à instituição: “São comuns as reclamações dos religiosos, alegando que os recursos obtidos com as safras não eram suficientes para o pagamento das despesas que os engenhos tinham nos [períodos anteriores]” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 292).

Embora Antonil não afirme claramente, podemos perceber, em seu discurso, um sentimento de temor quanto ao futuro da Companhia de Jesus no Brasil no caso da crise se agravar, afinal, o lugar privilegiado para realizar o trabalho apostólico era nas lavouras.

Portanto, o receio de Antonil não se justifica apenas pela diminuição de recursos que poderia trazer para a conservação do patrimônio jesuítico, mas, principalmente, pelos obstáculos que essa privação poderia trazer gerar para o prosseguimento de um projeto de evangelização, o qual se confundia com a própria expansão comercial portuguesa.

Ou seja, para que a moral cristã fosse realmente determinante nos caminhos da colonização, o Estado português, apesar da crise, deveria investir na agricultura. É aí que Antonil nos oferece a sua resposta, ao escrever o seu livro, no qual indica os passos que a Coroa deveria seguir para proteger e conservar o Brasil. E o fato de ter escrito tal obra é um forte indicativo de que ele acreditava que os favorecimentos reais destinados a Companhia

de Jesus deveriam ter continuidade, assim como o investimento agrícola deveria ser um meio para fortalecer o Estado, sobretudo a Companhia de Jesus.

Em *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1982), encontramos uma espécie de defesa de um tipo de política comercial favorável ao crescimento da Companhia não apenas em seu aspecto material, mas também no sentido da própria possibilidade de salvar mais almas. Uma vez dispondo de mais recursos, os padres teriam mais condições de manter seus engenhos funcionando e de ter os escravos sob o seu domínio, os quais trabalhariam para o engenho e para Deus como cristãos recém-convertidos. Este parece ser o espírito da obra do clérigo e o que mais o motiva enquanto soldado de Cristo.

O pragmatismo que os jesuítas desenvolveram na Colônia foi fundamental para a construção de suas bases materiais. E o que os levava a ter essa postura era justamente a força espiritual da doutrina, que justificava a sua ida para as terras desconhecidas com a incumbência de levar a palavra de Deus. Acreditamos que Antonil cumpriu a sua missão estudando a economia colonial e mostrando, ao final, para a Coroa, que o caminho da verdadeira riqueza era a agricultura, em vez da mineração. E ele fez isso em um momento de crise da economia açucareira e ascensão da mineração no interior do Brasil.

Os mecanismos da política comercial portuguesa poderiam salvar a Colônia daquela crise e fazer prosperar a relação entre o poder temporal e o espiritual, rumo à maior glória de Cristo. Além disso, junto com o objetivo principal de continuar o trabalho missionário, havia outro motivo que justificava o investimento da Coroa na agricultura, a saber: a importância que o engenho tinha para a organização social da Colônia, afinal, era na grande propriedade de cana-de-açúcar que o senhor vivia com sua família, seus funcionários, escravos, hóspedes entre outros.

Em um contexto que a mineração estava no início e a sociedade brasileira tinha núcleos urbanos ainda tímidos, destacava-se a estrutura social dos engenhos:

A nossa verdadeira formação social se processa [...] tendo a família rural ou semi-rural por unidade, quer através de gente casada vinda do reino, quer das famílias aqui constituídas pela união de colonos com mulheres caboclas ou com moças órfãs ou mesmo à-toa mandadas vir de Portugal pelos padres casamenteiros. Vivo e absorvente órgão da formação social brasileira, a família colonial reuniu, sobre a base econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo, uma variedade de funções sociais e econômicas. Inclusive [...] a do mando político: o oligarquismo ou nepotismo, que aqui madrugou, chocando-se ainda em meados do século XVI com o clericalismo dos padres da Companhia (FREYRE, 1998, p. 30).

As eventuais oposições que Antonil fez ao engenho diziam respeito ao comportamento pouco cristão dos senhores, dos seus funcionários e dos escravos, ou seja, não havia uma crítica àquela célula em que consistia todo o cosmo social da Colônia, pois, para o clérigo, a estrutura era exatamente daquele jeito. O que podia e precisava ser modificado era o comportamento do senhor, que deveria servir de exemplo de conduta cristã para o escravo, facilitando, assim, o trabalho dos jesuítas.

Isso porque Antonil vê o engenho como um lugar onde as relações sociais – não apenas aquelas entre senhor e escravo – deveriam ser controladas por princípios cristãos, até mesmo porque a formação social da Colônia estava sendo tecida naquele mundo dos engenhos. E Antonil parece ter percebido esse processo, pois discorre sobre as obrigações que cada funcionário do engenho deveria ter para tornar “admirável” aquela “fábrica”.

3.2. ENGENHO E MINERAÇÃO

Ao comparar a visão de Antonil sobre a atividade açucareira e a mineração, podemos concluir nosso entendimento sobre o caminho que o autor percorre para tentar justificar a obra da Companhia.

Como foi possível observar desde o começo deste trabalho, o envolvimento dos religiosos com os negócios da Colônia aconteceu em função de necessidades materiais como alimentação, vestuário, construção de casas, colégios, igrejas entre outros. Tendo em vista isso, não é surpresa saber que os padres se tornaram senhores de engenho e proprietários de outras terras para cultivo, como o tabaco.

A ajuda do Estado português aos inacianos foi fundamental para o crescimento da Ordem que, em meados do século XVII, já contava com um grande patrimônio na Colônia⁸. O envolvimento dos padres da Companhia de Jesus com os negócios coloniais se deu, sobretudo, na agricultura, onde os jesuítas exerciam a mesma função que a de um colono português, com a diferença que este não tinha a obrigação de pregar.

Com a crise do açúcar em meados do século XVII, os clérigos sentiram-se ameaçados. Mas esse receio não era apenas o de perder o patrimônio adquirido, mas também o de não conseguir levar adiante a sua missão de salvar almas em nome de Cristo por causa da crise econômica.

A defesa que Antonil faz do engenho e de toda a sua estrutura e funcionamento reside nesse temor de que o esforço missionário fosse obstado. A principal causa da crise,

⁸Sobre a quantidade de colégios, igrejas, propriedades e demais bens da Companhia, ver: ASSUNÇÃO, P. de. **Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos**. São Paulo: EDUSP, 2004.

na opinião do clérigo, não era o aumento da concorrência internacional, mas o advento da mineração e todos os desdobramentos negativos trazidos, o que estaria desestimulando a produção de açúcar.

Não é por acaso que Antonil chega a afirmar, como já citamos, que “nem há pessoa prudente que não confesse haver Deus permitido que se descubra nas minas tanto ouro para castigar com ele ao Brasil, assim como está castigando no mesmo tempo tão abundante de guerras, aos europeus com o ferro” (ANTONIL, 1982, p. 194).

Como analisamos no segundo capítulo, o advento da mineração na Colônia em fins do século XVII coincidiu com a crise verificada nas lavouras de cana. Dessa relação entre a emergência desta atividade e o decréscimo da outra, o clérigo conclui que a mineração é a principal causadora da crise açucareira, por estar drenando os recursos que poderiam ser utilizados na agricultura:

O irem, também às minas, os melhores gêneros de tudo o que se pode desejar, foi causa que crescessem de tal sorte os preços de tudo o que se vende, que os senhores de engenho e os lavradores se achem grandemente empenhados e que por falta de negros não possam tratar do açúcar nem do tabaco, como faziam folgadoamente em tempos passados, que eram as verdadeiras minas do Brasil e de Portugal (ANTONIL, 1982, p. 194).

As sociabilidades que existiam em uma fazenda de cana-de-açúcar ou de tabaco, por exemplo, levavam Antonil a pensar que a Companhia poderia se aproveitar delas para estimular um tipo de relação baseada na família patriarcal. O senhor representava a autoridade máxima dentro de casa e de sua propriedade, ou seja, era ele quem controlava a escravaria, os demais funcionários livres, o sistema de produção e a sua própria casa.

Na figura do senhor de engenho, portanto, sintetizam algumas das maiores responsabilidades necessárias para o bom andamento da vida colonial. Por exemplo, no

aspecto econômico, se ele fosse competente, como desejava Antonil, seus progressos trariam mais prosperidade à Colônia e, também, à Coroa portuguesa, pois os senhores pagavam tributos ao rei. Assim, a responsabilidade dos senhores era grande, e suas ações podiam ter efeitos positivos ou negativos nos rumos de Portugal.

Por isso é que a tarefa do senhor de engenho, visto como fidalgo no Brasil pelo próprio Antonil, era tão grande. Por um lado, ele teria que continuar a investir no seu setor para tornar Portugal um reino mais próspero, por outro, deveria ter uma família cujo exemplo de moralidade cristã ajudaria no trabalho de conversão dos clérigos na Colônia.

Se senhor de engenho era um título a que muitos aspiravam, segundo Antonil, sua reputação deveria ser pautada na honra e na virtude, isto é, ter como condutor de suas ações certos preceitos religiosos que eram pregados pelos padres. Mas essa responsabilidade que Antonil atribui ao senhor não se relaciona apenas à moral cristã, mas também a um conceito de honra e de fidalguia que era próprio daquela época.

Portanto, o investimento na agricultura era um dever cristão também para o senhor de engenho e para o proprietário das terras em que se plantava tabaco, e era uma obrigação moral ter, sob o seu domínio, escravos iniciados no cristianismo, antes pelo exemplo que pelas palavras⁹.

Sobre o investimento na agricultura, a primeira razão destacada por Antonil era a expansão da fé, depois, os lucros do reino de Portugal com o açúcar e o tabaco comprados e reexportados para outros países da Europa. Convém ressaltar os rendimentos que a Coroa

⁹Jorge Benci, jesuíta contemporâneo de Antonil, afirmava que os senhores e os escravos deveriam viver como se fossem membros de uma família cristã no engenho. Esta ideia e demais obrigações dos senhores para com seus escravos podem ser vistas no livro do autor: *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* (1977).

podia obter com a cobrança de impostos sobre esses produtos, bem como com as tarifas que os mercadores pagavam para introduzi-los em Portugal, a partir de Lisboa.

Ao se referir à mineração, no entanto, o tom do discurso é outro, pois, se a agricultura era uma atividade que poderia conferir mais moralidade e prosperidade à Colônia, a mineração era a sua antítese. Dentre as diversas justificativas para assim caracterizá-la, temos os aspectos morais, como a cobiça que tal atividade despertava nos homens da época, gerando muitas disputas violentas por terras. E tinha aqueles que, ao enriquecer ou conseguir um pouco de dinheiro em seu trabalho, logo gastavam o que havia arrecadado com festas de luxo, com construção de grandes mansões, por exemplo.

Silva identificou quais eram as preocupações que Antonil tinha em relação às minas:

Um capítulo mais extenso [de **Cultura e opulência do Brasil**] trata a técnica da extração do ouro, e outros dois do minério da prata, concluindo-se esta terceira parte, o que é muito significativo quanto às preocupações do autor, com reflexões relativas aos prejuízos de **ordem moral**, social e econômica que sofre o Brasil, por causa da descoberta das minas (ANTONIL, 2007, p. 37, grifo nosso).

Tudo aquilo que não era recomendado pela moral cristã era feito nas minas, assim como também ocorria nos engenhos e nas fazendas de tabaco. O problema, para o padre, é que o advento da mineração na região Centro-Oeste potencializou a cobiça e a luxúria das pessoas, pois a possibilidade de riqueza fácil estimulava o ânimo dos faiscadores, cujo objetivo era conseguir a maior quantidade de ouro no menor intervalo de tempo possível.

O modo como os homens da Colônia estavam dirigindo a mineração constitui-se o oposto do que o clérigo vislumbrava com a agricultura, especialmente com o engenho. A questão da violência, da falta de moralidade e da irracionalidade no uso do dinheiro

arrecadado – cujas aproximações já fizemos com Smith – criavam todo tipo de condições inapropriadas para a realização de uma obra colonizadora cujo cerne deveria ser a moral cristã. É por isso que a família patriarcal assume grande importância para o clérigo, pois é a partir dela que iriam se formar os futuros colonos.

Eis, portanto, o exemplo de um pensamento racional no discurso de um jesuíta que viveu em fins do século XVII e início do XVIII no Brasil. No entanto, como afirmamos, não se tratava de uma racionalidade iluminista, que contribuiu, inclusive, para o desenvolvimento da economia política com a sistematização do liberalismo econômico por Adam Smith. A razão de Antonil é a do Estado e da fé, a mesma que orienta os monarcas portugueses.

O pensamento mercantilista português se manifesta em Antonil de forma natural, já que ele era um homem de sua época. Se ele criticava o uso improdutivo da riqueza das minas, era porque ele acreditava que tal recurso poderia ser empregado no setor de uma forma mais proveitosa, ainda que ele estivesse em crise.

Contudo, não podemos enxergar Antonil como um portador de uma “moral burguesa” ou de uma racionalidade igualmente “burguesa”. É preciso entender o seu posicionamento como o de um homem e de um clérigo que estava envolvido em um amplo projeto de expansão de fé iniciado no Brasil, em 1549, com o apoio do Estado.

Devemos compreendê-lo, portanto, como um homem formado por uma cultura cristã que tinha como objetivo excelso a salvação das almas. Tendo em vista isso, a mineração era a antítese desse esforço missionário, em virtude dos vícios e da cobiça que ela provocava nos homens. Se Antonil demonstrou tal racionalidade em seu livro, foi porque as circunstâncias o impeliram a proceder assim, para a maior glória de Cristo.

CONCLUSÃO

Em todos os nossos capítulos, como o leitor pôde perceber, existe um eixo condutor em nossa análise, que é a força moral do cristianismo como decisiva para a formação de um conceito de realidade sobre a qual os jesuítas agiram.

É nesse contexto que Antonil, tomado como referência, assume uma grande importância, porque encontrou, diante das condições econômicas adversas da Colônia e do reino – a crise da produção açucareira em especial – um meio de justificar aquela realidade, legitimando, assim, o trabalho jesuítico. Além disso, ele destaca a figura do senhor de engenho, porque ele é quem tem o poder de tocar a produção, de empregar mais funcionários, de contribuir para a evangelização dos escravos com o exemplo de uma família cristã. Contudo, a força motriz é a moral cristã, é ela que torna os jesuítas imitadores de Cristo.

O período delimitado, que vai desde fins do século XVII até as primeiras duas décadas do seguinte, justifica-se por três razões fundamentais: a crise do açúcar, que se agrava a partir de 1670¹⁰; o advento da mineração no interior do Brasil, entre 1693 e 1695; e o fato de Antonil ter terminado o livro *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* em 1711. Trata-se, também, de um momento de mudanças econômicas e políticas no cenário internacional, devido à emergência de uma grande potência, a Inglaterra, e à decadência¹¹ do Império espanhol.

¹⁰Cf. HANSON, 1986.

¹¹Cf. FRANÇA, 1997.

O presente estudo se justifica pelo interesse em compreender em que medida as sanções religiosas influenciaram os caminhos da colonização portuguesa no Brasil e o que implica, em nosso entendimento, analisar as experiências jesuíticas nas terras brasileiras.

Para tanto, escolhemos a obra de Antonil para a nossa análise, por ter um conteúdo intrigante que, se não for estudado com o devido cuidado, pode levar o historiador a alguns equívocos. Um deles seria o de considerar que a preocupação principal do clérigo reside sobre o destino da produção colonial, resultando na afirmação de que a missão de evangelizar estaria servindo de pretexto para o aumento de bens da Companhia de Jesus.

Observados, porém, com mais atenção, seus escritos nos revelam um esforço de convencer o Estado a cuidar melhor da Colônia não apenas porque ela era uma fonte de renda para a metrópole e para a Companhia. Ele nos mostra implicitamente que, servindo-se da política comercial mercantilista da época, a Coroa poderia voltar a investir significativamente na agricultura, em detrimento da mineração, para auferir mais emolumentos e, assim, continuar mantendo uma política de favorecimentos reais aos jesuítas, para eles continuarem fazendo da América portuguesa uma nova sociedade cristã.

Ou seja, no contexto do mercantilismo europeu e da crise econômica da colonial, Antonil oferece uma solução econômica com bases cristãs. Foi movido pela obrigação de converter que o padre se viu na contingência de um outro dever, a saber: justificar, enquanto cristão, o mercantilismo na Colônia. Contudo, não se tratava de uma justificativa voltada para o mundo da mineração – que provocava desordem e vícios –, mas para o mundo da agricultura, por gerar mais lucros e, principalmente, por ser um ambiente mais favorável à evangelização e ao assentamento daquilo que poderíamos chamar de bons costumes.

Tendo em vista isso, o veio de informações em que se constitui o livro de Antonil, assim como o seu exemplo pragmático, torna-se útil, de alguma forma, para historiadores que desejem explorar a força das sanções religiosas católicas entre os jesuítas na formação da sociedade colonial.

FONTES

ANTONIL, A. J. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. São Paulo: Itatiaia, 1982.

_____. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**: introdução e notas por André Mansuy Diniz Silva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

NÓBREGA, M. da. **Cartas do Brasil**. São Paulo/Belo Horizonte: USP/ Itatiaia, 1985.

ANCHIETA, J. de. **Cartas do Brasil**. São Paulo/Belo Horizonte: USP/ Itatiaia, 1985.

BENCI, J. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**. São Paulo: Editora Grijalbo, 1977.

CAMINHA, P. V. de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**: o descobrimento do Brasil. Porto Alegre: LPM, 1985.

D. MANUEL. Carta ao Samorim de Calicute. In: AMADO, J.; FIGUEIREDO, L. C. (Org.). **Brasil 1500**: quarenta documentos. Brasília: Imprensa Oficial/UNB, 2001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, C. de. **Capítulos de História Colonial 1500-1800**. São Paulo: Publifolha, 2000.

ALBUQUERQUE, C. X.; MELLO, J. A.G. de. **Cartas de Duarte Coelho a El rei**. Recife: Imprensa Universitária, 1967.

AMADO, J.; FIGUEIREDO, L. C. (Org.). **Brasil 1500: quarenta documentos**. Brasília: Imprensa Oficial/UNB, 2001.

ASSUNÇÃO, P. **Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos**. São Paulo: EDUSP, 2004.

BÍBLIA. Português. **BÍBLIA SAGRADA**. São Paulo: Editora Ave Maria, 2000.

BOXER, C. **A idade de ouro do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **A Igreja e a expansão ibérica**. São Paulo: Edições 70, 1978.

_____. **O império marítimo português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1969.

CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS E NORMAS COMPLEMENTARES. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

COSTA, C. J. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império marítimo português**. 2004. 245f. Tese (Doutorado)-Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

FRANÇA, E. de O. **Portugal na época da restauração**. São Paulo: Hucitec, 1997.

FREYRE, G. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. 13. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1998.

FRITSCH, W. Apresentação da obra A riqueza das Nações. In: SMITH, A. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e causas**. Tradução Luiz João Braúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HANSON, C. A. **Economia e sociedade no Portugal barroco**. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1986.

HOLANDA, S. B. de. **Caminhos e fronteiras**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

KOSHIBA, L. **A honra e a cobiça**. 1988. Tese (Doutorado)-Programa de Pós Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

- LEITE, S. **História da Companhia de Jesus**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MARQUESE, R. de B. **Factores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas (1660-1860)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- MENEZES, S. L. A Coroa, o donatário e o jesuíta: a convergência dos distintos brasis nos primórdios da colonização portuguesa na América. In: MOREIRA, L.F.V. **Instituições, Fronteiras e políticas na História sul-americana**. Curitiba: Juruá Editora, 2007.
- NOVAIS, F. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1985.
- O'MALLEY, J. W. **Os primeiros jesuítas**. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS/Bauru, SP: Editora UNISINOS/EDUSC, 2004.
- PAIVA, J. M. de. **Colonização e catequese**. São Paulo: Arké, 2006.
- SMITH, A. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. Tradução Luiz João Braúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- TAUNAY, A. D. Antonil e sua obra. In: ANTONIL, A. J. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. São Paulo: Melhoramentos, 1982.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.