

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**  
**MESTRADO EM HISTÓRIA**

**JORGE BENCI E A MISSÃO: A RECONSTRUÇÃO DA TRAJETÓRIA DE UM  
JESUÍTA ITALIANO NA AMÉRICA PORTUGUESA**

**NATÁLIA DE ALMEIDA OLIVEIRA**

**RIO DE JANEIRO**

**2017**

**NATÁLIA DE ALMEIDA OLIVEIRA**

**JORGE BENCI E A MISSÃO: A RECONSTRUÇÃO DA TRAJETÓRIA DE UM  
JESUÍTA ITALIANO NA AMÉRICA PORTUGUESA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre em História.

**Orientador:** Prof. Dr<sup>o</sup>. Anderson José Machado de Oliveira.

**RIO DE JANEIRO**

**2017**

**NATÁLIA DE ALMEIDA OLIVEIRA**

**JORGE BENCI E A MISSÃO: A RECONSTRUÇÃO DA TRAJETÓRIA DE UM  
JESUÍTA ITALIANO NA AMÉRICA PORTUGUESA**

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr.º Anderson José Machado de Oliveira (Orientador)

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UNIRIO)

---

Prof. Dra. Jacqueline Hermann

Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS - UFRJ)

---

Prof. Dr.º Ronaldo Vainfas

Universidade Federal Fluminense (PPGH - UFF)

---

Prof. Dra. Cláudia Rodrigues (Suplente)

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UNIRIO)

Rio de Janeiro

2017

*Para três gerações de mulheres que moldaram e mudaram a minha vida:*

*Edith (in memoriam);*

*Eliana e Rebeca.*

*“Desconfiai do mais trivial, na aparência singelo.  
E examinai, sobretudo, o que parece habitual.  
Suplicamos expressamente: não aceiteis o que é de hábito como coisa natural, pois em tempo  
de desordem sangrenta, de confusão organizada, de arbitrariedade consciente, de  
humanidade desumanizada, nada deve parecer natural, **nada deve parecer impossível de  
mudar.**”*  
*(Bertolt Brecht)*

## AGRADECIMENTOS

O trabalho de pesquisa é um trabalho solitário. E por isso acredito que o historiador torne-se solitário, pois na ânsia de olhar o passado, de pensá-lo, ficamos muitas vezes presos a ele. Friederich Nietzsche, disse: *"Aquele que luta com monstros deve acautelar-se para não tornar-se também um monstro. Quando se olha muito tempo para dentro de um abismo, o abismo olha para dentro de você."* Durante muitos momentos desse turbilhão que é o mestrado, muitas vezes ficamos presos no abismo. Mas a verdade é que precisamos de luz, necessitamos de pequenos crepúsculos que trazem vida aos nossos monstros internos. E são a esses feixes de luz que agradeço.

Primeiramente agradeço à minha família, ao meu pai Paulo que, mesmo com as muitas querelas acerca dos rumos de vida que optei por tomar, faz tudo por mim. Além do financiamento de vida e de pesquisa, agradeço por, mesmo não concordando, sempre me apoiar. Por ser um exemplo de vida, de superação de obstáculos sociais para conseguir uma vida melhor. Sem você não estaria aqui. À minha mãe Eliana, um tanto quanto conservadora, mas companheira viveu a pesquisa diariamente comigo, conhece autores, sebos e livrarias. Esse trabalho é nosso, e não só meu, pois só cheguei aqui com sua amizade, dedicação e amor. Ao meu tio Dodo por existir e, mesmo não entendendo como alguém compra tantos livros, ser meu apoio. É mais que um tio, é um pai. Vocês são a base de tudo e o motivo pelo qual tudo se concretizou.

Agradeço também às tias Cândida e Guilhermina, à dinda Elizete, à Márcia minha tia de coração, à tia Lica e Marina. É preciso também lembrar daqueles que não estão mais entre nós, mas sem os quais, nada teria acontecido: às minhas avós Edith e Joaquina, e aos meus avôs Germano e Pedro, pensar em vocês *"é saber que em algum lugar, alguém zela por ti."*

À CAPES pelo financiamento dessa pesquisa. Ao PPGH - Unirio agradeço a acolhida de todos, há muitas pessoas especiais aqui. Mas nominalmente, agradeço ao professor Pedro Caldas pela solicitude de sempre me ajudar com dúvidas técnicas e por todas as conversas incentivadoras. À professora Cláudia Rodrigues por sempre apoiar e incentivar essa pesquisa. Agradeço também a Priscila Luvizoto, secretária da Pós, que responde a todas as dúvidas e aguenta os mil telefonemas para a pós.

Faltam-me palavras para agradecer ao professor Anderson Oliveira, sem a sua orientação eu não estaria aqui, e sem a sua força, seu apoio, não haveria nada. Sou grata por tudo, mais do que um orientador, você é um exemplo de ser humano, de intelectual, de uma luz que

brilha e brilhará a cada dia mais na academia e na vida. Obrigada por ter me aceitado, ter me aturado, ter me ensinado a ser mais calma, mais confiante. Por me exigir sempre mais, porque é no mais que eu consigo perceber o quanto cresci nesses dois anos. Por tudo, muito obrigada. Só cheguei aqui graças a você. Esse trabalho é seu também.

Agradeço todos os dias por ter conhecido o professor Marcos Guimarães Sanches muitos anos atrás, quando eu não sabia o que fazer, quando eu não sabia para onde ir, ele me acolheu, me ensinou a amar verdadeiramente a História e a pesquisa. Nunca vou esquecer tudo o que você fez por mim na UGF, todos os meus sonhos começaram ali, e só tomaram forma com a sua ajuda. Marcos, você acreditou em mim, quando nem eu acreditava. Obrigada, você mudou a minha vida. E até hoje sempre é uma luz em minha vida, prova disso, foi que me apresentou ao Anderson Oliveira.

Agradeço à professora Jacqueline Hermann, que muito me ajudou com leituras, debates e opiniões. Mas mais do que tudo isso, Jacqueline me ajudou como pessoa, sendo um exemplo de vida a ser seguido. Espero que continuemos a nos esbarrar sempre, sendo para debater Benci, Vieira e Bandarra, ou para tomar um café.

Agradeço ao professor Ronaldo Vainfas o aceite por estar em minha qualificação e em minha defesa. Mais do que a isso, preciso agradecer por ter sido o autor que me apresentou Benci. E não haveria dissertação sem o Benci, então muito obrigada.

Muitas pessoas que me ajudaram no decorrer dessa dissertação precisam ser citadas, o livreiro que se tornou amigo, Silvio Guimarães, aos funcionários do Real Gabinete Português de Leitura. Tenho uma grande dívida com os professores: Patrícia Faria, Marcia Amantino, Willian Martins e Ylann de Matos, que dividiram textos, documentos, e momentos ímpares de conversa que muito me ajudaram a pensar Jorge Benci. Agradeço também a Gustavo Velloso e Carlos Alberto Zeron da USP, que mesmo sem me conhecer pessoalmente, me ajudaram diretamente indicando textos e cedendo fontes.

Ganhei um amigo inesperado, Jorge Leão, nosso amor pelos jesuítas nos aproximou e nos tornou amigos de vida. Ao Jorge agradeço as conversas, a troca de material, e o mais importante, a amizade.

Uma pessoa me ajudou demais nessa dissertação, meu professor de Latim, Braulio Pereira. Braulio me auxiliou com aulas, traduções, revisões e resolveu uma infinidade imensa de dúvidas. Braulio, é imensurável a sua contribuição nesse trabalho. Conhecendo você, sei que você vai dizer, “mas eu estava fazendo o meu trabalho”. Mas saiba que você fez mais, muito mais. Obrigada.

Ao mesmo tempo em que a pesquisa te traz luz, e te leva a muitos lugares inesperados, ela cobra um preço, que é a ausência na vida de muitas pessoas. E eu sei que fui muito ausente-na vida de alguns amigos mais que especiais. Por isso aqui vai o agradecimento merecido a vocês.

A melhor amiga que a vida podia ter me dado, você me deu uma segunda família, onde me sinto em casa. Luciana, você é meu porto seguro. Você é a voz que eu ouço sempre que estou surtada. Nossas escolhas de vida diferentes, nossos sonhos são opostos, mas se completam na nossa amizade.

Carol, a amiga que a graduação me deu, e que quero levar para a vida. Nossa amizade vem lá dos tempos da UGF, passou pelo Arquivo do Tribunal Justiça, pela Mangueira e por Japeri. O amor à Colônia nos uniu, mas a amizade verdadeira fez com que permaneçamos, mesmo que distantes fisicamente, uma na vida da outra.

À Ingrid, obrigada por ser minha amiga desde o nascimento, por estar comigo desde sempre. É interessante pensar em amigos de infância, pois os laços que são criados geralmente passam pelas famílias, pelo bairro, mas aqueles que aguentam todo o tempo são os mais verdadeiros possíveis. Nos afastamos com o cotidiano e nos unimos novamente, somos tão diferentes e tão iguais. Eu te amo amiga, e você me ajudou muito nesses anos da dissertação. Você é minha amiga desde sempre, e quero que seja para sempre.

Luís Felipe, amigo, cunhado, compadre, obrigada por existir na minha vida, se teve algo que eu ganhei nas Ciências da Religião foi você, sua amizade, seu companheirismo, sua lealdade são a prova da pessoa excepcional que você é. E foi por você que conheci Renata, minha irmã separada pelo nascimento, minha parte perdida em Maricá, obrigada pela sua amizade, pelo seu carinho, por me fazer sentir tão amada. E eu tenho que agradecer a vocês pelo maior presente que ganhei: a Rebeca. Nunca me imaginei uma madrinha, não imaginava amar tanto uma criança quanto eu a, ela abriu meu coração de uma forma que eu não imaginava ser possível. Eu amo vocês.

Agradeço aos meus amigos do francês, Karla, Samira e Alfredo, vocês não sabem, mas o apoio de vocês muito me fez crescer como pessoa, e muito acalentou meu coração em dias de desespero. O melhor do francês são vocês. Obrigada.

A Sônia, que de aluna tornou-se colega de trabalho e amiga. Obrigada por existir na minha vida. E ao Timóteo, que de personal, tornou-se um ombro amigo, psicólogo. Meu muito obrigada.

O primeiro ano do mestrado é aquele que você conhece as pessoas, e eu conheci pessoas muito queridas. A volta da Urca para Botafogo tornou-se especial com vocês: Amanda Pascoal, Aryanne Faustina, Josena Ribeiro, Juliana Elinay, Flávio, Michelli, Thiago Nunes, Janilson, Amanda Cavalcanti e Jhan. Foram muitos risos, muitos momentos compartilhados, mesmo que não sigamos todos juntos, compartilhamos o início de uma jornada juntos, e foi muito bom.

E entre essas pessoas que conheci, eu criei amizades que quero levar para a vida inteira. À Juliana agradeço por sempre me transmitir paz e carinho. E mesmo você aí, em Cabo Frio, e eu aqui, sei que posso sempre contar contigo, e saiba que é recíproco. Josena, é difícil saber como agradecer a ti, temos altos e baixos, mas sinto que aquilo que nos uniu no início, ainda nos une hoje. Agradeço às inúmeras conversas sobre a vida, sobre a História, e a amizade.

Nesses dois anos nasceu um trio formado por mim, Aryanne e Amanda, e fazendo uma retrospectiva desses dois anos, eu vejo o quanto vocês são importantes e enxergo que vocês estão em todos os momentos ao meu lado, nos bons e nos ruins. Ary você chegou de mansinho e me conquistou, e hoje não imagino minha vida sem você nela, sua alegria, seu riso, seu sarcasmo, sua cumplicidade foram fundamentais para eu conseguir terminar essa dissertação, e escrevo isso com lágrimas nos olhos. Mais do que me ensinar “*a ler com os pés*”, você me ensinou que a amizade e amor surgem quando a gente menos espera.

Amanda, não há palavras para descrever o furacão que nossa amizade é, nós brigamos internamente, brigamos com os outros, mas nos defendemos com unhas e dentes, porque se mexer com uma, mexeu com a outra, e é na nossa cumplicidade que enxergamos o quão forte é o laço que nos une. Nossa relação é similar a uma relação de mãe e filha, que se alterna constantemente, mas na hora de ver quem fala mais alto, o que grita é amizade, é querer sempre o bem uma da outra.

Ary e Amanda, não há palavras para descrever o quanto vocês são importantes. Amanda, com a sua força, o seu gênio, contrabalança os meus ataques e vice versa. Ary, com o seu carinho, com as suas graças, me faz rir e esquecer os problemas. Nós três, sem percebermos, nos tornamos um trio unido por algo maior, o amor. E esse amor é tão grande, que nos permitiu dividir e formar uma nova família.

Agradeço também a Bruna Lana, a Cristiano Ferreira, Maíra Faciulli, e ao Yann Nunes, que de forma distintas somaram a minha pessoa e a esse trabalho.

Meu muito obrigada a todos aqui, vocês somaram a minha jornada, ao meu sonho.

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo reconstruir e analisar a trajetória do padre italiano Jorge Benci de Arimino no período de sua permanência na América Portuguesa, entre os anos de 1681 e 1706. Para tal análise, trabalharemos com os sermões de Benci, suas cartas e a correspondência de outros membros da Companhia de Jesus que lhe foram contemporâneos, a exemplo do Padre Antônio Vieira. Buscamos compreender algumas especificidades da atuação do jesuíta italiano e analisar suas contribuições na estruturação de um projeto de intervenção social católico formulado a partir das diretrizes da Reforma Tridentina. Argumentamos que esse projeto se insere na reflexão sobre os diferentes métodos missionários existentes dentro da Companhia de Jesus e os conflitos daí decorrentes. Benci esteve diretamente inserido na querela entre jesuítas italianos e portugueses no interior da província jesuíta no Brasil colonial. Esse debate foi significativo dentro da conjuntura da Época Moderna, pois permite melhor compreender as querelas em torno da escravidão indígena e da escravidão negra. Por outro lado, tais questões também permitem melhor dimensionar a complexidade das relações entre Igreja e monarquias católicas ao longo do período.

**Palavras Chave:** Jorge Benci; Trajetória; Missionaçãõ; Companhia de Jesus; Conflitos Internos.

## RESUMÉ

Cette dissertation a pour but reconstruire et analyser la trajectoire du Père italien Jorge Benci de Arimino dans la période de sa permanence dans l’Amérique Portugaise entre les années 1681 et 1706. Dans le cadre de l’analyse, on travaillera avec les sermons de Benci, ses lettres et l’échange de correspondance entre d’autres membres de la Compagnie de Jésus qui lui ont été contemporains, comme Père Antonio Vieira. On cherche la compréhension de quelques spécificités de la performance du jésuite italien et analyser ses contributions dans la structuration d’un projet d’intervention sociale catholique formulé à partir des directrices de la Réforme de Trente. On argumente que ce projet s’insère dans la réflexion sur les différentes méthodes missionnaires existantes dans la Compagnie de Jésus et les conflits ainsi conséquents. Benci a été directement inséré dans la querelle entre jésuites italiens et portugais à l’intérieur de la province jésuite dans le Brésil colonial. Ce débat-là a été significatif dans la conjoncture de l’Époque Moderne, car il permet de mieux comprendre les querelles autour de l’esclavage indigène et de l’esclavage noire. Par contre, ces questions permettent aussi de mieux dimensionner la complexité des relations entre l’Église et les monarchies catholiques pendant la période.

**Mots-clé:** Jorge Benci; Trajectoire; Missions Jésuites; Compagnie de Jésus ; Conflits Internes.

## ABSTRACT

The present dissertation has as its objective to rebuilt and analyse the trajectory of the italian priest Jorge Benci of Arimino in the period of his permanence in the Portuguese America between the years of 1681 and 1706. To make such analyses, we will work with Benci's sermon, his letters and the mail of other members of the Society of Jesus that were contemporary to him, such as Father Antônio Vieira. We search to comprehend some specificities on the italian jesuit acting and to analyse his contributions in the structuring of a catholic social intervention project formulated from the guidelines of the Tridentine Reform. We argument that this project is inserted in the reflexion about the different missionary methods that existed inside the Society of Jesus and the conflits that resulted. Benci was directly involved in the quarrel between italian and portuguese jesuits in the interior of jesuit province in Colonial Brazil. This debate was significative inside the conjuncture of Modern Era, because it allows to better comprehend the quarrels around indigenus slavery and black slavery. In other hand, such questions also allow to better dimense the complexity of the relation between the Church and the catholic monarchies over the period.

**Keywords:** Jorge Benci; Trajectory; Missionary; Society of Jesus; Internal conflits.

## SUMÁRIO

<b>Lista de Quadros</b> .....	16
<b>I-Introdução</b> .....	17
<b>Capítulo I - Edificar a Companhia de Jesus: De Loyola a Jorge Benci</b> .....	21
1.1. Inácio de Loyola e a fundação da Companhia de Jesus.....	21
1.2. Entender a missão: Formas e sentidos heterogêneos.....	37
1.3. A Glória de Deus chega à América Portuguesa.....	44
<b>Capítulo II - Reconstruir personagens, entender trajetórias</b> .....	51
2.1. Quem foi Jorge Benci de Arimino?.....	51
2.2. Um caminho metodológico.....	65
2.3. Aspectos de formação.....	74
2.3.1. A formação inaciana: A combinação entre o novo e o antigo.....	74
2.3.2. Aspectos de formação de um jesuíta italiano.....	78
2.4. Ser estrangeiro: O diferencial benciano.....	88
<b>Capítulo III- A companhia em conflito: Querelas internas e diferentes projetos de missão</b> .....	98
3.1. Diferentes projetos e conflitos na atuação da Companhia na América Portuguesa.....	98
3.2. A questão indígena em São Paulo.....	100
3.3. O conflito interno.....	110
3.4. O consenso sobre a escravidão negra.....	120
3.5. Da nacionalidade ao projeto de intervenção social.....	130
<b>Capítulo IV- O projeto benciano de conversão e intervenção social: Diferenciais interpretativos</b> .....	135
4.1. O sermão como instrumento de normatização: A criação do projeto de intervenção social.....	135
4.2. A devoção de Benci ao amor de Maria.....	139
4.3. O lava-pés como ato de amor maior de Jesus.....	148
4.4. A perfeição de um santo: São Felipe Neri.....	153
4.5. A Economia Cristã como coroamento da reflexão de Benci.....	160
<b>V- Conclusão</b> .....	167
<b>VI- Fontes</b> .....	170
<b>VII- Bibliografia</b> .....	175

<b>VIII- Anexos.....</b>	<b>193</b>
--------------------------	------------

## **LISTA DE QUADROS**

**Quadro 1:** Relação de contrários e favoráveis a Vieira, p. 133.

**Quadro 2:** Temáticas recorrentes nos textos de Benci, p. 165-166.

## I-INTRODUÇÃO

O tema dessa dissertação é a análise da trajetória do padre jesuíta italiano<sup>1</sup> Jorge Benci de Arimino. Este insere-se em uma conjuntura específica interna da Companhia de Jesus, que foram os debates acerca da escravidão indígena e negra no Brasil colonial. Partindo da noção moderna de missão, que visa buscar novos filhos para a cristandade, Benci atuou como um formulador de modelos de conduta para a sociedade colonial.

Imbuído do ideal de modelar corpos e mentes como objetivo da missão, enxergamos Benci a partir de sua singularidade, que se expressa na leitura por ele feita de um projeto maior que era a missão evangelizadora na época moderna. Entretanto, os dados acerca de Benci são escassos, pouco sabemos a respeito de sua vida, por isso, precisamos contrapô-lo com o contexto geral da época moderna e dos debates internos da Companhia de Jesus.

A reflexão acerca da singularidade de Benci nasceu da premissa de que o italiano se distinguia dos demais religiosos inseridos no denominado “*projeto escravista cristão*”<sup>2</sup>, que englobava, os jesuítas Benci, Antônio Vieira e Antonil, e o padre secular Manuel Ribeiro da Rocha. Esses religiosos realizavam um debate acerca da justificativa cristã sobre a escravidão negra.

As perspectivas traçadas pela historiografia até então sobre Benci foram unicamente pensadas sob a ótica do seu envolvimento nesse projeto discursivo dos religiosos, que buscavam normatizar a prática da escravidão negra, utilizando como base a obra *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*<sup>3</sup>. Foi pela Economia Cristã que passamos a refletir acerca da singularidade da narrativa benciana. Para a realização de tal reflexão, precisamos ir além, seguir os passos apontados pelos biógrafos da Companhia de Jesus e analisar as demais obras de Benci, que são cronologicamente, um sermão sobre Maria<sup>4</sup>, um

---

<sup>1</sup> Quando dizemos italiano, nos ferimos aos naturais da Península Itálica.

<sup>2</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão: Os Letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial*. Editora: Vozes. Coleção: História Brasileira 8. Petrópolis, 1986.

<sup>3</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Livro Brasileiro de 1700. Editora: Grijalbo. São Paulo, 1977.

<sup>4</sup> BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade. Sermão que pregou na Sé da Bahia o P. Jorge Benci da Companhia de Jesu*. Anno 1698. [Trigrama da Companhia]. Lisboa. Publicado om as licenças necessárias na Officina de Bernardo da Costa. 1699, 27 pp. Encontrado na Biblioteca Nacional de Portugal.

sermão sobre o ato de Jesus lavar os pés dos discípulos<sup>5</sup> e um panegírico sobre a vida de São Felipe Neri<sup>6</sup>.

Esses três sermões revelam importantes elementos da mentalidade do autor que nos permitem entender alguns aspectos da formação de Jorge Benci e o contexto maior em que ele estava inserido dentro da época moderna. Junto aos sermões, foi preciso contrapor as cartas que envolvem Jorge Benci, essas nos ajudaram a reconstruir a conjuntura interna da Companhia, os jogos de poder em que Benci estava envolvido, e neste momento, ficou claro que para pensar Benci, precisaríamos contrapô-lo a Antônio Vieira e a Antonil. Fato este que nos permitiu pensar a missão sob uma nova ótica, enxergando-a como algo mutável, adaptável, que carrega consigo múltiplas formas e discursos. Essa contraposição tornou-se necessária não só pela falta de material sobre Benci, mas pela necessidade de embasar que havia conflitos internos na Companhia de Jesus e que esses conflitos seriam nossa chave de leitura para melhor compreender a trajetória de Jorge Benci.

Esse conflito interno da Companhia de Jesus inicia-se com uma querela a respeito da prática e da justificativa da utilização da mão-de-obra indígena no colégio de São Paulo, questão que opôs Benci e Antonil a Antônio Vieira. O conflito alongou-se por anos, e trouxe à tona as múltiplas “facções” existentes entre os filhos de Loyola. Entretanto, é interessante salientar que, ao passo que houve um conflito sobre como tutelar o indígena, havia um consenso sobre a necessidade e justificativa da escravidão negra, debate do qual Benci, Antonil e Vieira também participaram.

O conflito interno foi a base da reconstrução da trajetória de Benci, tornando-se nosso objeto de pesquisa, e reforçando a convicção que um estudo sobre o jesuíta italiano poderia ajudar a uma melhor compreensão sobre os desdobramentos da missão na América portuguesa. Realizamos nosso trabalho com o objetivo de analisar a produção intelectual de Jorge Benci, associando-a à sua trajetória missionária, discutindo o discurso missionário de Jorge Benci enquanto um projeto de intervenção social, percebendo os diferentes sentidos de

---

<sup>5</sup> BENCI, Jorge. *Sermão do Mandato*, que pregou o padre Jorge Benci da Companhia de Jesu no Collegio da Bahia. Lisboa. Publicado com as licenças necessárias na Officina de Bernardo da Costa. 1701, 23pp. Encontrado na Biblioteca Nacional de Portugal.

<sup>6</sup> BENCI, Jorge. *Sermão de São Felipe Neri*. Pregado pelo padre da Companhia de Jesus, Jorge Benci, na Igreja da Madre do Oratório do Recife de Pernambuco, no ano de 1702. Publicado em Lisboa, na oficina de Antonio Pedrozo Galram, com as licenças necessárias no ano de 1702. 28pp. Encontrado na Biblioteca Nacional de Portugal.

missão, analisando as diferentes concepções missionárias de jesuítas italianos e portugueses no seio da Companhia de Jesus, compreendendo as diferenças entre a ação missionária diretamente associada ao papado e a política do Padroado Português.

Para alcançarmos nossos objetivos metodologicamente precisamos entender o papel das cartas jesuíticas e dos sermões como instrumentos do mundo moderno, ao mesmo tempo em que precisamos pensar os jogos de escalas entre o micro e o macro, pensando a perspectiva de reconstrução da trajetória de Benci, como uma trajetória missionária, que mesmo com sua singularidade, pertencia a um projeto normatizador da Igreja pós Trento, que buscava difundir a fé e modelar a Cristandade. E assim o diferencial italiano de Benci nos permitia “*interpretar as vicissitudes biográficas à luz de um contexto que as torne possíveis e, logo, normais*”.<sup>7</sup>

Sendo assim a análise da produção do discurso de Benci foi feita, pensando suas concepções e particularidades, enxergando o discurso como um ato de fala<sup>8</sup>, que intervinha diretamente na construção do seu projeto de intervenção social, que é marcado por um valor ideológico, que reflete um contexto de produção, nos permitindo “*considerar necessariamente essas intricações e reconstruir trajetórias complexas*”<sup>9</sup>. Ao nosso ver, a maior particularidade de Benci é a noção de se sentir estrangeiro, concepção esta não baseada em nacionalidade, mas sim enquanto um estranhamento da sociedade e da sua vivência no interior da ordem, mostrando o momento em que ele se sentia enfraquecido politicamente.

Em termos cronológicos, nossa análise privilegia a trajetória de Benci entre os anos de 1681, quando chega ao Brasil, sua permanência até o ano de 1706, e sua morte em Lisboa no ano de 1708.

Essa dissertação foi estruturada em quatro capítulos. O capítulo I é mais geral, analisa a edificação da Companhia de Jesus, iniciada com Loyola e com os primeiros jesuítas, pensando como a ordem foi planejada e construída, analisando, destacando os diversos sentidos assumidos pelo ideal de missão, apontando assim as suas formas, e seu caráter heterogêneo. É partindo desta leitura que procuramos analisar a chegada da Companhia à

---

<sup>7</sup> LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Organizadoras). *Usos e Abusos da História Oral*. 8ª Edição. Editora: Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 2006. p. 176.

<sup>8</sup> HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias- As bem-aventuranças da inferioridade na sociedade de Antigo Regime*. Editora: Annablue. São Paulo, 2010.

<sup>9</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Coleção: Memória e Sociedade. Editora: Difel. 2ª Edição. Portugal, 2002. p. 136.

América Portuguesa, como esta se estabeleceu, e como a missão foi gestada nas terras de além mar.

O capítulo II tem como premissa compreender a trajetória do padre Jorge Benci na América portuguesa. Partimos, inicialmente, de algumas análises já realizadas pela historiografia. Em seguida nos detemos na correspondência relativa ao contexto da presença de Benci na província jesuíta do Brasil, que, em alguns aspectos, permite visualizar o seu papel no conflito interno da Ordem, criando assim um caminho metodológico para esta análise. Fato este que nos levou a refletir sobre alguns aspectos que marcaram a formação inaciana na época moderna. Fechando esse capítulo trabalhamos a hipótese do diferencial benciano, que seria a sua percepção pessoal como estrangeiro, que definia seu lugar social e seu projeto de intervenção social.

O capítulo III é centrado nos conflitos internos, isto é, nos diferentes projetos missionários presentes dentro da Companhia de Jesus no mundo português. Apresentando o debate acerca da questão indígena no colégio de São Paulo, que foi o principal motivo que levou ao conflito interno e ao cisma entre os portugueses e italianos, pontuamos que essa diferença não estava circunscrita às nacionalidades, e que estas tinham uma aceção típica do Antigo Regime, envolvendo conjunturas políticas específicas que diziam respeito às concepções muitas vezes locais de estruturação do poder. E por fim, enfatizamos que se houve divergências internas sobre os indígenas, havia um consenso sobre como deveria ser debatida e refletida a escravidão dos negros africanos.

No último capítulo discutimos a leitura feita por Benci do projeto de conversão e de intervenção social, que utilizava o sermão como um elemento normatizador. Analisamos três sermões pouco conhecidos de Benci, pensando os aspectos devocionais presentes nesses: a soledade de Maria, o ato do lava-pés de Cristo e a apologia a São Felipe Neri. Por fim, retornamos à Economia Cristã, que a nosso ver é o coroamento das reflexões de Benci, onde tudo que ele afirma em seus sermões está normatizado, visando o projeto de conversão dos africanos.

## **CAPÍTULO I- EDIFICAR A COMPANHIA DE JESUS: DE LOYOLA A JORGE BENCI**

### **1.1.INÁCIO DE LOYOLA E A FUNDAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS**

Antes de olharmos para as bases da criação e fundação da Companhia de Jesus temos de olhar para o homem responsável por tal criação, Inácio de Loyola. Figura histórica bastante controversa, Loyola carrega um misto de interpretações e, independentemente de qualquer adjetivação, para entendermos a história da Companhia de Jesus é preciso que voltemos o nosso olhar para sua figura.

Loyola foi o último dos filhos de uma família de origem nobre, seu nome de batismo era Inigo Lopez de Loyola, nascido em 1491, no castelo de sua família no nordeste da Espanha, em um território basco. O jovem Inigo recebeu educação acadêmica e cavalheiresca, e aos treze anos, em 1504, foi enviado por sua família à casa de João Velázquez de Cuéllar, que era tesoureiro do Rei Ferdinando de Aragão. Na casa de Cuéllar aprendeu boas maneiras e habilidades de cortesão. Ressaltamos que a vida de Loyola não foi, inicialmente, marcada por atos de “santidade”. Tanto em leituras pró e anti-jesuíticas, encontramos relatos de um jovem que se relacionou com mulheres e que tinha uma vida “mundana”, deixando claro que a experiência religiosa que o levou a criar a Companhia de Jesus ocorreu posteriormente.

Inácio de Loyola entrou no serviço militar no ano de 1517. Durante a batalha de Pamplona, em 1521<sup>10</sup>, Loyola foi gravemente ferido por uma bala de canhão que explodiu e machucou suas pernas, fragmentando a direita e deixando a esquerda debilitada. Em função de sua ferida, Inigo passou por várias operações, que não o livraram de ficar coxo, deste modo, voltando para a casa de sua família.

Segundo John W. O'Malley<sup>11</sup>, no período de sua recuperação Inigo buscou ler contos cavalheirescos, como não os encontrou, passou a ler livros de cunho religioso como a *Fábula Dourada*, de Jacopo da Voragine, e a *Vida de Cristo* de Ludolfo da Saxônia. Inspirado por essas leituras passou a especular sobre os rumos que sua vida deveria tomar. Continuaría no mesmo caminho que vinha seguindo, mesmo com o problema na perna? Ou mudaria a sua vida, seguindo os exemplos dos religiosos? Inspiravam-lhe, em especial, os ensinamentos de

---

<sup>10</sup> Francisco I era rei da França, e em 1521 envolveu-se em uma longa batalha com Carlos de Habsburgo, rei de Espanha. Com a entrada das tropas francesas, Inigo estava em combate, que gerou o seu ferimento.

<sup>11</sup> O'MALLEY, John W. *Os primeiros Jesuítas*. Editora: Unisinos/EDUSC. São Paulo, 2002.

São Domingos e de São Francisco de Assis, e assim ao comparar as duas fases de sua vida, antes e após o acidente:

Descobriu que, quando se demorava na primeira alternativa, sentia-se mais tarde seco e agitado em espírito, enquanto que, ao demorar-se na segunda alternativa, sentia serenidade e conforto. Assim, consultando sua experiência interior, gradualmente chegou à conclusão de que *Deus estava lhe falando por meio dela e resolveu começar uma vida inteiramente nova*. O processo pelo qual chegou a essa decisão tornou-se uma característica da maneira como ele continuaria a governar a si mesmo e tornou-se também um paradigma que ensinaria aos outros.<sup>12</sup>

Após a escolha de seguir uma vida religiosa Inigo planejou uma peregrinação para Jerusalém, indo inicialmente para o monastério beneditino de Montserrat, na Catalunha, e após uma vigília diante da estátua de Nossa Senhora Negra, abandonou definitivamente suas armas e suas antigas vestes, substituindo-as por uma roupa de mendigo e pelo bastão de peregrino. Ali Inigo iniciou sua ação religiosa, alterando a prática religiosa do monastério, que era de exigir que os noviços passassem dez dias preparando sua confissão, modificando essa prática para três dias, anotando seus próprios pecados para realizar a confissão.

A peregrinação a Jerusalém era sua meta, mas esta teve que se adaptar a algumas dificuldades no percurso como um surto de peste, que fez com que o futuro fundador da Companhia de Jesus passasse mais de um ano em Manresa. Foi nesta cidade, nos arredores de Barcelona, que ele descobriu o livro a *Imitação de Cristo*, obra que seguiu durante toda a sua vida e que teve papel fundamental em seus escritos e teorias. Foi neste tempo, de profunda mudança e reflexão, que iniciou um processo intenso de oração, abstinência e de autoflagelação. Com isso, suas dúvidas a respeito dos sacramentos e de sua própria vida foram testadas, buscando para isso a ajuda de sacerdotes com o propósito de encontrar um suporte para suas indagações.

Segundo sua autobiografia<sup>13</sup>, foi em si mesmo que encontrou o meio termo que buscava e sua paz interior. Nesse contexto nasce o que seria o embrião dos Exercícios Espirituais<sup>14</sup>, os quais foram escritos ao longo de 20 anos, até estarem finalmente prontos. Para Maria de Deus Beites Manso, os exercícios espirituais, seriam uma metodologia e um modo para a experiência religiosa, “*contam com uma série de ensinamentos práticos que instruíam o*

---

<sup>12</sup> Idem, p. 46, 47. Grifos nossos.

<sup>13</sup> LOYOLA, *Inácio de. Autobiografia de Santo Inácio de Loyola*. Editora: Editorial AO. Braga, 2015.

<sup>14</sup> Utilizamos aqui a seguinte versão dos Exercícios Espirituais. LOYOLA, *Inácio de. Escritos de Santo Inácio – Exercícios Espirituais*. 8º Edição. Edições Loyola. São Paulo, 2015.

*emprego dos cinco sentidos aliados a razão para se tentar encontrar Deus*".<sup>15</sup> Os exercícios serviam como guia espiritual coletivo e individual, tendo sido sua prática rapidamente difundida.

Loyola chegou à Terra Santa, vindo de Veneza, em 1523, visitou os lugares santos e sabendo que os franciscanos eram os responsáveis por cuidar dos peregrinos deixou claro o desejo de ali permanecer pelo resto de sua vida. Ao saber que não era possível tal intento, e após ser ameaçado de excomunhão por não aceitar retirar-se, obedeceu e decidiu voltar a Europa. Aprofundou-se nos estudos, entendendo que, para realizar seu plano de cura das almas<sup>16</sup>, era preciso maior erudição e entendimento da doutrina. Sendo assim, já em 1524, ele estava estudando gramática latina em Barcelona, e quando não estudava, mendigava para sobreviver, repartindo à noite o que havia ganho. Em 1526 sentiu-se pronto para assistir aulas na Universidade de Alcalá, ainda como peregrino e mendigando, e passou a utilizar os Exercícios Espirituais como prática de catequese, criando um grupo de seguidores que se vestiam do mesmo modo.

Essa prática levou Loyola e seus seguidores a chamarem a atenção das autoridades, pois eram confundidos com os alumbrados<sup>17</sup>, e com isso Inigo passou 42 dias preso na Inquisição de Toledo. Mesmo sendo absolvido, ele e seus seguidores foram obrigados a se vestir como os demais estudantes, e só poderiam falar em público após 4 anos de estudos. Com isso, Loyola e 4 seguidores seguiram o conselho de amigos próximos e decidiram ir para a Universidade de Salamanca, chegando lá em 1527, mas logo ao chegarem um dominicano suspeitou de suas crenças, pois acreditava que ele e os seus seguiam as noções de Erasmo. Absolvido mais uma vez das acusações, a experiência em Salamanca chegou ao fim e, mesmo após o veredito de sua inocência, Inigo decidiu ir para Paris.

---

<sup>15</sup> MANSO, Maria de Deus Bentes. *História da Companhia de Jesus em Portugal – Uma obra pioneira e indispensável para a compreensão da importância dos jesuítas na História de Portugal e do mundo*. Editora: Parsifal. Lisboa, 2016. p. 23.

<sup>16</sup> Entendendo que esse significado ainda não é o que compreendemos após a fundação da Companhia de Jesus.

<sup>17</sup> Alumbrados seriam uma linha de espiritualidade derivada do misticismo castelhano do início do século XVI. Foi considerada, pelas autoridades eclesiásticas, uma seita mística, herética, ligada ao protestantismo. Loyola e seus seguidores vestiam-se como os alumbrados.

Para maiores detalhes sobre os alumbrados: DIAS, José Sebastião Silva. *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*. Editora: Imprensa da Universidade. Coimbra, 1960. Obra em 2 volumes. RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos: Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII)*. Dissertação de Doutorado em História da Época Moderna, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2009.

Loyola chegou a Paris em 1528 sozinho, e lá, em 1535, conseguiu o grau de Mestre em Artes. Sua biografia é escassa sobre esse tempo, apenas aponta que ele forma um novo grupo no qual estavam o francês Pedro Fabre, os espanhóis Diego Laínez, Francisco Xavier, Alfonso Salmerón e Nicolau de Bobadilla, e o português Simão Rodrigues. Planejava retornar a Jerusalém com o propósito de ajudar a salvar almas, e se isso não fosse possível, almejava ir a Roma oferecer seus serviços ao Papa, juntamente com os seus seguidores. Todos uniram-se e professaram uma vida de celibato e pobreza, realizando os exercícios espirituais orientados por Loyola. Entretanto, apontamos que mesmo com desejo de ir a Jerusalém converter os muçumanos, o grupo formado por estes sete homens não era homogêneo, já que havia neste momento diferentes opiniões sobre qual missão realizar, e segundo Jean Lacouture, houve uma longa discussão, na qual:

Alguns deles queriam destacar que os objetivos do grupo consistiam em “levar a verdade aos infiéis” e precisamente à Terra Santa, evocando o espírito, senão os métodos, das cruzadas. Outros, sem questionar a peregrinação a Jerusalém, colocavam a questão de modo mais universal – desde já na perspectiva que virá ser aquela da companhia nos séculos futuros, a do mundo.<sup>18</sup>

Afirmamos que aqui nascia o germe da Companhia de Jesus. Foi nesse momento e com esse grupo que Loyola optou por seguir a voz interior da missão, ainda que não tivesse consciência plena de que rumos tomar, ou do que fazer. Antes da ida para Jerusalém, mais três pessoas uniram-se à jornada, os franceses Cláudio Jay, Paschase Broet e João Codure, estes foram recrutados e fizeram os exercícios com Pedro Fabre.

Loyola e seus seguidores agarraram-se a um ideal de vida apostólica, de uma missão itinerante, seguindo o exemplo de vida de Cristo. E, com Inácio, o embrião da Companhia de Jesus já contava com 11 pessoas, que chegaram a Veneza em 1537. Loyola já estava lá, havia ido antes ainda em 1535, e por ele mais uma pessoa uniu-se ao séquito, Diego Hoces. Foi nesse período que se iniciou o confronto entre Loyola e o Cardeal Giampietro Carafa, que futuramente seria Papa, com o nome de Paulo IV. No tempo que ficou em Veneza o grupo ajudava em hospitais e guiava algumas pessoas nos Exercícios. E assim ficaram trabalhando até que foram a Roma pedir ao Papa Paulo III a benção para irem a Jerusalém. Inácio não foi com eles, pois não era bem visto por pessoas influentes na corte Papal, e, para surpresa dos próprios, foram convidados para realizarem uma disputa teológica, em consequência

---

<sup>18</sup> LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas, v. 1: Os Conquistadores*. Editora: LPM. Porto Alegre, 1994. p. 82-83.

ganharam o aval do Papa para a viagem, além de fundos para a mesma e Loyola e mais cinco deles foram ordenados sacerdotes. Viajaram separados para Veneza novamente e, em função do inverno e de problemas políticos que impossibilitavam a ida a Jerusalém, se dividiram e continuaram a pregar;

Antes disso, determinaram que para qualquer pessoa que lhes perguntasse quem eles eram seria respondido que eram da “*Companhia de Jesus*” (*Compagnia di Gesù*), visto que não tinham outro superior senão Jesus. A palavra italiana *compagnia* naquele contexto significava nada mais do que uma associação e estava amplamente em uso na Itália, ao mesmo tempo para designar várias espécies de confraternidades religiosas ou irmandades. O equivalente em latim era *societas* – daí Companhia de Jesus. Não há razão para acreditar que, para os companheiros desse período, *compagnia* tivesse qualquer conotação militar. [...] A palavra foi escolhida, talvez, não por muito mais do que um termo de conveniência, porque de fato não estavam prontos para se designar como membros de uma ordem religiosa.<sup>19</sup>

Ao se dispersarem, os 10<sup>20</sup> almejavam ir para locais onde pudessem encontrar mais companheiros para o projeto. Pelas dificuldades para irem a Jerusalém, Inácio, Favre e Laínez decidiram ir para Roma e se colocarem à disposição do Papa. O fato de usarem um nome para a sua organização e almejamem mais adeptos nos aponta que neste momento o germe da Companhia de Jesus começava a ser efetivamente plantado. Mas na estada em Roma novamente são acusados de serem alumbrados e, em 1538, provada a sua inocência e de seus companheiros, Inácio decidiu que ficaria em Roma, e com isso, era necessário decidir o futuro de sua jornada, fato que deu origem a várias reuniões entre os associados. Paralelamente às discussões novos irmãos eram agregados e realizavam os exercícios.

Essas reuniões ocorreram entre março e junho do ano de 1539, e assim nasceram os cinco capítulos que seriam o modelo para *A Fórmula dos Institutos*. Esses capítulos foram um documento fruto desses debates e tinham como objetivo construir o elemento básico para a organização do grupo e obter a aprovação Papal. Loyola enviou o documento ao Papa, e mesmo com críticas da cúria romana, principalmente no que tange ao que seria o quarto voto, a abolição do coro, assim como a justificativa de que já havia muitas ordens religiosas, a Fórmula foi aprovada. A Companhia aqui já mostrava a sua preponderância em jogos políticos. O Papa Paulo III, em 27 de Setembro de 1540, confirmava com a bula *Regimini militantes ecclesiae* a criação da denominada Companhia de Jesus.

---

<sup>19</sup> O'MALLEY, John W. *Os primeiros Jesuítas*. Op. Cit. 2002. p. 59,60.

<sup>20</sup> Dez, pois Diego Hoces, o último a entrar no séquito de Loyola havia falecido.

Em 1540 os exercícios espirituais foram escritos de forma completa e publicados no ano de 1548 com a aprovação papal. Juntamente com a Fórmula eles formaram a base da Companhia de Jesus. Em 1550, a Fórmula foi revisada e incorporada aos escritos fundadores dos jesuítas através da bula *Exposcit debitum*. Pelos exercícios espirituais, Inácio de Loyola incorporou seguidores à sua causa, e os próprios seguidores usavam os exercícios como chamariz à mesma. Já a Fórmula apontava os seguidores como soldados de Deus, que buscavam difundir a fé.

A aprovação da Companhia pelo papa seguia o modelo das outras ordens religiosas, como os franciscanos e os dominicanos. A bula Papal era o que dava autoridade a criação de um novo corpo eclesiástico, aprovando-o e legitimando-o. O status da Companhia em termos jurídicos justificava-se em torno da defesa contra os inimigos da fé. Segundo John W. O'Malley, a aprovação papal criava um laço entre a Companhia e o Papado. Este era o que permitia o funcionamento da ordem.

A bula *Regimini* significava que os jesuítas eram, de fato, pessoas “isentas” da jurisdição dos bispos, que, dentro de certos limites, poderiam funcionar independentemente da hierarquia episcopal, mesmo em seus ministérios. As origens e anomalias desse arranjo na Igreja Católica precederam os jesuítas por vários séculos. Além do fato jurídico da isenção, havia uma ambivalência: os jesuítas defendiam a legitimidade do episcopado, da hierarquia e mesmo as prebendas, não obstante lutavam desesperadamente para livrar-se de nomeações para qualquer prelatura ou qualquer posição que impunha prebendas. Embora atitudes similares possam ser encontradas entre muitos entusiastas religiosos na história da cristandade, poucas corporações alcançaram uma posição oficial tão forte contra o reconhecimento da prelatura para seus membros quanto a Companhia de Jesus.<sup>21</sup>

A reforma da Igreja era necessária, e cinco anos depois da fundação da Companhia, em 1545, iniciava-se o Concílio de Trento, inaugurado por Paulo III, em dezembro, confirmando assim a heterogeneidade que marcava a Igreja nesse contexto. Pela gênese da Companhia era possível perceber que suas aspirações, no que tange à reforma da Igreja, não eram as mesmas dos religiosos reunidos em Trento e de alguns religiosos da Cúria Romana. Para esses homens a ideia da Reforma era uma mudança nas estruturas jurídicas e disciplinares do Papado e das práticas pastorais, episcopais e paroquiais, desejavam assim reformar a instituição Igreja Católica, realizando uma melhoria moral e espiritual, tendo como primeiro campo de ação os membros do corpo da Igreja. Já os jesuítas não tinham como foco da reforma a instituição, mas os homens e suas motivações, partindo de si próprios. A reforma deveria ser de dentro

---

<sup>21</sup> O'MALLEY, John W. *Os primeiros Jesuítas*. Op. Cit. 2002. p. 443.

para fora, uma limpeza interna, que conseqüentemente limparia a instituição. Para os jesuítas a linha entre política e religião era tênue e necessária, e em função disso, os futuros conflitos com as demais ordens e com o mundo católico em si já começavam a nascer.

Os dados gerais acerca de Inácio de Loyola aqui pontuados, embora bastante conhecidos, justificam-se pela intenção de estabelecer algumas correlações com a figura de Jorge Benci. Ao reconstruirmos a trajetória de Jorge Benci, pretendemos fazer a leitura de suas obras e compreender qual é o seu projeto de intervenção e de prática social. Loyola, amplamente já estudado, Benci conhecido, mas nunca estudado a fundo. Cento e setenta e quatro anos separam esses dois homens, dois mundos opostos separados por distintas visões e diferentes conjunturas sociais, políticas, econômicas, culturais e principalmente religiosas, mas vemos uma similaridade entre eles: um projeto de intervenção social, pautado em um desejo de criar e de realizar uma normatização social pautada em preceitos religiosos.

Loyola cria uma ordem, Benci gesta um projeto de normatização da sociedade colonial, apresentando um modo cristão de governar os subalternos, uma conduta moralmente aceita para os senhores, além de uma vida sacramental e de controle das consciências em um contexto de afirmação da cristandade colonial. Em ambos os casos, o que justifica a prática e o discurso desses dois homens é o desejo de levar a palavra de Deus. Benci, como todo jesuíta, tinha claro conhecimento das obras e da vida de Loyola, e acreditamos que a pessoa de Loyola tenha sido um exemplo teórico e de vida para o italiano Jorge Benci.

A Companhia de Jesus obteve o aval do Papa Paulo III através da bula *militantes ecclesiae*, em 27 de Setembro de 1540, e assim nascia uma ordem, que tinha uma forma de ação totalmente diferenciada das demais. Inicialmente pequena, a estrutura da Companhia de Jesus irá crescer e criará tentáculos por todo o mundo.

Para os primeiros jesuítas, a Companhia de Jesus era uma inspiração divina, na qual Deus utilizou Loyola como instrumento para realizar seu desígnio, e por isso ser jesuíta era uma vocação apostólica, não estando ao alcance de qualquer pessoa ou qualquer religioso. Enquanto outras ordens viviam em mosteiros e conventos, os inicianos viviam em casas, colégios, pois as suas vidas eram vidas de eternas peregrinações, logo acreditavam que estavam mais próximos dos apóstolos do evangelho e, desta forma, suas missões eram seus ministérios.

No decorrer da primeira década da Companhia de Jesus, esta seguiu os modelos das outras ordens – dominicanos, franciscanos, etc. Já em 1550 três províncias funcionavam em Portugal, Espanha e Índia, com seus respectivos provinciais, Simão Rodrigues, Antônio de Aroz e Francisco Xavier, que se reportavam diretamente a Inácio de Loyola. Este era responsável direto pelos demais lugares: França, Itália, Sicília e Alemanha. As casas da ordem tinham um reitor ou superior, que respondia ao provincial. Com a ideia original já desenhada, a Companhia afastava-se das demais ordens e abolia o modelo padrão, os denominados capítulos, que eram assembleias da comunidade, que se organizavam por razões diversas e por diferentes intervalos. A Companhia reunia-se para resolver questões internas tanto políticas quanto relacionadas às províncias.

A Companhia organizou-se através de dois documentos básicos: os *Exercícios Espirituais* e a *Fórmula do Instituto*<sup>22</sup>, e seis meses após a bula Papal foram instituídas as *Constituições da Companhia de Jesus*, que seriam as normas que apontariam a direção do funcionamento da ordem e das missões. As Constituições só puderam ficar prontas com o auxílio do secretário João Afonso Polanco a Loyola. Entretanto, até a sua morte Loyola alteraria as Constituições. Esse documento estruturava a Companhia, criando um modelo a ser seguido, que acompanhava o jesuíta do momento que ele pretendia entrar na ordem, passando pelo pedido para fazer parte desta, seu treinamento, seu ministério, e concluía pontuando quais deveriam ser as qualidades de um superior da ordem.

Com a oficialização da Companhia de Jesus, era necessária a eleição de um geral, recaindo a escolha sobre o fundador e idealizador da ordem, Inácio de Loyola, que foi eleito por unanimidade. Segundo a obra antijesuítica de T. Lino de Assumpção, o principal cuidado de Loyola foi isolar a Companhia das outras ordens religiosas:

A fim de que a sua prosperidade exclusiva fosse a aspiração de cada um dos seus membros. Imprimiu-lhe para isso duas características, a de ordem medicante e de ordem monástica. Ele próprio traçou as condições a que tinham que satisfazer os que dela quisessem fazer parte.<sup>23</sup>

Era proibida a admissão em qualquer outra ordem para aqueles que quisessem ser parte da Sociedade de Jesus. Os noviços deveriam obrigatoriamente renunciar a sua vontade própria e a seus familiares.

---

<sup>22</sup> *Institutum, S.I.* Seguimos a versão presente em: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos I, II, III, IV, V, IV, VII, VIII, IX e X – Estabelecimentos: Estado do Brasil – Século XVI. Edições Loyola. São Paulo, 2004. 4 Livros. Tomo: I-III, p. 4-5

<sup>23</sup> ASSUNÇÃO, T. Lino de. (Coordenação). *História Geral dos Jesuítas*. Coleção: Testemunhos Portugueses. Editora: Moraes. Rio de Janeiro, 1982.p. 50.

É importante ressaltar que a Companhia de Jesus criou uma rede hierárquica própria, afastando-se da igualdade inicial com outros ordens. O geral era um cargo vitalício, mas a ordem estabelecia como supremo poder a Congregação Geral, que era formada por “delegados” de várias províncias que eram escolhidos pelo geral. Geograficamente, a ordem já estava em diversas partes do mundo e era dividida por províncias, que foram separadas por igualdades linguísticas e critérios geográficos que davam origem às denominadas Assistências.

A estrutura da Companhia de Jesus cresceu rapidamente em função da expansão marítima. Cada província tinha seu superior que era chamado de Provincial e estes tinham a obrigação de governar todas as casas (Colégios e Residências), mesmo que cada casa tivesse o seu superior. De acordo com John W. O'Malley, no ano de 1549 os inicianos habitavam 22 cidades, mas tinham casas apenas em Goa, Lisboa, Coimbra, Roma, Gandía, Pádua e Messina, mas esse número foi crescendo nos anos seguintes, especialmente no caso Espanhol, além de já terem chegado no Brasil e no Japão. Em 1553 já havia seis províncias em funcionamento, Portugal, Índia, Aragão, Castilha, Brasil e Itália. Quando Loyola morreu, no ano de 1556, já eram 12 províncias. Ressaltamos que as províncias não tinham uma igualdade de membros, nos primeiros anos mais de 10% dos inicianos estavam na província de Roma

A Companhia de Jesus declarava que seu objetivo não era apenas trabalhar para a salvação e graça de Deus com a perfeição de seus membros, mas trabalhar com o mesmo desejo para a salvação, graça e perfeição do outro, de seu próximo. Logo, além do processo seletivo rigoroso de admissão de seus membros, permanecer na ordem após a entrada não era para todos. Muitas pessoas eram dispensadas mesmo após anos de ingresso. Assim, a Companhia orgulhava-se do seu fechado ciclo de admissão e permanência e também da diversidade de seus membros.

Com a crise do Catolicismo na Europa, era necessário transpor a missão para o Novo Mundo, com o objetivo de frear o avanço do protestantismo e de renovar a Igreja. A Companhia de Jesus, ao estar entre o antigo e o novo, não rompia com as bases teóricas já em voga, pois para a realização de sua missão a Companhia precisava de uma base teórica<sup>24</sup> que

---

<sup>24</sup> Não trabalhamos melhor esses conceitos aqui apresentados, por uma escolha de apenas apresentar essa base formativa que a Companhia de Jesus teve, pois essa questão já foi amplamente discutida pela historiografia. Entretanto, voltaremos a abordar alguns desses conceitos no capítulo seguinte, quando analisarmos a base teórica de formação de Benci. Nosso objetivo nessa dissertação é analisar como esses pressupostos estão inseridos em Benci, e como enxergamos esses conceitos como uma matriz de sua formação intelectual.

norteasse suas ações. Uma primeira base foi o humanismo, que pode ser entendido como uma filosofia moral, que eleva o homem ao centro do debate. A segunda base foi a escolástica, enquanto um método de pensamento crítico, que passou a ser utilizado na época medieval, visando unir a fé cristã à racionalidade, ligada diretamente a tradição grega do platonismo e do aristotelismo. Sendo assim, pelo conhecimento, seria possível resolver as contradições da vida. Segundo John W. O'Malley:

O movimento humanista, por exemplo, teve efeito evidente sobre a Companhia depois que esta foi fundada. Mesmo os membros do grupo original de dez tinham experimentado com intensidade diferente a influência humanista bem antes de entrar na Itália em 1537. Apesar de eles próprios e de muitos de seus recrutas estarem mais profundamente imbuídos da tradição escolástica da Idade Média, todos tinham aprendido a falar e a escrever latim no estilo humanista e não ficaram imunes ao criticismo humanista à teologia escolástica e a seus praticantes. Influências ou coerências mais profundas podem ser descobertas no estilo retórico ou “acomodador” que marcou seus ministérios.<sup>25</sup>

Outro ponto fundamental para os inicianos era a experiência de vida, isto é, a vida religiosa e pastoral de cada religioso era necessária, além de fundamental para a prática da missão. Logo, o jesuíta era mais do que um religioso comum, ele era um homem que carregava consigo a sua experiência, teórica e prática, acerca da missão.

Segundo Célia Tavares, os jesuítas seguiam princípios básicos que os diferenciavam das demais ordens, principalmente em função do diferencial do 4º voto, sendo também homens com múltiplas funções. A ordem buscava ter um caráter ascético, pregando a moralidade a ser seguida, apresentando-se como um exemplo de vida. Obedecendo esses princípios norteadores, realizando os exercícios, os jesuítas estariam prontos para a missão, isto é, a propagação da fé.

O modelo iniciano pode ser resumido em três princípios básicos: o romanismo (total fidelidade ao papa, havendo inclusive um voto especial com este objetivo, além dos habituais três votos regulares), a ‘polivalência’ (além de religiosos, seriam um pouco de tudo que fosse necessário – médicos, botânicos, professores e assim por diante) e o ascetismo (procura da plenitude da vida moral). Obedecendo a estes princípios e treinando pelas quatro semanas dos exercícios espirituais, que combinavam em alto grau de a segurança da retido, o conhecimento de Deus, a experiência mística e a decisão prática, o religioso dessa ordem se tornava mais um elemento de uma unidade de elite de combate ao lado do próprio Cristo e, assim poderia lutar para a propagação da fé católica, segundo seu fundador.<sup>26</sup>

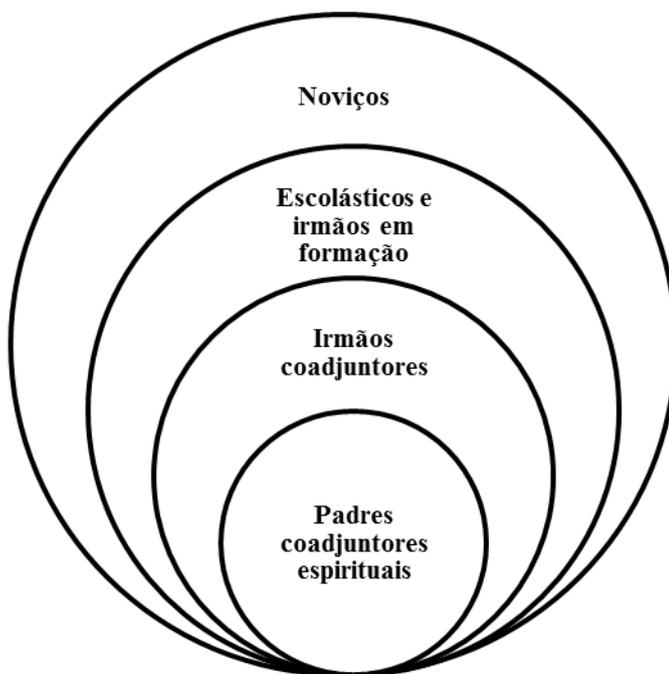
Maria de Deus Beites Manso criou, baseando-se nas Constituições da Companhia, um organograma da organização da ordem. Para nós é interessante salientar que os Padres

---

<sup>25</sup> O'MALLEY, John W. *Os primeiros Jesuítas*. Op. Cit. 2002. p. 34, 35.

<sup>26</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a cruz e a espada: Jesuítas e a América Portuguesa*. Dissertação. Niterói, 1995. p. 27.

coadjutores espirituais, que no todo da ordem são os menos numerosos, são aqueles que possuem o 4º voto, distinguindo-se dos demais. Como será mostrado no próximo capítulo, trabalhamos com a hipótese de Benci ser um professo do 4º voto.



Fonte: MANSO, Maria de Deus Bentes. *História da Companhia de Jesus em Portugal*. Op. Cit. 2016. p. 28.

O diferencial da Companhia de Jesus é o que apontamos como um paradoxo entre o novo e o antigo, entre o passado e o presente, pois os jesuítas carregavam em si valores controversos, isto é, valores que opõem diferentes formas de pensar e entender o mundo estando entre o mundo medieval e o mundo moderno, entre suas diferentes formas de entender o homem e sua relação com Deus, mas que se fundiam no que chamamos de espírito jesuítico. Esse diferencial da Companhia de Jesus é o que, a nosso ver, a faz ser a mais dinâmica, influente, bem-sucedida e controversa das novas ordens criadas no turbulento século XVI. Sendo uma criação notável de um homem que não planeja ser notável durante a maior parte de sua vida<sup>27</sup>. Mesmo sendo anterior ao Concílio de Trento, a Companhia de Jesus já estava inserida num movimento de reformas da Igreja que seriam reforçadas pelos decretos

---

<sup>27</sup> “The most dynamic, successful, influential, and controversial of the new Orders created during the turbulent sixteenth century, was a remarkable but unplanned achievement by a remarkable man who, for much of his life, had no such aspiration.” In: ALDEN, Dauril *The Make of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1550*. Editora: University Press Stanford. California, 1996. p. 4.

tridentinos, o que nos permite compreender a ordem fundada por Loyola como eminentemente moderna.

A *Devotio Moderna*, movimento que se originou entre o fim do século XIV e início do XV, na região dos Países Baixos, inspira uma forma de ação que em linhas gerais buscava a renovação da escolástica, tirando de cena as devoções não verdadeiras e as superstições, assim buscando como pilar a piedade individual e a reflexão, como nos aponta Célia Tavares.<sup>28</sup> Recorrendo a Pierre Chaunu, Tavares nos apresenta a melhor definição que encontramos sobre a *Devotio Moderna*:

A sua pedagogia supõe uma clara compreensão do latim e a inserção no coletivo da família monástica. A missa da *devotio moderna* é uma missa curta, uma missa à qual as pessoas se associam através de uma oração pessoal que não adere estreitamente aos temas litúrgicos. O monge apostava na regra; a *devotio moderna*, pelo contrário, é socrática, maneja a introspecção e recorre à direção de consciência. A *devotio moderna* conhece já a tentação casuística. Mantém de boa vontade um diário, individualiza e recorre aos exercícios. Mas é sobretudo *imitatio Christi*. Está próxima do Cristo da dor e vive a pietá. O seu Cristo é homem, desceu do vitral. No ministério da encarnação, está do lado da santa humanidade, do homem Deus e não do Deus feito homem.<sup>29</sup>

O contato de Inácio de Loyola com a *Devotio Moderna* ocorreu pela difusão da mesma entre a elite letrada de Paris, local onde estudara. É importante também ressaltar que os Exercícios Espirituais sofreram influências de obras inspiradas pelos ideais da *Devotio Moderna*, como Imitação de Jesus Cristo e Livro de Exercícios para a vida espiritual.

Deste modo, o uso das diretrizes da *Devotio Moderna* permitiria não mais apenas teorizar, e sim sair para o mundo, para uma proposta de ação prática, que efetivamente transformaria o meio social. De acordo com Luiz Felipe Baeta Neves, o discurso do projeto de missão da Era Moderna tinha em sua gênese a ideia do reencontro de regiões que teriam se afastado religiosamente e fisicamente, logo a descoberta de novas terras significava encontrar algo que estava escondido, pois a tarefa do sacerdote cristão missionário seria diferente e maior do que a dos demais sacerdotes, pois:

Ele não é apenas um leitor das marcas; ele deve lê-las e modificá-las. Se a mudança não for possível deve abandoná-las a sua sorte ou – melhor – eliminá-las [...] O homem missionário não quer somente ler o Livro Sagrado enquanto tal. Ele quer lê-lo (confrontá-lo enquanto Código Ideal) no Mundo secular.[...] Os missionários são pregadores. Restabelecem a oratória como estilo preferido para a conversão, o que

---

<sup>28</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Tese. Niterói, 2002. p.86.

<sup>29</sup> CHAUNU, Pierre. APUD TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular*. Op. Cit. 2002. p.86.

leva a um revigoramento de formas muito mais inflamadas, eloquentes e sentimentais do que peculiares à escrita escolástica.<sup>30</sup>

Para Célia Tavares, a estrutura básica dos jesuítas estaria entre a mistura de correntes de piedade modernas e tradicionais,

Assim, os inicianos possuem “uma piedade para a ação, uma piedade para a vida”, o que faz com que os traços marcantes da ordem sejam a “formação de homens chamados a viverem no coração da vida”, agindo em termos apostólicos, evangélicos e edificantes.<sup>31</sup>

Sendo este princípio que faz com que o cuidado com a educação e com evangelização torne-se extremamente importante. Entretanto, não só de elementos da modernidade formava-se a Companhia de Jesus, as reminiscências medievais são grandes na ordem Inaciana, traduzidas por um espírito de cruzada e preceitos religiosos do mundo medieval, nos quais a religião era o centro da vida e a tudo perpassava. Esse “*hibridismo também pode ser encontrado nas estruturas políticas, sociais e econômicas de um mundo em transformação, como era a Europa da época moderna*”<sup>32</sup>.

Por fim, apontamos a última característica que a nosso ver é um diferencial da Companhia de Jesus, a prática epistolar. Esta surgiu em função das distâncias dos diferentes lugares nos quais as missões ocorriam, e da conseqüente distância física de Loyola e dos primeiros jesuítas com os ingressantes na ordem, além da ausência inicial de uma literatura jesuítica.<sup>33</sup> As cartas tinham a função de edificar, por elas transmitiam-se informações, conselhos e o norteamento de como a prática missionária deveria ocorrer. Era de praxe a seguinte norma: os reitores dos colégios escreviam ao provincial e estes escreviam ao geral uma vez por semana. Os gerais responderiam uma vez ao mês aos provinciais, que respondiam aos reitores dos colégios também uma vez ao mês. A periodicidade deveria ser seguida sempre, com exceção de casos especiais. Essas cartas deveriam ser escritas em latim, sendo deste modo consideradas correspondência oficial. Entretanto, sempre que fosse possível os jesuítas deveriam corresponder-se oficialmente e extraoficialmente entre si, estas cartas poderiam ser na língua vernácula. Sabemos que havia problemas com o tempo de ida e vinda das cartas, extravios, entre outros. Além do medo de que a correspondência fosse parar nas mãos inimigas.

---

<sup>30</sup>NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios – Colonialismo e Repressão Cultural*. Editora: Forense Universitária. Rio de Janeiro, 1978. p. 36.

<sup>31</sup>TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular*. Op. Cit. 2002. p.89.

<sup>32</sup>Idem. p.95.

<sup>33</sup>Esta literatura contava apenas com os Exercícios Espirituais publicados somente em 1548 e as Constituições publicadas só em 1559.

Para nós as cartas são compreensíveis em conjunto e não individualizadas. Para virarem fontes de memória e objeto histórico precisam ser seriadas, ordenadas por cronologia ou temática. Ao realizar uma reflexão sobre o uso dos arquivos e das correspondências como fontes primárias, conseguimos compreender em parte como estava a construção e solidificação do projeto missionário iniciado por Loyola.

Para Angela de Castro Gomes<sup>34</sup>, o ato de escrever cartas é vinculado à experiência direta do escritor, pois a carta é um instrumento de identidade, na qual o autor se constrói, representando suas vivências. A identidade do destinatário da carta vai se construindo pela visão e pela percepção de quem escreve, é um jogo de palavras, datas, acontecimentos, lacunas, silêncios e sentidos. A carta não é apenas de quem a escreve, é de quem a recebe, abrindo o leque de investigação do historiador, pois é possível compreender por um corpus documental o remetente e o destinatário. Mais do que reconstruir personagens, as correspondências nos permitem compreender os acontecimentos políticos, sociais, econômicos e históricos de determinados momentos e conjunturas. As cartas implicam uma troca entre quem a recebe e quem a escreve, sendo os locais de remetente e destinatário revezados através do tempo.

A prática de trocar correspondências é circular, uma carta pode ser uma resposta e/ou uma pergunta que gerará uma resposta, por isso ao estudar cartas é necessária uma pesquisa da dimensão temporal de determinada conjuntura, aqui é graças às cartas que conseguimos entender como ocorreram as associações e as práticas da Companhia de Jesus.

Mario Fernandes Correia Branco afirma que “*inegavelmente as cartas jesuíticas são a chave para a compreensão da dinâmica administrativa e missionária implementada pelos inicianos*”<sup>35</sup>, pois pelas cartas é possível compreender a estrutura e as hierarquias da Companhia de Jesus, entendendo os participantes ativos do projeto da missão. Ainda de

---

<sup>34</sup> GOMES, Angela de Castro. O ministro e sua correspondência: projeto político e sociabilidade intelectual. In: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). *Capanema: o ministro e seu ministério*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2000. p. 13-47.

GOMES, Angela de Castro. Escrita de Si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). *Escrita de Si. Escrita da História*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2004. p. 07-24.

GOMES, Angela de Castro. Em família: a correspondência entre Oliveira Lima e Gilberto Freyre. In: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). *Escrita de Si. Escrita da História*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2004. p. 51-75.

<sup>35</sup> BRANCO, Mario Fernandes Correia. *‘Para Maior Glória de Deus e Serviço do Reino’: as cartas jesuíticas no contexto da resistência ao domínio holandês no Brasil do século XVII*. Tese. Niterói, 2010. p.38.

acordo com o autor, as cartas são elementos que constroem uma identidade jesuítica, corroborando as ideias de Charlotte de Castelnau - L'estoile, quando esta afirma que:

A correspondência desempenhava um papel maior na difusão do 'modo de fazer' jesuíta, fundamento de sua identidade [...]. Essas cartas permitiam também aos jesuítas isolados tomar consciência da especificidade do grupo e reafirmar, por meio da escrita ou da leitura das cartas, seu pertencimento a Companhia.<sup>36</sup>

Adriano Prosperi<sup>37</sup> nos leva a pensar a respeito dos estudiosos da missão, pois é necessário entender os limites entre os relatos dos viajantes e dos antropólogos modernos. Quem se debruça sobre a temática da missão precisa mais do que estudar a biografia dos missionários e o levantamento de seus escritos e questões, precisa perceber o que esses escritos dizem das sociedades em que esses homens viveram, de como eles alteraram as práticas das sociedades que habitavam e como essas práticas foram afetadas pelas representações construídas pelos próprios missionários. Ressaltando que não é possível obtermos a realidade total do projeto de edificação da missão, pois em cada texto deixado pelos religiosos há notas pessoais, não podemos perder de vista que a função maior das cartas entre a Companhia era driblar o espaço e falta de contato com os primeiros jesuítas. Deste modo, a troca das cartas tinha como objetivo a edificação da Companhia de Jesus, construindo um modelo de religioso que almejava criar um modelo de cristão, de fiel. Era necessário registrar o diferente, o exótico, traçando um plano, um molde que poderia as diferenças e diminuiria distâncias.

Assim como as cartas, os sermões são instrumentos fundamentais para compreender a estratégia missionária dos jesuítas. Entendemos estes sermões como um gênero de estilo discursivo alegórico que visava atingir a população pelo ato de fala, na concepção de António Manuel Hespanha<sup>38</sup>. Essa fala é imbuída de um projeto de intervenção social. Este propósito de intervenção social denota vários sentidos e significados da cristianização e da moralização da sociedade. O sermão enquadra-se numa categoria diferenciada das cartas, mas ao juntar ambas as tipologias podemos compreender a análise da produção discursiva de Benci.

---

<sup>36</sup> CASTELNAU - L'ESTOILE, *Charlotte de. Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Editora: EDUSC. São Paulo, 2006. p.73

<sup>37</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Editora: EDUSP. São Paulo, 2013.

PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: VILLARI, Rosario (Org.). *O Homem Barroco*. Editora: Editorial Presença. Lisboa, 1995.

<sup>38</sup> HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias*. Op. Cit. 2010.

O discurso pode intervir pela vontade expressa na sua fala e na sua escrita, no momento em que o poder de intervenção se transforma em ação prática. Ainda para Hespanha<sup>39</sup>, o discurso tem sua lógica interna, que contém intencionalidade nos sentidos, pensando na ideia de que todo o sentido reside no contexto. Logo, é pelos sermões e pelas cartas, ambos documentos de diferentes categorias, mas oficiais, que podemos refletir sobre o contexto histórico de determinado texto, analisando o seu contexto histórico de produção, marcado por valor ideológico.

Seguindo Alcir Pécora, “*o sermão católico que organiza a fé no Novo Mundo atinge seu apogeu ao longo do século XVII e ordena-se segundo um modelo sacramental, que supõe a projeção permanente de Deus nas formas de existência do universo criado*”<sup>40</sup>, sendo assim, pelo estudo da retórica moderna, trabalharemos os apontamentos discursivos dos sermões.

Jacqueline Hermann, ao estudar as trovas de Bandarra, propõe que se atente para a relação entre o oral e o escrito<sup>41</sup>, afirmando que para podermos compreender o sentido de uma produção, para seu autor e para seu público, é necessário que consigamos reconstruir o processo que levou o autor a julgar necessário escrever o que escreveu, pois a mensagem presente no texto escrito conjugava valor no discurso de quem o escreveu. Para nós, esta afirmação serve como parâmetro teórico, pois ao analisarmos as obras de Benci, precisamos reconstruir o conflito interno, os discursos contrários, para que assim consigamos ouvir a voz de Benci e identificarmos sua singularidade.

Procuramos compreender a diferença de estilos entre as cartas e os sermões, já que o sermão é alegórico, retórico, hiperbólico, e usa metáforas para construir sentidos e imagens. Para nós, ainda seguindo os postulados de Hermann, a alegoria do sermão aponta a singularidade de um discurso<sup>42</sup>, e é essa singularidade que buscamos encontrar nos sermões de Benci. É interessante salientar que Jorge Benci utiliza durante sua trajetória as duas formas de escrita, tanto as cartas, quanto os sermões.

---

<sup>39</sup> Idem.

<sup>40</sup> PÉCORA, Alcir (Org.). *Antonio Vieira. Sermões*. Editora: Hedra. São Paulo, 2014. Tomo. 1. p. 11.

<sup>41</sup> HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado – A construção do sebastianismo em Portugal dos séculos XVI e XVII*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1998. Capítulo 1. Em específico, p. 41.

<sup>42</sup> “*Se entendemos que a alegoria é uma forma de expressão não desvalorizada, mas específica de um tempo que combina literatura e oralidade, não temos como não percebê-la como indício de uma falta, mas como singularidade de um tipo de justiça.*” Idem, p. 61.

## 1.2. ENTENDER A MISSÃO: FORMAS E SENTIDOS HETEROGÊNEOS

Um dos clássicos da historiografia brasileira que realiza uma conceitualização do termo missão é a obra de Luiz Felipe Baeta Neves. Este nos apresenta algumas características da missão que são relevantes e devem ser apontadas. Para ele, a cristandade (esta é a cristandade de modelo medieval) tomou uma “*dimensão social*”, começou a lançar-se geograficamente e espiritualmente em nome de Deus para difundir a palavra e a Verdade. Não era uma cruzada<sup>43</sup> à Terra Santa, mas sim uma procura por lugares que não conheciam a palavra ou se conhecessem não sabiam ouvi-la de forma correta. A missão seria uma “*abertura significativa que representa a reafirmação de uma vontade de inserção da Igreja em laços diferentes, maiores, profanos, sociais*”<sup>44</sup>, que uniria o sagrado e o profano.

A cristandade teria duas faces: uma temporal, que seria o Imperador e outra espiritual, que seria o Papa. O império terreno deveria ser o retrato do império no céu e o monarca receberia o poder do Rei dos reis, havendo uma interdependência que nem sempre era totalmente amigável entre o poder temporal e o poder espiritual. E com isso, a missão ligaria os dois poderes, tendo como objetivo deixar sua marca, seu projeto colonizatório. Nesse contexto a tarefa do sacerdote cristão missionário era diferente e maior do que a dos demais sacerdotes, pois: “*ele não é apenas um leitor das marcas; ele deve lê-las e modificá-las. Se a mudança não for possível deve abandoná-las a sua sorte ou – melhor – eliminá-las.*”<sup>45</sup>

O historiador Carlos Alberto Zeron<sup>46</sup> tem uma percepção diferente sobre a questão da missão, inserindo-se em uma leva de estudos mais recentes<sup>47</sup> que têm como base uma nova

---

<sup>43</sup> É necessário ressaltar que a cruzada é bélica, e no contexto da Conquista, os jesuítas são prosélitos, pois usam esse exemplo com o objetivo da salvação das almas, tendo como meta a atuação no mundo para a salvar almas.

<sup>44</sup> NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Op. Cit. 1978. p.27.

<sup>45</sup> Idem. p.36.

<sup>46</sup> ZERON, Carlos Alberto de M. R. Resenha do livro: *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. In: *Revista de História* 147 (2002), 227-234.

<sup>47</sup> Quando citamos estudos mais recentes apontamos as seguintes obras:

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sec. XVI e XVII)*. Editora: Humanitas/FAFESP. São Paulo, 2007

CASTELNAU - L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Editora: EDUSC. São Paulo, 2006.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Editora: EDUSP. São Paulo, 2013.

PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: VILLARI, Rosario (Org.). *O Homem Barroco*. Editora: Editorial Presença. Lisboa, 1995.

PROSPERI, Adriano. As missões no Brasil vistas de Roma. In: AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos Alberto de M.R.; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello (Organizadores). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. Editora: Hucitec – Fapesp. São Paulo, 2011.

perspectiva historiográfica sobre o projeto missionário moderno, procurando analisá-lo levando em conta os conflitos e interesses internos inerentes ao mesmo. A Companhia de Jesus passa a ser pensada não mais como um bloco homogêneo, linear, e sim busca refletir sobre os seus conflitos internos e as disputas pelo poder e, conseqüentemente, como a atuação destes missionários na prática refletia esses conflitos, essas adaptações.

Inseridos nesse novo modo de pensar a missão, pautada nas contradições, nos conflitos, e nas múltiplas adaptações do projeto missionário, almejamos realizar uma reconstrução da trajetória do jesuíta italiano Jorge Benci, tendo como escopo realizar uma análise do seu projeto de intervenção social para a América Portuguesa. Benci, como pontuaremos a frente, estava inserido em uma complexa querela instaurada no seio da Companhia de Jesus acerca dos métodos e caminhos que a missão deveria tomar.

Nossa pesquisa desenvolve-se na perspectiva de fugir à visão homogênea da missão. Desse modo, concordamos com a colocação de Adriano Prosperi quando este afirma que “*só mais recentemente começou-se a considerar a questão da missão de outro ponto de vista*”<sup>48</sup>, entendendo, que esta teve de se reinventar, não só para aqueles a quem ela se dirigia, mas também para os seus agentes condutores, isto é, os mediadores culturais da expansão da fé. Pois “*na história das missões, produziu-se algo semelhante ao chamado “efeito de espelho”, isto é, aprendemos a nos ver com os olhos dos outros, pondo em prática aquilo que François Hartog definiu como -Le miroir d’ Hérodote*”.<sup>49</sup>

---

ZERON, Carlos Alberto de M.R.; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello (Organizadores). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. Editora: Hucitec – Fapesp. São Paulo, 2011.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na Legislação Portuguesa: Separação e complementaridade entre pecado e delito. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Editora: Unifesp. São Paulo, 2011.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. Editora: Edusp. São Paulo, 2011.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. Interpretações das Relações Entre *Cura Animarum* e *Potestas Indirecta* no Mundo Luso – Americano. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*. N. 27-1, 2009.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. Da Farsa à Tragédia: A guerra de facções *que pôs fim as esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas do Brasil*. In: *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. Anais do Simpósio Nacional realizado por ocasião do Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus. 8 a 10 de Maio de 2014. Edições Loyola. São Paulo, 2014.

<sup>48</sup> PROSPERI, Adriano. As missões no Brasil vistas de Roma. In: AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos Alberto de M.R.; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello (Organizadores). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. Editora: Hucitec – Fapesp. São Paulo, 2011. p.67.

<sup>49</sup> Idem. p.66.

Para Adriano Prosperi<sup>50</sup> o tema da missão não é novidade, vários estudiosos já se debruçaram sobre a questão. Todas as metamorfoses conceituais das multifacetadas pesquisas denotam os vários projetos missionários que se alteraram, mostrando que dentro da própria Companhia havia vários poderes e vários discursos. Esse bloco de estudos, no qual nossa pesquisa almeja se inserir, traz consigo a perspectiva de não se pensar a Companhia de Jesus como uma caixa fechada, homogênea, singular, que falava a mesma língua. O diferencial desta nova vertente historiográfica é pensar os conflitos, os vários discursos que se alternaram, as muitas cores e caminhos percorridos pela ordem inaciana. Entendemos que a missão foi uma na Europa e outra nas terras do chamado Novo Mundo.

Os inacianos, dentro deste complexo mundo moderno, tinham como objeto de seu trabalho orientar as consciências. Segundo o historiador italiano Adriano Prosperi, todos estes instrumentos da Igreja Católica são os “*tribunais da consciência*”, que deveriam aplicar os preceitos católicos a todos os ainda não conhecedores da doutrina, e quem contestasse os dogmas oficiais deveria ser julgado pelos Tribunais do Santo Ofício. Para Prosperi,

Nas fronteiras do novo, do insólito, encontramos essas duas figuras: **o missionário**, encarregado da conquista pacífica, adestrado nas artes da persuasão; **o inquisidor**, cão de guarda da ortodoxia, despistado da contaminação que vem do mundo exterior, aguerrido e violento inimigo da novidade. **Através deles, podemos acompanhar de que modo a estrutura eclesial veio se modificando e aparelhando para resolver o desafio das duas novidades fundamentais do mundo moderno: a revolução quantitativa – explosão das fronteiras geográficas, manifestação da importância do mundo dos campos – com a consequente necessidade para a religião dominante de passar do controle político-institucional das elites urbanas ao domínio de grandes massas; a descoberta da complexidade e da importância do domínio cultural como controle interiorizado de universos mentais.**<sup>51</sup>

Como já apontamos, as cartas e os sermões têm papéis fundamentais para os inacianos, e pelas cartas do primeiro geral da ordem, Inácio de Loyola, é possível perceber que esse embate contra a heresia consolidou-se como uma das frentes de ação da Companhia de Jesus. Pelas cartas é possível perceber o espírito de cruzada dirigido aos lugares que ainda não conheciam ou não seguiam as básicas noções do cristianismo, colocando em prática as intervenções assistenciais. Nesses lugares onde a fé ainda não havia chegado, os inacianos encontraram a chance de colocarem em prática o exemplo dos apóstolos, desejando encontrar o paraíso terrestre.

---

<sup>50</sup> Idem.

<sup>51</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Op. Cit. 2013.p. 51. Grifos Nossos.

Da mesma forma, os sermões instrumentalizam a prática religiosa, pautando modelos de santidade e de vivências sociais que deveriam ser seguidos pelos fiéis. Um meio teatral de angariar novos filhos para a cristandade, através dos púlpitos, levando em consideração que grande parte da população era iletrada. Logo, com o escopo diferenciado das cartas, os sermões visavam a difusão da palavra, não mais entre os pares dos religiosos, mas para o público geral. Era preciso apresentar o sermão e difundi-lo, pois ele era a instrumentalização do discurso.

Este paraíso terrestre ligado à geografia do imaginário medieval construiu medos, planos e sonhos sobre o paraíso terrestre bíblico. A descoberta do novo mundo propiciava a retomada das narrativas míticas, a idealização de um povo bondoso, que não conhecia o cristianismo, mas que se conhecesse iria acolhê-lo. A conquista das terras longínquas seria a conquista e a expansão das vinhas do senhor.<sup>52</sup>

A obra da reforma cristã trazia consigo a ideia de que o cristianismo deveria ser difundido. Os jesuítas viram nos colégios um método de ação mais eficaz, na medida em que contestavam a estratégia dos batismos em massa e as pregações puras e simples que não teriam dado os frutos necessários. Neste aspecto, estabelecia-se uma contestação direta à prática franciscana que, segundo os jesuítas, teria fracassado no seu desejo de realizar uma rápida cristianização do novo mundo. Segundo Adriano Prosperi, a associação do modelo franciscano ao fracasso teria levado os jesuítas à formulação do moderno conceito de missão:

Impunham à nova ordem uma especial disponibilidade de deslocar-se para onde o papa os enviasse em auxílio às almas, exprimiam assim uma consciência das tarefas de conquista religiosa como algo que demandava uma preparação e disponibilidade bem especiais. Foi dessa consciência e fracasso da primeira onda missionária de tipo “apostólico” que nasceu a ideia da missão como empenho constante dos corpos especializados a ser desenvolvida com métodos específicos e em sedes próprias – enfim, a institucionalização da missão.<sup>53</sup>

Loyola já nos Exercícios Espirituais pensava o mundo como um globo, onde deveria ser travada a batalha espiritual pela conquista das almas. Com as Constituições da Companhia, a obediência papal era o elemento essencial que faltava para a fundação das modernas missões. Em 1550, o projeto de missão à Jerusalém, marcado pela incorporação do espírito de cruzada

---

<sup>52</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2009. Parte I.

<sup>53</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Op. Cit. 2013.p. 552.

medieval, já perdera espaço para as missões modernas, isto é, expedições para auxiliar as almas onde e quando fosse necessário.

Ressaltamos, entretanto, que as missões não eram exclusivas dos inicianos, mas foi a ordem fundada por Loyola que lhes atribuiu valor maior e criou os instrumentos necessários para o seu sucesso. Estas se tornaram, assim, institucionalizadas. Os jesuítas tinham o papel de difundir a palavra, e, portanto, acolheram e se apropriaram de distintas conjunturas sociais e políticas, criando dessa forma vários projetos missionários. Fazendo com que a missão não fosse uma coisa só, e sim complexa e diversificada.

Para além da descoberta do novo mundo, mas igualmente a difusão do protestantismo e os projetos tridentinos de conquista espiritual, fortaleceram-se os fatores que permitiram que a missão jesuítica fosse um instrumento direto do papado. Diferentemente da missão franciscana, que na concepção jesuítica fracassara, a igreja da Contrarreforma cria uma aura universalista e toma para si a responsabilidade da conquista e da Reconquista das almas.

No contexto dos conflitos deflagrados pelo início da Reforma, a cristandade viveu uma fratura da sua unidade, tornando-se necessário, por parte de Roma, criar um projeto que unificasse e moldasse a cristandade novamente, amarrando as pontas que ficaram em aberto, tentando silenciar as heterodoxias. Por isso era preciso defender e propagar a fé, como foi apontado pela bula *Exposcit debitum*.<sup>54</sup>

A luta binária entre certo e errado saía de circulação e entrava em cena a pedagogia, a persuasão. A necessidade de reformar para manter e conquistar novos adeptos ao catolicismo reforçará a prática da catequese. Tudo isso compunha um novo quadro que a Igreja almejava desenhar, a Companhia era um dos compassos que realizaria esse desenho por novos e antigos caminhos. Os instrumentos dessa nova pedagogia eram os livros e a prática da doutrinação. Os livros tornam-se o remédio para a ignorância dos povos do novo mundo.

Os missionários faziam dessa ignorância uma leitura apologética, de quem se encontrava diante de “outras índias”, ou seja, num território virgem, onde o cristianismo não tinha penetrado. Mas seria possível dizer, pelo próprio modo com que essa ignorância nos foi descrita, que se tratava mais de um conflito em ação

---

<sup>54</sup> O'NEILL; Charles E; DOMÍNGUEZ, Joaquín María. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Infante de Santiago-Piatkiewicz*. Versão google books, item: Fórmula Del Instituto. p. 2039-2040. In: <https://books.google.com.br/books?id=36FRixTEEnQC&pg=PA2039&lpg=PA2039&dq=Exposcit+debitum>.

entre uma religião tridentina, que derramava sobre seus fiéis um monte de noções obrigatórias, e um auditório (ainda) não adestrado na aritmética do catecismo.<sup>55</sup>

A ignorância era assunto corrente nos relatos, sendo que essa seria uma ausência de práticas, ritos, instruções e hábitos da ortodoxia, era o binarismo nós e o outro, perpassado por dogmas religiosos. O papel da Companhia, segundo os primeiros jesuítas, era de adaptar-se à realidade dos lugares e pessoas, pois no fundo todos conseguiriam aprender algo, só precisavam ser ensinados. O método pedagógico tinha fases: orações coletivas, procissões, cantos, movimentos realizados em conjunto e não o padrão de rezas individuais.

O ensino partia do básico, o sinal da cruz, e ia para as orações básicas, passava pelos artigos da fé, o ensinamento dos sacramentos, o conhecimento dos pecados mortais, além das normas básicas de funcionamento da Igreja. Entretanto, sabemos que, na América Portuguesa, assim como em outros lugares do Novo Mundo, o ensino da doutrina ocorria juntamente com o ensinar a ler e a escrever. Afinal, “*o poder da palavra eliminava as distâncias, e esse poder aplicado a meditação das imagens dos novos mundos atingiu cumes na obra das ordens missionárias*”.<sup>56</sup> A missão na teoria tinha um roteiro que continha os pontos básicos que eram repetidos em todos os lugares: o sermão, a confissão, a comunhão, os chamados exercícios devotos, que eram orações, práticas penitenciais e ensinamentos. Entretanto, sabemos que não eram em todos os lugares que esse roteiro funcionava.

Pós Trento, segundo Daniel Rops, em 15 de Janeiro de 1622 nascia a *Propaganda Fide*, ou apenas propaganda, firmando-se “*um catolicismo talhado à medida do mundo*”<sup>57</sup>. E esta nasceu com uma tarefa missionária, devendo criar caminhos para a prática da missão, formando missionários, ajudando no sustento desses religiosos.

Em linhas gerais a *Propaganda* tinha como objetivo dar impulso àqueles que seguissem o chamado das missões. Os membros da Congregação deveriam conhecer e discutir os problemas relativos à fé e a sua propagação em todos os cantos do mundo, vigiando e pregando a doutrina. Utilizando assim:

Todos os elementos do apostolado já postos em prática, suscitar outros novos, nomear bispos ou vigários apostólicos, distribuir as varias Ordens religiosas pelo

---

<sup>55</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Op. Cit. 2013.p. 599.

<sup>56</sup> PROSPERI, Adriano. *O Missionário*. Op. Cit. 1995. p. 147.

<sup>57</sup> ROPS, Daniel. *A Igreja da Renascença e da Reforma. II – A Reforma Católica*. Editora: Quadrante. São Paulo, 1999. Capítulo: De Propaganda Fide. p. 269.

mundo para evitar fricções e emprega-las o melhor possível, determinar os princípios da obra missionária.<sup>58</sup>

E deste modo as determinações diretas sobre as missões mudariam. Fiéis e infiéis não eram mais o oposto simplista um do outro. Os fiéis eram aqueles que eram súditos dos príncipes católicos e logo eram subordinados espiritualmente ao Papa, os infiéis eram todos os que não eram fiéis, isso é, os protestantes e todos os povos não convertidos do Novo Mundo.<sup>59</sup> Deste modo, o papa procurava recuperar o controle sobre as missões, abrindo uma disputa política direta com os padroados ibéricos.

As mudanças trazidas pela *Propaganda Fide* nos interessam diretamente, pois mesmo em terras oficialmente católicas, havia aqueles que eram súditos, logo, em teoria deveriam ser católicos, mas na prática não eram. A *Propaganda Fide* tangencia diretamente nossa questão, pois dentro da Companhia a divisão interna já apontava um problema de diferença de planos de missão, pois uma parte da ordem passa a crer na conversão pela persuasão<sup>60</sup>, utilizando-se do controle das consciências exercendo um poder indireto sobre os súditos das monarquias católicas, e não mais a força que era uma coerção instrumentalizada pela Inquisição, e outra vertente passa a apontar que o Padroado deve decidir os rumos da missão.

Ao longo da Época Moderna, a teoria do poder indireto foi defendida pelo conjunto das ordens religiosas. Em linhas gerais, esta teoria, diante da formação das monarquias modernas, reconhecia que a igreja não mais poderia estabelecer o controle jurídico sobre os súditos, mas desejando salvaguardar o controle moral sobre as sociedades católicas, transferia toda a sua jurisdição para o foro íntimo, para a direção das consciências.<sup>61</sup> Deste modo, o papa e seus representantes poderiam exercer a função de corrigir os erros do poder secular, atuando na condução moral da sociedade.<sup>62</sup>

Não cabiam mais na prática modelos missionários fechados, enclausurados, apenas coercitivos, era preciso guiar pelas consciências, pela conduta moral, normatizando,

---

<sup>58</sup> Idem, p. 343.

<sup>59</sup> Para maiores informações ver o texto: PIZZORUSSO, Giovanni. Propaganda fide e le missioni cattoliche sulla frontiera politica, etnica e religiosa delle Antille nel XVII secolo. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* T. 109, N°2. 1997. pp. 581-599. p.592,593.

<sup>60</sup> Ao pensarmos sobre a pedagogia, entendemos que: a ação inquisitorial é o Tribunal da Inquisição, que não está preocupado com prática da missionação, pois a inquisição é coercitiva. Logo, o guiar pelas consciências, a normatização também é pedagógica, mas é diferente da pedagogia do medo da Inquisição.

<sup>61</sup> PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Editora: Martins Fontes. São Paulo, 2005. p. 298-299.

<sup>62</sup> PRODI, Paolo. *El soberano pontífice: Um cuerpo y dos almas: La monarquia Papal em La Primera Edad Moderna*. Editora: Akal Universitária. Série História Medieval. Madrid, Espanha, 2006. p. 27-28.

moralizando a sociedade. A persuasão ganhava novas formas, a missão não perdia seu caráter impositivo e violento, mas almejava, por um conjunto de relações sociais, utilizar instrumentos que possibilitassem uma persuasão de modo diferenciado. Era necessário adaptar-se, sendo a adaptação um meio para conquista religiosa, conseguindo enquadrar-se em diferentes localidades, com diferentes línguas e povos. Esta prática de adaptação missionária englobava diferentes vozes, fato este que permeia nossas reflexões acerca da construção do projeto missionário do italiano Jorge Benci.

Como esse novo modo de enxergar a missão, pensando suas alterações e heterogeneidades, ao analisarmos a missão pelas cartas e sermões de Jorge Benci, vemos a singularidade da personagem e de seu projeto de intervenção social, pois neste momento conseguimos ver a História pela lente de um conflito, almejando a trajetória de um homem.

### **1.3.A GLÓRIA DE DEUS CHEGA À AMÉRICA PORTUGUESA**

Em Portugal, o rei D. João III, no ano de 1539, em função das querelas religiosas que estavam em voga desde o início do processo da Reforma, solicitou a presença jesuítica. Logo a Companhia passou a ter suporte material e financeiro. Chegando em 1542 ao solo português, dois dos primeiros jesuítas, Simão Rodrigues e Francisco Xavier, recomendaram ao rei evangelizar as Índias, e em função da boa impressão que o rei teve dos inacianos, Francisco Xavier foi enviado ao Oriente como programado e Simão Rodrigues foi designado para Portugal, tornando-se o primeiro provincial da Companhia em solo luso.

No século XVI vários colégios foram fundados, o Colégio de Coimbra em 1547, o de Évora em 1553, no Porto e em Braga em 1560, em Bragança em 1561, em Angra e Funchal no ano de 1570. Pelo método pedagógico jesuítico, a catequese de adultos e crianças era feita, ocorrendo não apenas no espaço das cidades, mas chegando no mundo rural<sup>63</sup>, como salienta Célia Tavares<sup>64</sup>.

D. João III, impressionado pela imagem construída da virtude inaciana, favoreceu a Companhia de Jesus na esfera temporal. Esse favorecimento ocorria por meio de doações de dinheiro e propriedades. Os favorecimentos à Companhia de Jesus iam desde privilégios na Universidade de Coimbra, passando por isenções de pagamentos de tintas, talhas, selos, azeite, pão, carnes, imóveis, doações de terras, escravos, incensos, pescarias, materiais que

---

<sup>63</sup> Retomando o pensamento proposto acima de Baeta Neves, chegando a lugares distantes, afastados.

<sup>64</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a cruz e a espada: Jesuítas e a América Portuguesa*. Op. Cit. 1995.

eram utilizados nas liturgias, dentre vários outros. Esse favorecimento permitia também que os devedores dos inacianos fossem cobrados pelos aparelhos da Coroa.

No ano em que a Companhia de Jesus foi oficializada pela Igreja Católica, os jesuítas integraram-se ao Império ultramarino português, tornando-se um dos tentáculos da Igreja na América Portuguesa, constituindo-se em uma das mais importantes ordens religiosas da época moderna. De acordo com Dauril Alden,<sup>65</sup> em 1549 a Companhia já estava nas extremidades do ultramar português, atuando de modo diverso, adaptando-se a diferentes regiões e circunstâncias e, desta forma, tornou-se “parceira” do projeto colonial português. Não esquecendo que esta parceria tinha incongruências internas e divergências.

A Companhia de Jesus teceu uma teia de relações no mundo colonial, abrangendo um amplo conjunto de terras, de igrejas, residências, casas, fazendas, engenhos e escravos, demonstrando assim a amplitude de suas bases e projetos e, desta forma, a ordem tornava-se importante não apenas em questões religiosas, mas também ampliando sua abrangência de modo político, cultural, econômico e social.

Durante a transição da Idade Média para a Modernidade, Inácio de Loyola e seus discípulos foram transformados em guerreiros da fé, como aponta Paulo de Assumpção. Os guerreiros da fé tinham como objetivo salvar os povos cristãos do abandono espiritual, moldando-se assim ao interesse bélico de Portugal, que desejava controlar as terras de além-mar, os jesuítas “*colaboravam fervorosamente para a construção do edifício cristão, facilitando a união de toda a cristandade*”.<sup>66</sup>

Contudo, a Companhia de Jesus sofria muitas críticas e esteve inserida em uma série de rivalidades com outras ordens. Os jesuítas tiveram conflitos, por exemplo, com os franciscanos, com os dominicanos e com a sociedade religiosa no geral. Estes conflitos não estavam somente na esfera da América Portuguesa, englobando todo o contexto das conquistas.

As demais ordens e as autoridades seculares contestavam o excesso de poder e de autoridade que a Companhia tinha sobre a colonização. Ressaltamos que, de acordo com Charles Boxer<sup>67</sup>, na América Espanhola os jesuítas chegaram depois em 1566, enquanto na Ásia e no Brasil eles chegaram respectivamente em 1542 e 1549. Em função da chegada

---

<sup>65</sup> ALDEN, Dauril. *The Make of an Enterprise*. Op. Cit. 1996.

<sup>66</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo. Editora: EDUSP. 2004. p.90.

<sup>67</sup> BOXER, Charles. *A Igreja e a Expansão Ibérica*. Coleção: Lugar da História. Editora: Edições 70. Lisboa, 1978.

tardia na América Espanhola, eles tiveram de competir com as ordens mendicantes, que já estavam enraizadas no território. Ainda segundo Boxer, a superioridade relativa dos jesuítas era simples, pois o seu período de ensino era mais longo e mais rígido com os noviços. A ordem não tinha problemas em dispensar quem ali não se encaixava, como já pontuamos anteriormente.

A companhia de Jesus em outras partes do império ultramarino teve o mesmo crescimento observado em Portugal, principalmente na América Portuguesa. Sendo diferenciada a situação nos trópicos, o crescimento do poderio da ordem foi grande, assim como sua interferência na sociedade civil, na administração e nos negócios seculares.

A colônia nascia em meio à construção de alegorias de uma história travada entre o bem e o mal, entre o céu e o inferno. Havia regiões que haviam sido tocadas pela marca do pecado, estas eram permeadas por possessões demoníacas, forças malignas. A expansão marítima seguia o plano de difundir a palavra e a fé, a conquista seria a vitória de Deus sobre Lúcifer. A prática da sociedade colonial corroborava para a manutenção das ideias míticas.

A América era muito mais filha da Europa que jamais o foram a Ásia e a África: mas “era a Europa, e ao mesmo tempo a não – Europa. O bom e o ruim, o Céu e o Inferno que acabavam se harmonizando na Europa – na metrópole- podiam, aqui – colônia – mais do que em nenhum lugar, tender a polarização. No tocante a natureza, a ideia de prolongamento da Europa – e portanto lugar de concretização dos mitos de um paraíso terrestre – tendeu a triunfar.”<sup>68</sup>

Sendo assim, a expansão caracterizava-se por duas faces: ganhar fiéis para a religião católica e incorporar novos territórios para os monarcas europeus. O papa e o rei ganhavam novos filhos. Seguindo a noção de cristandade medieval, o monarca português era tido como escolhido divino para realizar a consolidação do Império e da Fé Católica Romana. Era a expansão desta cristandade que justificava e legitimava o projeto colonial português. Este Império Cristão deveria ser criado da união entre Estado e Igreja, e D. João III confirma isto ao afirmar: “*A principal causa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica*”<sup>69</sup>. Colocando a questão da ligação Igreja- Estado por intermédio da política do Padroado.

---

<sup>68</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Op. Cit. 2009. p.48.

<sup>69</sup> LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. APUD SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização Séculos XVI-XVIII*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1993. p.23.

Guilherme Pereira das Neves<sup>70</sup> nos afirma que o Padroado em linhas gerais significava o direito de administrar as terras do ultramar concedido por Roma a Portugal, sendo que esta prática sofreu alterações no decorrer dos anos<sup>71</sup>. E deste modo, além de virar Padroeiro em vários locais, o rei Português passou a deter o direito de ter poderes religiosos, como criar dioceses, nomear bispos, já que “*na prática o padroado representou a subordinação das necessidades da Igreja aos interesses da Coroa*”.<sup>72</sup> A política do Padroado interfere diretamente na prática dos inicianos.

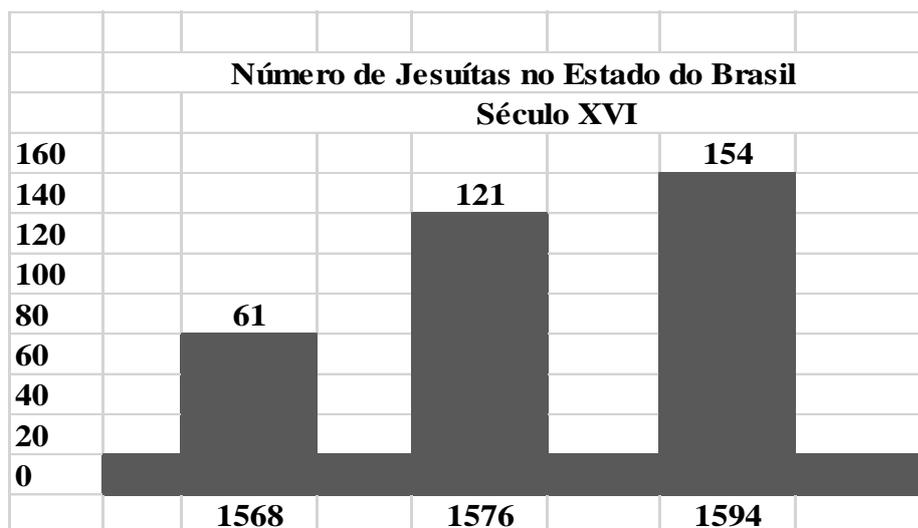
Os primeiros jesuítas no Brasil foram Manuel da Nóbrega, que exerceu a função de Provincial, João Azpilcueta, Leonardo Nunes, Antônio Pires, Diogo Jácome e Vicente Rodrigues. Após a chegada da Companhia na colônia uma coisa era necessária, adaptar-se à realidade colonial. Os missionários que vinham para a América Portuguesa ficavam à parte do contexto europeu, quase isolados, sendo obrigados a criar novas práticas, a incorporarem-se e interagir com o meio. Levando em consideração que em 1549 a Companhia engatinhava, o número de jesuítas no Brasil acompanhava o crescimento da ordem. A ação missionária expandia os territórios e a fé, era necessário europeizar e cristianizar os povos recém descobertos, fossem indígenas ou negros. Para exemplificar o crescimento do número de jesuítas no Brasil utilizaremos os dados da professora Célia Tavares:

---

<sup>70</sup> NEVES, Guilherme Pereira das. Verbete: Padroado. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coordenação). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Editora: Verbo. Portugal/São Paulo, 1994. p.606-607.

<sup>71</sup> Ver: GONÇALVES, Nuno da Silva. Verbete: Padroado. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Direção). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Editora: Círculo de Leitores. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Portugal, 2001. Volume: J-P. p. 364-368.

<sup>72</sup> NEVES, Guilherme Pereira das. *Verbete: Padroado*. Op. Cit. 1994. p.606.



Fonte: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a cruz e a espada: Jesuítas e a América Portuguesa*. Dissertação. Niterói, 1995.p. 37.

Na chegada dos inacianos havia falta de tudo, até de alimentos, o que fez com que os religiosos solicitassem terras à coroa – esse foi o primeiro de muitos privilégios. A justificativa das regalias para a Companhia de Jesus relacionava o impulsionar da missiões ao projeto colonial. A lista de privilégios da ordem só crescia, independentemente de como estes privilégios eram ganhos, se por necessidade, ou se por vínculo pessoal, isto é, vínculos políticos. O necessário era manter privilégios, independente de quem era o rei. O que causava um grande mal-estar perante os demais religiosos, pois os inacianos eram acusados de serem apegados a bens e interesses temporais. Coisa que pelas suas Constituições não poderia ocorrer.

Os jesuítas, além de seu trabalho na missão, tinham a função de educar os colonos, sendo assim, a fundação dos colégios ocorreu paralelamente à chegada nas novas terras. Entretanto, a criação dos colégios teve muitas dificuldades para acontecer no início do século XVI. Na década de 60 do mesmo século, o processo fortaleceu-se em 1564 com o alvará de D. Sebastião, que fixou que todos os dízimos e direitos do rei seriam para sustentação do colégio da Bahia. Benefício que posteriormente foi estendido aos colégios de Olinda e do Rio de Janeiro. No decorrer dos séculos XVII e XVIII mais colégios foram fundados. O colégio tinha diferentes níveis, as primeiras letras eram ler, escrever, contar e cantar. Os estudos médios abarcavam o aprendizado de latim, de humanidades, de retórica e de poesia, além do curso de artes, que era uma espécie de preparação para o nível superior. Nos colégios também havia aulas de teologia para os candidatos ao sacerdócio.

A Companhia tinha uma vivência diferenciada das demais ordens e do clero secular, pois era do propósito dos Inacianos que os seus gerais buscassem universalizar a prática da missão, mesmo considerando as particularidades de cada lugar. Logo, a Companhia tinha maior autonomia do que o clero secular, pois obtinha verbas que vinham de fora do instrumento fechado da Igreja, isto é, fora das doações da Igreja. Pois suas casas e residências ajudavam na sua renda, o que dava maior liberdade à ordem. A prática dos inacianos aproximava-se da colonização e tinha um objeto singular,

Aliadas ao ensino, ao controle das consciências, ao amparo dos índios, acabavam identificando a Companhia com os interesses portugueses. Contudo outra realidade se apresentava junto a esta: o desenvolvimento de uma política de interesses próprios da ordem<sup>73</sup>.

Assim, sob alguns aspectos, os interesses da Companhia distanciavam-se dos interesses do Estado português. Os portugueses entenderam-se como obrigados a seguir o papel de missionários cristãos, pois tinham a obrigação de ser católico e de ser apostólicos, e assim crer e propagar, já que seu reino foi criado não pelo homem, mas por Deus. Construía-se assim um imaginário de povo escolhido para difundir a fé, de povo eleito, análogo à história do povo de Israel no Antigo Testamento. A fé andava ao lado da expansão ultramarina. No cotidiano colonial, os dualismos eram parte da sociedade: céu e inferno, sagrado e profano, mas, na prática, essa distinção ocorria pelo estímulo da ideologia missionária e dos jogos de poder coloniais.

A Contrarreforma seria a defesa do catolicismo, que deveria reafirmar os direitos tridentinos e os sacramentos da Igreja. Era por meio da missão que o espírito da Contrarreforma chegava às colônias ibéricas. A prática missionária visa alcançar o que era mais caro ao projeto tridentino, uma aculturação maciça e não limitada. E a Companhia de Jesus com as suas bases fundacionais era instrumento do ideal tridentino e braço da Contrarreforma.

A Companhia de Jesus vivia inserida em constantes querelas com o próprio Estado Português e com o clero secular. Para os jesuítas, o clero secular era mal formado e com isso os dogmas oficiais tridentinos não seriam propagados na sociedade. Os inacianos também entraram, em inúmeras situações, em conflito com os colonos em diferentes áreas da colônia. No que diz respeito à mão-de-obra indígena, por exemplo, existiam discordâncias em relação ao projeto de colonização. Tais divergências colocaram a Companhia não só em conflito com

---

<sup>73</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos*. Op. Cit. 2004. p.154.

os colonos, mas também abriram divergências internas na ordem, pois havia dois projetos de colonização distintos, que se opunham sobre a tutela da mão-de-obra indígena, temática que trabalharemos no capítulo 3 dessa dissertação. Por consequência do conflito a respeito dos indígenas, e sobre como deveria ser a sua conversão e trabalho, a Companhia de Jesus inseriu-se em conflitos no litoral e no interior do Brasil. Problemas estes não só relacionados à catequese, mas que tinham um caráter econômico.

Entretanto, o serviço que a Companhia de Jesus prestava a Portugal era vital, pois a conversão dos considerados gentios e as cartas enviadas dando conta da situação econômica e religiosa da conquista favoreciam a presença dos inicianos.

Além dos conflitos externos, no interior da Companhia de Jesus havia um conflito que tangenciava o conflito indígena, que era uma disputa por diferentes projetos de missão. Na Província do Brasil, a missão teve um impasse entre a conversão e a exploração da mão-de-obra indígena nos aldeamentos de São Paulo, sendo parte de um debate sobre as formas de legitimidade do domínio sobre o indígena. No cerne deste debate estavam Antônio Vieira e Antônio Andreoni, português e italiano respectivamente, que iniciam uma querela sobre a administração temporal dos indígenas. É neste momento que se organizam facções ou partidos<sup>74</sup> no seio da Companhia de Jesus. Posteriormente, Jorge Benci entra nesse conflito, como pontuaremos no decorrer da dissertação.

Ao refletirmos sobre esses conflitos de disputa interna de poder no seio da Companhia de Jesus na Província do Brasil, não podemos perder de vista a noção da ação missionária como um instrumento político, e Jorge Benci é uma peça desse quebra-cabeça. Mais do que um homem, Benci é um agente político de uma determinada conjuntura, que está inserido no contexto de confronto entre as diferentes nacionalidades, entre italianos e portugueses.

Na última parte do século XVII, a Província do Brasil vivenciou uma divisão interna, quando a posição hegemônica quanto à necessidade da administração temporal dos indígenas foi contestada. E é a partir desse conflito que enxergaremos o personagem Jorge Benci.

---

<sup>74</sup> Esta nomenclatura é expressa nos documentos que estamos analisando neste momento. Carta: *Brasiliensis factionis et adversus Visitatorem coniurationis brevis noticia*. Carta escrita pelo Padre Antônio Vieira, e destinada ao Padre Geral, Bahia, em 14 de junho de 1691. In: ARSI, Bras. 3(2). F.296.

## CAPÍTULO II – RECONSTRUIR PERSONAGENS, ENTENDER TRAJETÓRIAS

### 2.1. QUEM FOI JORGE BENCI DE ARIMINO?

Charlotte de Castelnu-L'Estoile<sup>75</sup> nos aponta que ao mesclarmos duas dimensões - a individual e a coletiva - conseguimos compreender histórias individuais, ao mesmo tempo que reconstruímos as histórias coletivas, pois ao “*analisar o percurso de indivíduos não excepcionais, mas antes exemplares no sentido de representativos, indivíduos obscuros*”<sup>76</sup>, conseguimos reconstruir as tramas internas dos projetos de conversão. Desta maneira, conseguindo compreender o perfil desses missionários obscuros, silenciados, e como consequência, abrimos o leque de visões acerca da Companhia de Jesus. E é graças a esse jogo de escalas de observações que podemos pensar a trajetória de Jorge Benci.

Jorge Benci de Arimino<sup>77</sup> nasceu em Rimini, na Península Itálica, em 1650. Ingressou na Companhia de Jesus em Bolonha, em 17 de outubro de 1665, com 15 anos de idade. Embarcou para Lisboa, em 1681, para trabalhar nas atividades missionárias.

Ao alargar a busca de dados para compreender a vinda de Benci para o Brasil, descobrimos que a sua chegada, no ano de 1681, foi junto com Antônio Andreoni, o Antonil e Antônio Vieira. O primeiro vinha para o Brasil pela primeira vez e o segundo chegava após uma longa estadia em Lisboa desde 1675. Ressaltamos que Benci e Antonil realizaram no mesmo dia a sua profissão solene, Benci no Rio de Janeiro em 15 de Agosto de 1683, e Antonil na mesma data na Bahia.

Partindo do ano de 1681, conseguimos delimitar mais claramente as divisões da Companhia de Jesus, estas inicialmente polarizadas entre os italianos x portugueses, e, posteriormente, estendendo-se aos chamados brasileiros. A parcela brasileira não é nosso objeto, mas em determinadas conjunturas será necessário colocá-la em questão de forma a termos uma melhor análise do todo. Usamos como marco final de nossa delimitação o ano de

---

<sup>75</sup> CASTELNAU - L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. Op. Cit. 2006. p. 186.

<sup>76</sup> Idem.

<sup>77</sup> Os dados sobre sua biografia são retirados de dois estudiosos, Serafim Leite e Carlos Sommervogel, e da Cátedra Alberto Benveniste. LEITE, Serafim. Op. Cit. 2004. Tomos: VII, VIII e IX. P. 234-235.

SOMMERVOGEL, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Première Partie: Bibliographie. Tome I. p: 1292 e 1293. E Tome VIII, p.1812. Edição que está na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, na seção de Obras Raras.

Cátedra "Alberto Benveniste". *Dicionário dos Italianos estantes em Portugal*. Pesquisa: Jorge Benci. In: <http://www.catedra-alberto-benveniste.org/dic-italianos.asp?id=361>.

1708, quando morre Jorge Benci. Ressaltamos que nesse espaço de 35 anos, nos quais três governantes passaram pelo reino de Portugal<sup>78</sup>, conseguimos enxergar claramente nossa problemática.

Acreditamos na singularidade de Jorge Benci, e em função dessa escolha nos debruçamos sobre os documentos de sua autoria e sobre aqueles que tangenciam sua trajetória. Várias questões demandam por resposta, indagações como: quem era esse homem? Qual a sua origem familiar? Onde ele esteve? O que ele leu? Qual a sua relação particular com os lugares em que passou? Quais referências ele tinha para a construção do seu projeto missionário? Muitas dessas questões ainda permanecem sem respostas, não as encontraremos fechadas. Para respondermos algumas delas precisamos de um esforço complexo de articular os dois modos de escalas de observação, a micro e a macro. Ao articularmos o macro e o micro, alternando o olhar, pretendemos compreender um personagem (Benci) e como este está inserido em uma conjuntura total, no caso a missão na época moderna. Segundo Jacques Revel<sup>79</sup>, as escalas são complementares, sendo que ambas são verdadeiras, pois alcançam diferentes maneiras de compreender a História. O diferencial benciano é o seu projeto missionário, tornando-se esse diferencial a sua especificidade.

Os dados após a chegada de Benci ao Brasil são extremamente escassos, em linhas gerais apontam que em 2 de Maio de 1700, quando estava na Bahia, solicitou sair do Brasil por motivos pessoais, pedindo para voltar à Veneza, onde havia estado, ou para ir para a Ilha de São Tomé, mas foi enviado para Lisboa onde trabalhou com os assuntos referentes à Província Jesuítica do Brasil. Benci morreu em 10 de Julho de 1708, em Lisboa. Entre a sua vinda em 1681 e a sua morte em 1708 passaram-se 27 anos. Para o historiador, esses anos são um pouco nebulosos. Entretanto, desejamos traçar uma cronologia desse período, usando como base a obra do padre Serafim Leite e algumas cartas escritas por Jorge Benci no período em que esteve no Brasil<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Sendo eles: D. Afonso VI, apelidado de “o vitorioso”, seu reinado foi de 6 de novembro de 1656 até 12 de setembro de 1683. Seguido por D. Pedro II, “o pacífico”, que reinou de 12 de setembro de 1683 a 9 de dezembro de 1706. E por fim, D. João V, “o magnânimo” que reinou de 9 de dezembro de 1706 até 31 de julho de 1750.

<sup>79</sup> REVEL, Jacques (Organizador). *Jogos de Escalas – A Experiência da Microanálise*. Editora: Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 1998.

<sup>80</sup> Só conseguimos traduzir essas cartas do latim graças ao empenho e a grade ajuda de Braulio Costa Pereira, graduado em Letras - Português - Latim pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e mestre pela mesma instituição, sendo orientado pelo Professor Doutor Anderson de Araujo Martins Esteves.

No intuito de melhor compreender a trajetória de Jorge Benci na América portuguesa, utilizamos dois personagens coevos, Antônio Andreoni, o Antonil e Antônio Vieira, italiano e português respectivamente, que nos permitiram uma melhor aproximação com o contexto, comprovando na prática a funcionalidade da proposição teórica de Marc Bloch<sup>81</sup>, que *a comparação é a varinha de condão da história*, pois é graças a ela que conseguimos traçar os paralelos que nos permitem viabilizar os diferentes planos de tutela da sociedade colonial. Considerando que “*a oposição entre os dois jesuítas indicia sobre toda a gama de problemas da atividade missionária*”<sup>82</sup>, é necessário tentarmos reconstruir quem eram os homens inseridos em determinadas querelas e quais eram suas formações, pois só assim conseguiremos compreender a fundo algumas questões que até então não foram respondidas.

É interessante salientar que a ligação entre Benci, Vieira e Antonil teve início no Brasil, em 1681, e foi marcada por tensões e conflitos, conforme veremos no capítulo seguinte. Em meio aos dois, Benci sempre esteve mais à margem, não sendo tão “popular”. Antonil e Vieira já haviam se conhecido em Roma, e não temos informações parecidas com relação a vida de Benci. Entretanto, a relação de Antonil e Vieira foi inicialmente de proximidade, já que o italiano foi considerado por Vieira como homem de confiança. Em 1681, Vieira retornou ao Brasil politicamente vitorioso<sup>83</sup>, em função do triunfo diante do conflito com o Santo Ofício, enquanto Benci e Antonil eram desconhecidos.

Os jesuítas precisavam adaptar-se, independentemente do local da sua atuação, à vida local, o que era necessário para o funcionamento da missão, compartilhando o estilo de vida dos que ali habitavam – como hábitos, costumes, alimentação. De acordo com Paulo Assumpção, isso estendia-se à posse de propriedades e práticas construtivas<sup>84</sup>. A adaptação muitas vezes acabava sendo o ingrediente que faltava para o surgimento de um conflito sobre

---

<sup>81</sup> BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Editora: Zahar. Rio de Janeiro, 2001.

<sup>82</sup> PROSPERI, Adriano. *O Missionário*. Op. Cit. 1995. p. 152.

<sup>83</sup> A vida e a trajetória de Vieira é um estudo a parte, feito com muito sucesso por Ronaldo Vainfas e João Lúcio de Azevedo, não sendo nosso objetivo aqui. Vieira nasceu em 1608 em Portugal, e morreu aos 89 anos no Brasil. No decorrer de sua longa vida, envolveu-se em muitas querelas, criou muitos inimigos e amigos. Apontamos que em 1681 ele volta ao Brasil vitorioso, pois sua volta ocorre após a sua vitória contra o Santo Ofício, no qual após ser condenado, em função da Carta ao Bispo do Japão, e da obra *A Chave dos Profetas*, e sua ligação aos escritos de Bandarra, ele obtém um Breve Papal de Clemente X, no ano de 1675, que suspende a sentença da Inquisição Portuguesa, e o deixa imune diante do Santo Ofício.

A nosso ver essa vitória de Vieira perante a Inquisição aponta uma singularidade de seu personagem, mais do que jesuíta, Vieira é um homem político, português. Sua fidelidade ao Papa caminha lado a lado, com a sua fidelidade a Portugal e seus governantes. Fato este que torna o personagem tão singular, e pode ser uma chave de leitura para se pensar a presença de Vieira em tantos conflitos internos e externos a Companhia de Jesus.

<sup>84</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos*. Op. Cit. 2004. p.252.

os rumos que a missão deveria tomar. Permeados por muitos motivos, os conflitos eram inerentes à existência da Companhia de Jesus. Mas o que ajudava a fomentar essas querelas? Acreditamos que um dos grandes motivos fosse a diferente formação dos religiosos. Vindos de longínquos lugares, de locais distintos de nascimento, os jesuítas encontravam o outro naqueles que deveriam catequizar, mas também nos seus irmãos.

Jorge Benci, segundo Serafim Leite e Carlos Sommervogel, ocupou os cargos de professor de Humanidades e Teologia, sendo também Pregador e Procurador do Colégio da Bahia, foi também Visitador Local e Secretário Provincial. Serafim Leite ressalta que “*nesta qualidade esteve em S. Paulo a tratar das administrações dos Índios*”<sup>85</sup>.

A Companhia seguia as normas das suas Constituições<sup>86</sup>, que apresentavam as funções de cada membro da Ordem. Não nos cabe aqui, exemplificar a fundo a função de cada cargo, mas salientamos que a função de professor de Humanidades e Teologia (que seria pelas Constituições, professor de Escolástica) são cargos de faculdades superiores, isto é, cargos da alta hierarquia interna da Companhia. Os cargos de Procurador e Pregador apontam na mesma direção, sendo o Procurador<sup>87</sup>, uma função burocrática e administrativa, que buscava organizar a comunicação interna da Companhia na Província e com Roma. Os cargos de Visitador Local e Secretário Provincial eram funções de confiança do Superior. Tanto que as visitas locais eram definidas pelo Provincial diretamente, e não pelo Geral. O que nos permite pensar que Benci gozou de algum prestígio no interior da Ordem.

Pelos cargos ocupados entendemos que Jorge Benci fez parte de uma elite intelectual italiana presente na América Portuguesa. Mais do que isso, acreditamos, mesmo não havendo dados oficiais em Serafim Leite e Carlos Sommervogel, que Benci fazia parte do seletivo grupo de jesuítas que tinham professado o quarto voto<sup>88</sup>. Pelo quarto voto os jesuítas distinguiam-

---

<sup>85</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op. Cit. 2004. Tomo VIII. p. 234, 235. Pontuamos que o conflito com os indígenas será nosso objeto de estudo no capítulo 2 de nossa dissertação.

<sup>86</sup> *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotadas pela Congregação Geral XXXIV, e aprovadas pela mesma. São Paulo. Edições: Loyola. 2004.

GIL, Eusebio (Org.). *La Pedagogia de los Jesuítas ayer e hoy*. Editora: CONEDSI. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2002.

<sup>87</sup> Para o estudo do cargo de procurador, é válido citar o texto: JOAQUIM, Mariana Alliatti. O ofício do Procurador Geral das missões e a formação de redes sociais da Companhia de Jesus nas missões do Grão-Pará e Maranhão. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, Suplemento especial - eISSN 21783738- I EPHIS/PUCRS - 27 a 29.05.2014, p.1813-1831.

<sup>88</sup> Sobre o quarto voto voltar ao capítulo 1. E para maiores questões, ver: O'MALLEY, John W. *Os primeiros Jesuítas*. Op. Cit. 2002.

se<sup>89</sup>. Charlotte L'Estoile afirma que havia um “*pequeno número de professos de quatro votos na província*”<sup>90</sup>. Fato este “*que corresponde a um perfil muito típico: professos, nascidos em Portugal, mais frequentemente de origem nobre*”<sup>91</sup>. Logo, entendemos que o quarto voto era uma peça fundamental da hierarquia interna da Companhia de Jesus, podendo relacionar-se com a formação do jesuíta. Tendo sido Benci Secretário Provincial, acreditamos que o mesmo possuía um alto nível de formação intelectual.

Segundo John O'Malley, a presença dos italianos na Companhia de Jesus foi crescente desde o início da ordem “*por causa da energia concentrada que os jesuítas devotaram à Itália*”<sup>92</sup>, já que como pontuamos anteriormente, a distribuição dos inicianos nas províncias era desigual e entre 10 a 15% deles estavam locados na província Romana. Ainda, segundo este autor, normalmente, os jesuítas que passaram pelos ritos de iniciação à ordem eram homens de famílias urbanas no geral e pessoas que tinham habilidades intelectuais. No geral, esses padrões podiam alterar-se de uma região para outra, mas na grande maioria dos casos havia uma constância:

Em Portugal e no nordeste da Itália, um número maior de jesuítas veio de famílias nobres, ricas e aristocráticas, mas isso não era verdadeiro para outras partes da Europa. Porém, nas primeiras regiões mencionadas, praticamente, ninguém, exceto os irmãos leigos, provinha de classes sociais mais baixas.<sup>93</sup>

Jorge Benci nasceu na cidade de Rimini, no nordeste da Península Itálica, fato este que nos permite cogitar o seu pertencimento a uma elite da região, já que “*no Nordeste da Europa e no centro da Itália, a Companhia atraiu fortemente os filhos dos profissionais,*

---

<sup>89</sup> Segundo as Constituições, para alguém ter o 4º voto é necessário: “1º virtude insigne segundo a norma n. 120, positivamente comprovada e patente, de modo que brilhe diante dos outros por seu bom exemplo. Nenhum outro dom pode suprir a falta deste. 2º Juízo reto e prudência no agir, comprovada e tão necessária quanto a virtude. 3º Aptidão acima da mediana para nossos mistérios, comprovada por três anos pelo menos. 4º Plena disponibilidade e mobilidade para as missões e ministérios da Companhia. 5º Suficiente saúde física e psíquica. 6º Alto nível de conhecimento nas ciências sagradas ou outras qualidades notáveis conforme o disposto nos itens 2 e 3 abaixo. 7º Ordenação sacerdotal. [...] Item 2: O alto nível de conhecimento nas ciências sagradas devem ser demonstradas quer por um título acadêmico superior, ao menos a licença, quer pela docência ou por escritos, de reconhecido valor, nesse mesmo campo, quer pelo exame ad gradum [...]. Item 3: Por causa de outras notáveis qualidades, recebidas de Deus (das quais fala o parágrafo 1 [...]), podem ser promovidos os que demonstraram uma notável capacidade apostólica e pastoral para qualquer cargo ou ministério próprio da Companhia, comprovada pelos respectivos títulos academicos superiores ou por uma prática de, ao menos, três anos. [...] Suposto sempre o nível de conhecimentos teológicos, requerido comumente pela Igreja em um sacerdote bem formado. Item 4: Ao propor candidatos para a profissão de quatro votos, os Superiores maiores e os seus Consultores devem estar seguros de que eles preenchem todos os requisitos para tanto”. In: Constituições. Op. Cit. p. 273 e 274.

<sup>90</sup> CASTELNAU - L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. Op. Cit. 2006. p.53.

<sup>91</sup> Idem. p.53.

<sup>92</sup> O'MALLEY, John W. *Os primeiros Jesuítas*. Op. Cit. 2002, p. 89.

<sup>93</sup> Idem, p. 98.

*proprietários que viviam de rendas e negociantes prósperos*”<sup>94</sup>. Logo, acreditamos que Benci se insere na categoria de homens oriundos de grupos privilegiados que aderiram à Companhia de Jesus.

A hipótese do pertencimento de Benci a uma elite nos ajuda a pensar sua trajetória, entendendo não só o seu lugar social de fala, mas também o grupo de quem e para quem ele falava. Ao compreendermos esse seu lugar, conseguimos compreender os meios que o fizeram ser um jesuíta que ocupou altos cargos, tendo assim professado o 3º e 4º voto da Companhia de Jesus, votos esses não populares e que eram chaves do instrumento de hierarquização e segregação internas dos inacianos.

Ainda segundo John O’Malley, os jesuítas se orgulhavam de ser uma ordem heterogênea, que contava com diferentes classes sociais, sendo um orgulho ter diferentes nações embarcando na aventura missionária da Companhia de Jesus, aceitando o chamado da missão e conseqüentemente de Deus.

Antes de nos debruçarmos mais detidamente sobre a trajetória de Benci, através do cruzamento das informações presentes nos documentos e nos dados coligidos a partir da leitura de Serafim Leite e outros autores, precisamos pontuar algumas questões relativas ao tratamento até então dispensado ao nosso personagem em algumas análises historiográficas. Embora muito se tenha falado principalmente sobre a *Economia Cristã*, alguns aspectos da trajetória do jesuíta italiano ainda continuam silenciados. No entanto, não podemos deixar de destacar, inicialmente, uma análise até certo ponto pioneira que aparece no trabalho de Ronaldo Vainfas<sup>95</sup>, publicado em 1986, no qual o autor se propôs estudar a construção do discurso ideológico sobre a escravidão negra na América Portuguesa, partindo das obras de quatro religiosos, entre eles destacando-se três inacianos: Jorge Benci, Antônio Andreoni e Antônio Vieira, além do padre secular Manuel Riberio da Rocha.

Acreditamos que é graças à publicação de *Ideologia e Escravidão* que vários novos estudos surgiram pontuando a figura de Jorge Benci<sup>96</sup>, mas reforçando a análise do discurso sobre a escravidão negra e sobretudo sua prática pedagógica, tendo como fonte a *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*<sup>97</sup>, obra mais conhecida e difundida de Benci,

---

<sup>94</sup> Idem.

<sup>95</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão*. Op. Cit. 1986.

<sup>96</sup> Nós mesmos só descobrimos Jorge Benci, graças à obra *Ideologia e Escravidão*.

<sup>97</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Op.Cit. 1977.

que foi publicada em português no século passado duas vezes, uma em Lisboa, no ano de 1954, e outra na edição brasileira de 1977. Todavia, nenhum desses estudos tinha como objeto central de análise Jorge Benci, logo afirmamos que há uma necessidade de se pensar a sua produção intelectual no mundo luso-americano, trazendo-o para o primeiro plano, bem como os jesuítas italianos no seio da Companhia de Jesus na América Portuguesa.<sup>98</sup>

Ainda pensando no rastro de *Ideologia e Escravidão* e dos jesuítas ali analisados, sabemos que Antônio Vieira é o mais estudado. Em função da riqueza do personagem, vários autores de diferentes áreas já se debruçaram sobre sua vida e obra, além de existir uma farta documentação que recobre os seus longos 89 anos de vida. Sua biografia já foi estudada amplamente por historiadores, linguistas, educadores, nas mais variadas temáticas. Pela complexidade do personagem e por sua importância inquestionável, entendemos o encantamento que ele tem, principalmente para os historiadores.

Já Andreoni, nos anos 70 e 80 do século XX, teve maior repercussão nos estudos voltados para campo da história econômica, graças ao riquíssimo *Cultura e Opulência no Brasil por suas drogas e minas*<sup>99</sup>, hoje, entretanto, ele tem sido resgatado e analisado à luz dos estudos mais voltados para práticas culturais e sociais. Apontamos que além da edição mais recente de

---

<sup>98</sup> Pontuamos aqui a cargo de exemplificação algumas referências bibliográficas.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. Quatro Visões do Escravidão Colonial: Jorge Benci, Antônio Vieira, Manuel Bernardes, João Antônio Andreoni. *Politeia: Hist. E Soc.* Vitória da Conquista. V. 1, n.1, p.: 141 - 159. 2001.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. O Estoicismo na Pedagogia Religiosa do Brasil Setecentista: Resquícios ou Presença Marcante? Revista *HISTEDBR On-line*, Campinas. n.28, p. 164-180, Dezembro de 2007.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. PÃO, DISCIPLINA E TRABALHO: uma proposta de educação religiosa no Brasil colonial. In: [http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe1/anais/018\\_ana\\_palmira.pdf](http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe1/anais/018_ana_palmira.pdf). Acesso em: 08/06/2010, às 10h40min.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência – Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*. Editora: Paz e Terra. São Paulo, 1988.

MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente – Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1680*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2004.

PIMENTEL, Maria do Rosário. Sob o signo do pecado – Jorge Benci e as normas de convivência entre senhores e escravos na sociedade colonial brasileira. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.7. n.8. p.29-45. 2ºsem. 2005.

Pode-se comprovar o fato aqui apresentado, por uma pesquisa simples no google. É muito difícil encontrar bibliografias sobre a presença italiana na Companhia de Jesus, encontramos apenas uma no Real Gabinete Português de Literatura: MÚRIAS, Manuel. *Italianos no Brasil no século XVII*. Lisboa, 1943. Em contrapartida, encontramos vários estudos sobre os italianos e a ordem franciscana.

Ressaltamos que a maior fonte de informação sobre os jesuítas italianos é a obra de Tacchi Venturi. VENTURI, P. Pietro Tacchi. *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*. Volume Secondo – Dalla nascita del fondatore alla solenne aprocazione dell'ordine (1491-1540). Roma, Civiltà Cattolica, 1922.

<sup>99</sup> ANTONIL, João André. *Cultura e Opulência do Brasil*. Texto confrontado com o da edição de 1711. Editora: Itatiaia. 3ª Edição. Belo Horizonte/ Rio de Janeiro, 1997.

Citamos aqui a edição com estudo introdutório de A.P. Canabrava de 1967, e a edição recente da EDUSP, que saiu pela Documenta Usipiana, considerada de luxo, tendo notas e introdução de Andrée Mansuy Diniz Silva.

*Cultura e Opulência*, lançada com estudo introdutório de André Mansuy Diniz Silva em 2007, Antonil foi recentemente estudado<sup>100</sup>.

No geral Benci continua sendo mais associado aos assuntos relativos à escravidão ou à educação como já pontuamos<sup>101</sup>. Entendemos como exceção à regra os estudos do historiador Carlos Alberto de Moura Zeron<sup>102</sup>, que além de pensar os conflitos internos da Companhia de Jesus, analisa os conflitos entre as facções da Ordem, polarizados entre italianos e portugueses. Entretanto, Jorge Benci não é o objeto central do estudo de Zeron.

No citado trabalho de Vainfas, Benci aparece em meio à reflexão sobre a escravidão colonial pensada como um elemento essencial para aquela sociedade e como os letrados, entre os séculos XVII e XVIII, construíram “*um sistema de significações complexo, expresso de formas diversas, nem sempre idênticas, mas articuladas na sustentação da hierarquia social e da dominação de uma classe sobre o conjunto da sociedade*”<sup>103</sup>, logo, o conceito de ideologia é diretamente ligado ao de classe social, sendo o máximo de uma possível consciência de classe como aponta o autor.

Assim, utilizando-se da análise do discurso, Vainfas entende o mesmo como imerso em um conjunto de valores, não perdendo de vista o lugar de fala de quem o produziu. Compreendendo assim, mais do que as condições de produção daquele discurso, as condições de circulação do mesmo. O autor nos apresenta a polissemia das palavras escravo e senhor e, deste modo, explica a construção do ser escravo e da instituição escravidão a partir dos relatos

---

<sup>100</sup> Pensando em termos de Rio de Janeiro. Citamos o trabalho orientado por Luciana Mendes Gandelman, da aluna Bruna Rodrigues dos Santos, defendido no PPGH da UFRRJ, intitulado: *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas: a relação entre agricultura e mineração na construção da obra de João Antônio Andreoni (século XVIII)*, defendida em 2015.

<sup>101</sup> Para constar, caso tenha faltado alguma citação a respeito desse levantamento bibliográfico, apontamos que este, foi feito por nós na monografia de conclusão de curso no Bacharel em História, sendo a pesquisa financiada pelo CNPQ/PIBIC da Universidade Gama Filho. OLIVEIRA, Natália de Almeida. *A missão é escravista, “o estado do cativo é mais morte do que vida”*: Uma análise dos discursos religiosos acerca da escravidão colonial. Rio de Janeiro: UGF/Universidade Gama Filho, 2011.

<sup>102</sup> ZERON, Carlos Alberto de M.R.; WISSENBAACH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello (Organizadores). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. Editora: Hucitec – Fapesp. São Paulo, 2011.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. *O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na Legislação Portuguesa: Separação e complementaridade entre pecado e delito*. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Editora: Unifesp. São Paulo, 2011.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. Editora: Edusp. São Paulo, 2011.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Interpretações das Relações Entre Cura Animarum e Potestas Indirecta no Mundo Luso – Americano*. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*. N. 27-1, 2009.

<sup>103</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão*. Op. Cit. 1986. p. 14.

dos contemporâneos. Indagações acerca da justificativa, da necessidade, e até das “injustiças” da escravidão apareciam nos textos dos religiosos que buscavam normatizar a sociedade colonial, colocando-a dentro do plano maior da construção de uma cristandade.

Conjugando uma chave de leitura semelhante, Rafael de Bivar Marquese, na obra *Feitores do Corpo, Missionários da Mente*, publicada em 2004, afirma que os jesuítas foram os autores que trataram do governo e da moralidade dos escravos, apontando que:

Os inacianos não só formaram o principal núcleo de letrados da América portuguesa até a expulsão da Companhia de Jesus em meados do século XVIII, como também notabilizaram (dentre as outras ordens religiosas européias presentes no Novo Mundo) por pautar sua ação de acordo com um projeto nitidamente missionário, imbuído do espírito da Contra-Reforma tridentina. Qualquer que fosse o objeto das atenções dos jesuítas no Brasil, o caráter missionário ficava por demais evidente.<sup>104</sup>

Segundo Vainfas, a máxima consciência da escravidão foi expressa pelos inacianos e por seus seguidores, tendo como objetivo legitimar e normatizar a sociedade escravista, criando o “projeto escravista-cristão”:

A formulação do projeto moveu-se, como vimos, no campo do saber cristão-medieval: os jesuítas e seus discípulos eram intelectuais cujo pensamento e linguagem oscilavam entre Santo Agostinho e Santo Tomás. Mas fossem neoplatônicos, estóicos ou escolásticos, os intelectuais cristãos da colônia souberam como adaptar o seu ideário à escravidão dos africanos. Legitimaram as relações escravistas e construíram normas atentas à eficiência econômica e ao equilíbrio social do sistema. O trabalho, o sustento, a educação e a punição foram objetos privilegiados na elaboração de normas de controle – persuasivas e coercitivas simultaneamente.<sup>105</sup>

Entretanto, os discursos inseridos nesta “consciência” não eram homogêneos, cada letrado apresentando uma estrutura discursiva diferente, fato este nítido nas obras de Antônio Vieira, Antônio Andreoni, e Jorge Benci. O que ligava os quatro religiosos era a reflexão acerca da escravidão negra e o universo simbólico-religioso daquele contexto social, “*normatizar o sistema, conferindo-lhe eficácia e equilíbrio e, ao mesmo tempo, construir a cristandade no Brasil, eis os objetivos fundamentais do projeto escravista-cristão e do discurso que lhe serviu de suporte*”.<sup>106</sup>

Inserido no projeto escravista-cristão, identificado pelo professor Ronaldo Vainfas, estava o padre italiano Jorge Benci e sua obra *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Legitimando a escravidão pelo antigo testamento, na história de Adão e Eva e no

---

<sup>104</sup> MARQUESE, Rafael de. *Feitores do corpo, missionários da mente – Senhores, letrados e o controle de escravos nas Américas*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2004. p.49.

<sup>105</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão*. Op. Cit. 1986. p.151.

<sup>106</sup> Idem. p.152.

consequente pecado original, Benci apresenta a sua normatização da sociedade resumida em três polos: pão, punição e trabalho, que apareceriam.

No transcurso da obra, busca introjetar no senhor os princípios e regras que julga adequado a uma ordem escravista e cristã, articulando, a cada momento da pregação os atributos do verdadeiro senhor com os valores religiosos. Disto resulta uma imagem ideal do senhor cristão e, em contrapartida, uma imagem do servo cristão adaptada ao africano. A obra de Benci constitui de fato, um modelo exemplar do projeto escravista-cristão.<sup>107</sup>

O texto de Benci desta forma alinhava a consciência senhorial em uma sociedade escravista<sup>108</sup> com os preceitos cristãos. O servo/escravo precisava deixar de ser o outro (o infiel, o herege, o bruto) e passar à condição de membro da cristandade. Cuidar dos filhos era uma obrigação do pai, e assim a relação senhor-escravo é análoga à relação pai e filho, sendo um dever senhorial. Pois assim como o pai cuida do filho, o filho respeita o pai, e quando não, este deve ser castigado, tornando-se recíprocas as obrigações entre ambas as partes.

Segundo Vainfas, o reforço da ideia da família era fundamental para Benci, pois a moral era uma característica essencial, que estava implícita em seu texto. O preceito de moralidade está presente em toda a obra de Benci e deve ser seguido não somente por doutrinação ou castigo, mas por exemplo. O senhor precisa ser um bom senhor, um bom pai e dar o exemplo para seus filhos. Construir uma família plena e perfeita e reformular a égide do sistema escravista era a missão do projeto escravista-cristão, visando a construção de uma cristandade no Brasil.

Para Vainfas, é no fim do livro de Benci que encontramos um corte no seu modo de pensar apresentado no decorrer do texto, pois o italiano lamentava a escravidão, sua prática e sua instituição, já que o escravo só conseguia se livrar dela pela morte, logo, a escravidão era o inferno. No final *da Economia Cristã*<sup>109</sup> o texto de Benci pode ser lido de uma forma ambígua, pois pode parecer a negação da escravidão por causa do cristianismo, como também um incômodo pelos rumos e práticas da sociedade colonial:

---

<sup>107</sup> Idem. p. 130.

<sup>108</sup> SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2005.

<sup>109</sup> Benci afirma: “Antigamente os Cristãos da primitiva Igreja, logo que recebiam o baptismo, davam liberdade a seus servos, parecendo-lhes que com a liberdade de lei de Cristo não estava bem o cativo. [...] Não quero persuadir com isto aos senhores a que façam o mesmo aos seus escravos. Senhores, eu não pretendo que deis liberdade aos vossos servos; que quando fizésseis, faríeis o que fizeram os verdadeiros Cristãos. O que pretendo de vós, é que os trateis como a próximos e como a miseráveis; que lhes dei o sustento para o corpo e para a alma; que lhes deis somente aquele castigo, que pede a razão; e que lhes deis o trabalho tal, que possam com ele e os não oprima. Isto só vos peço, isto só espero, e isto só que quero de vós: *Panis, et disciplina, et opus servo.*” In: BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Op. Cit. 1977. P. 223-224.

Mas há, porém, um aspecto inequívoco neste trecho final: a distância entre o jesuíta e o senhor de escravos no plano da consciência. Com efeito, já antes de iniciar o livro, advertia Benci ao possível leitor: **falo como missionário, e como missionário estrangeiro.**<sup>110</sup>

A ambiguidade proposta por Ronaldo Vainfas no texto de Benci nos serviu como ponto de partida para o desejo de estudar a singularidade de Benci perante os demais autores jesuítas inseridos no denominado projeto escravista-cristão. Muito dessa ambiguidade acreditamos estar contida na noção de estrangeiro que permeia a obra de Benci, o que analisaremos mais à frente. Nos dedicamos a pontuar as principais observações acerca das considerações do professor Ronaldo Vainfas sobre Jorge Benci, pois ele é o historiador que mais se debruçou sobre o personagem.

Rafael de Bivar Marquese, em texto já citado, realiza um estudo comparativo sobre a administração dos escravos nas Américas entre os séculos XVIII e XIX, trabalhando com a escravidão negra durante os dois séculos. Para o Brasil, destaca-se o período entre a segunda metade do século XVII e a década de 1860; no Caribe Inglês e Francês, o período entre a segunda metade do XVII e o fim do século XVIII; e para Cuba e o Sul dos Estados Unidos, o período entre a segunda metade do século XVIII e a década de 1860. Segundo o autor, o recorte justifica-se:

Pelo fato de as primeiras reflexões impressas sobre a administração das plantations do Novo Mundo terem aparecido somente na segunda metade do XVII; o corte final pela derrocada do escravismo no sul dos Estados Unidos, que, ao representar a queda da maior sociedade escravista do continente americano, teve impacto decisivo na determinação do fim da escravidão nas demais regiões das Américas (Cuba e Brasil) que mantinham o emprego do braço cativo.<sup>111</sup>

De acordo com o autor, essas fontes apontam o estudo das ideias acerca da escravidão e como consequência os instrumentos intelectuais que sustentaram o sistema escravista. Marquese prioriza em sua leitura o contexto intelectual da época que articulava as convenções entre “*oikonomia e agronomia do mundo greco-romano, o discurso bíblico das obrigações recíprocas, e as convenções da economia política da nova agronomia dos séculos XVIII e XIX*”<sup>112</sup>. O contexto social de produção dos textos seria configurado pelas tensões políticas, sociais e econômicas existentes nas diferentes áreas do mundo novo.

Para nós em especial, o livro de Marquese nos ajuda ao pensar Benci inserido em um contexto geral de produção de letrados acerca da escravidão, utilizando a consciência como

---

<sup>110</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão*. Op. Cit. 1986. p.134. Grifos nossos.

<sup>111</sup> MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do Corpo, Missionários da mente*. Op. Cit. 2004. p. 13.

<sup>112</sup> Idem.

meio de conquistar corpos e mentes, inserindo o escravo no seio da sociedade colonial. Assim, levando o domínio senhorial para uma esfera política pelo princípio da soberania doméstica, na qual a escravidão e suas formas de dominação eram função dos senhores.

Jorge Benci estaria inserido no conjunto de intelectuais que apareceram na América Portuguesa na metade do XVII versando sobre a escravidão negra, onde sua fórmula do governo dos escravos acionaria um emaranhado de convenções que o aproximariam dos escritos de Vieira e Antonil. Entretanto, para Marquese:

A teoria cristã do governo dos escravos, contudo, não encontrou circulação entre as classes proprietárias da América portuguesa. Gestada fora dos quadros senhoriais, essa teoria buscou ordenar a prática do governo dos escravos com base em preceitos cristãos. Na verdade, a teoria apresentada pelos jesuítas fez parte dos embates que polarizaram a Companhia de Jesus e os senhores da América portuguesa na passagem do século XVII para o XVIII. Os livros de Jorge Benci e João Antônio Andreoni (Antonil), atentos a tensões sociais do universo escravista da colônia, procuraram responder às crescentes críticas feitas pelos inicianos por setores expressivos da sociedade colonial, apontando as falhas e os erros dos senhores luso-brasileiros no comando de seus escravos. A mensagem básica dos textos jesuítas era de que os proprietários da América portuguesa eram incapazes de governar corretamente seus escravos, pois haviam se afastado dos preceitos da moralidade católica.<sup>113</sup>

Os senhores de escravos não cederam ao governo dos escravos dos jesuítas, pois de acordo com Bivar Marquese não há confirmação de que esse projeto de *Economia Cristã* tenha tido alguma ressonância na prática da sociedade colonial.

Laura de Mello e Souza, na obra *O diabo e a Terra de Santa Cruz – Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*, publicado em 1986, ao referir-se a Benci apresenta-o juntamente com Antonil designando-os como cruzados tridentinos pertencentes à mesma geração. Para Souza, o texto de Benci nos mostra que os direitos tridentinos não estavam tão distantes da prática colonial. A mesma afirma que a sociedade escravista colonial foi construída no pensamento religioso:

Ganhando frequentemente feições de inferno, várias forças trabalhavam no sentido de demonizar o cotidiano. Conforme avançava o processo de colonização, o escravismo tornou-se talvez a mais evidente delas<sup>114</sup>.

Os vícios levavam os homens diretamente para o inferno, mas que os senhores não cristãos, aqueles que aceitavam o erro dos escravos, ou mais ainda, instigavam ao erro, eram

---

<sup>113</sup> MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do Corpo, Missionários da mente*. Op. Cit. 2004. p.172.

<sup>114</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Op. Cit. São Paulo, 2009. p. 193.

os “*Lúciferes da terra*”, pois além de mau senhores, eram maus pais e conseqüentemente maus filhos da cristandade.<sup>115</sup>

Em *Campos da Violência – Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*<sup>116</sup>, Silvia Hunold Lara, ao pensar a relação senhor-escravo, recorre a Jorge Benci, usando mais uma vez a Economia Cristã, resgatando a temática da relação senhor/escravo para pensar o lugar do castigo:

Ainda que as intenções desse autor fossem, conforme o reformismo do final do século XVII e do século XVIII, minorar os sofrimentos dos escravos e mesmo reformar a instituição, não se pode negar a importância que tinha o castigo no funcionamento efetivo da escravidão. Mesmo que atenuado, parcelado e regulamentado, o castigo não podia deixar de existir.<sup>117</sup>

Para Benci, completa Silvia Lara, o alimento e o castigo eram fundamentais. A autora, em uma comparação com os escritos de Antonil, assevera que a forma de ação de Benci foi mais complexa. Para este a moderação era parte fundamental da relação, pois “*mais do que uma reforma humanitária da relação senhor-escravo, Benci pretendia orientar o sentido de preservar com segurança a continuidade do domínio senhorial*”.<sup>118</sup> A violência não deveria ser o único modo de dominar seu servo, e sim “*uma economia que equilibrava sobrevivência, submissão e produção, garantindo a dominação senhorial e a continuidade da exploração escravista*”.<sup>119</sup>

Todos esses textos têm em comum a característica de pensarem Benci por sua obra Economia Cristã, analisando diferentes facetas desta. Entretanto, toda essa historiografia considera Benci inserido em um projeto missionário, em uma missão que é singular, direcionada para conversão e com ênfase na problemática da escravidão. Embora não pretendamos descuidar desta questão, entendemos a necessidade de compreender Benci por outros aspectos, considerando a existência de mais de um projeto de conversão no seio da Companhia de Jesus. Logo, todas essas leituras partem da Economia Cristã e apontam Benci inserido em um projeto missionário que, apesar da existência de outros discursos, aproxima os intelectuais jesuítas, não privilegiando a dinâmica do conflito existente entre os mesmos.

---

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência – Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*. Editora: Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1988.

<sup>117</sup> Idem, p. 45.

<sup>118</sup> Idem, p. 50.

<sup>119</sup> Idem, p. 51.

Contribuição fundamental para nós no que tange aos estudos sobre Jorge Benci é a obra do historiador Carlos Alberto de Moura Zeron, inserido em uma vertente que pensa a missão pelos conflitos internos e inerentes à Companhia de Jesus. Na obra *Linha de Fé -A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo Formação da Sociedade Colonial, (Brasil, Séculos XVI e XVII)*,<sup>120</sup> Zeron trouxe à tona o debate sobre a justificativa de legitimação da escravidão, entre os missionários no Brasil, e o debate travado entre teólogos e juristas na Península Ibérica, em especial em Portugal. Assim, analisou a prática da escravidão, correlacionando os textos dos teólogos e missionários com as leis indigenistas e as teorias de legitimação da escravidão, relacionando a posição dos missionários com a escrita de uma memória jesuítica a respeito dos conflitos que versavam sobre a temática da escravidão.

Outro texto significativo para nós é *O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na Legislação Portuguesa: Separação e complementaridade entre pecado e delito*<sup>121</sup>, no qual Zeron elucida o papel de Benci e Antonil no Sínodo Diocesano que culminou na promulgação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Segundo este autor, a *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* serviu como uma importante referência para o tratamento das questões da evangelização dos escravos africanos.

Por fim, destacaríamos ainda o texto, *A guerra de facções que pôs fim as esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas do Brasil*,<sup>122</sup> publicado pelo professor Zeron no ano de 2014, nele, o conflito entre italianos e portugueses é melhor trabalhado e as figuras de Benci, Antonil e Vieira, não são tangenciais, e sim fundamentais para compreender a pluralidade de visões dentro da Companhia de Jesus.

Essa retrospectiva foi feita para que pudéssemos apresentar o personagem considerando os ângulos já pensados para assim podermos justificar a nossa escolha de realizar uma análise sobre sua trajetória. Como já afirmamos, Benci é muito citado, mas pouco trabalhado como

---

<sup>120</sup> ZERON, Carlos Alberto de Moura. *Linha de Fé -A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo Formação da Sociedade Colonial*. (Brasil, Séculos XVI e XVII). Editora: Edusp. São Paulo, 2011.

<sup>121</sup> ZERON, Carlos Alberto de M. R. O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na Legislação Portuguesa: Separação e complementaridade entre pecado e delito. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Editora: Unifesp. São Paulo, 2011.

<sup>122</sup> ZERON, Carlos Alberto de M. R. Da Farsa à Tragédia: A guerra de facções que pôs fim as esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas do Brasil. In: Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014). *Anais do Simpósio Nacional realizado por ocasião do Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus. 8 a 10 de Maio de 2014*. Edições Loyola. São Paulo, 2014.

personagem central da análise. Quem foi Benci<sup>123</sup>? É a pergunta que nos motiva, mesmo sabendo que provavelmente nunca teremos uma resposta completa a essa indagação, procuraremos lançar algumas questões que ajudem a reconstruir a sua trajetória missionária na América Portuguesa.

## 2.2. UM CAMINHO METODOLÓGICO:

Para pensarmos o personagem Jorge Benci e o conflito entre os diferentes segmentos internos da Companhia de Jesus, a respeito de quais rumos a missão deveria tomar, utilizamos as cartas trocadas entre os inicianos. A correspondência é um dos fatores diferenciais da Companhia de Jesus. Desde sua fundação, Inácio de Loyola compreendeu que para o funcionamento e sobrevivência da Ordem era necessária a comunicação entre os diferentes religiosos e as distintas províncias. Logo, o contato entre os membros e seus superiores era parte vital da operacionalidade da Companhia, e assim era criada uma rede de solidariedade/assistência e obediência entre os jesuítas. Deste modo, foram estabelecidas as normas da atividade epistolar e, a partir de 1558, com as Constituições da Companhia de Jesus, a estrutura das cartas foi definida.

Buscamos nas cartas os conflitos, as tensões, a heterogeneidade presente na Companhia de Jesus, pois esses conflitos são a chave de leitura para nossa análise, pois é buscando o macro da conjuntura da Companhia de Jesus que encontramos as fissuras que permitem a análise micro. São nos meandros dos conflitos existentes no seio da Ordem que enxergamos a singularidade de Jorge Benci pelas suas posições internas no debate entre italianos x portugueses.

Teresa Malatian<sup>124</sup> nos apresenta a ideia de que as cartas podem falar de *habitus*, utilizando o conceito de Pierre Bourdieu, no qual os comportamentos de uma época se inserem nos indivíduos em uma relação entre contexto e indivíduo. É na individualidade que a coerência, a coesão e as ações viram uma atividade metodológica para o historiador, pois ele será capaz de selecionar momentos significativos que constroem uma continuidade de ações aleatórias. Nesse contexto, o *habitus* permite o ordenamento de práticas, representações e

---

<sup>123</sup> A termos de curiosidade apresentamos um fato, Benci é nome de uma rua na cidade São Paulo, na definição do site da prefeitura da cidade, está “O Padre Jorge Benci trabalhou 19 anos como missionário no Brasil. Nasceu em 1650 e faleceu em 1708”. Para consulta o link é: <http://www.dicionarioderuas.prefeitura.sp.gov.br/PaginasPublicas/ListaLogradouro.aspx>

<sup>124</sup> MALATIAN, Teresa. Narrador, Registro e Arquivo- Cartas. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. (Organizadores), *O Historiador e suas Fontes*. Editora: Contexto. São Paulo, 2013. p.201.

comportamentos que dão base para a compreensão da identidade do sujeito e de suas redes de sociabilidade.

A mesma autora salienta que as cartas devem ser confrontadas com outros documentos e com a conjuntura da macro-análise. Desta forma, é possível pela correspondência corroborar os projetos dos indivíduos que as escrevem, suas redes, suas amizades e inimizades. E em nosso caso esse elemento é nítido nos documentos, a escrita de Benci corrobora o projeto de missão ao qual está ligado e como este articula-se com sua prática de intervenção social.

De forma sucinta e geral buscamos aqui apresentar as ideias iniciais das leituras feitas para a formatação das tabelas com as análises das cartas de Jorge Benci. Reconhecemos a forte dificuldade do trabalho com as cartas e tentamos nos cercar teórico-metodologicamente contra falhas na análise, tentando ao máximo minimizá-las. Uma das chaves de leitura que adotamos remete-se ao cuidado que se deve ter com as formas de ler, de se apropriar e de compreender as práticas de leituras não só privadas, mas públicas<sup>125</sup>. Michel Perrot apresenta-nos uma reflexão sobre como é complexa e difícil a missão de reconstruir a História, em nosso caso, de reconstruir um personagem:

Resta, contudo, a dificuldade de conhecer algo além da face externa e pública da vida privada; a impossibilidade de chegar ao outro lado do espelho. Nesse âmbito, o dizível fabrica o indizível, a luz cria a sombra. O não-dito, o desconhecido, o incognoscível – e a consciência trágica que temos disso – avançam no ritmo do saber que cava sob nossos pés mistérios insondáveis.<sup>126</sup>

As cartas analisadas por nós versam indiretamente sobre Jorge Benci ou são escritas por ele<sup>127</sup>. Ressaltamos que encontramos uma discrepância entre os fundos que utilizamos, pois todos os documentos do *Brasil Epistolae – Bras 4* (1696-1737) são cartas. Já os documentos do fundo *Brasil Epistolae – Bras 1* (1678-1759) são documentos oficiais, como um livro de registro, e de acordo com Márcia Amantino, somente o Secretário e o Geral liam os documentos desse fundo, e esses documentos não nos dão muitas informações a respeito da trajetória de Benci. Deste modo, apresentaremos aqui uma breve tabela dessas cartas,

---

<sup>125</sup> PERROT, Michelle. (Coordenação). *História da Vida Privada – Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. Volume: 4. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2014. p. 10.

<sup>126</sup> Idem.

<sup>127</sup> E foram reproduzidas do original a partir da digitalização da Biblioteca da Brotéria em Lisboa, fazendo parte do fundo *Brasil Epistolae – Bras 4* (1696-1737), e do fundo *Brasil Epistolae – Bras 1* (1678-1759).

apontando ano, autor, e qual a ligação de Benci, direta ou indiretamente com esse documento. Em função dessa diferença nas fontes, apresentamos os textos, pela cronologia dos fundos.

<b>FUNDO: BRASIL EPISTOLAE – BRAS 1 (1678-1759)</b>			
<b>ANO</b>	<b>AUTOR</b>	<b>TÍTULO</b>	<b>LIGAÇÃO COM BENCI</b>
1691	Jorge Benci	<b>Carta 33-34</b>	Agradece os documentos que lhe ajudam a perceber o estado da província. Demonstrando o conhecimento acerca do novo governador da Província. Criticando e apontando as dificuldades da administração do Colégio da Bahia.
<b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> 6 de Janeiro de 1691.			
<b>DESTINATÁRIO:</b> Padre Barnabé Soares.			
1693	Jorge Benci	<b>Carta 40-41v</b>	Calamidades e mazelas da Província.  Benci afirma o desejo de cura (seria da sociedade/colégio da Bahia e da sua saúde?). E afirma que existem homens na Província que seguem o exemplo divino e se mostram adequados para edificar o espírito (realizar trabalhos apostólicos).  Aponta também o que ele chama de “angústias domésticas”, e não temos como saber se é uma referência aos conflitos internos da Ordem ou a qualquer outro problema corriqueiro.
<b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> 3 de Janeiro de 1693.			
<b>DESTINATÁRIO:</b> Não Há.			
1696	Jorge Benci	<b>Carta 44</b>	Benci apenas afirma que é preciso ordenar um “acordo” na Província.  Qual seria esse acordo? Não há relatos.
<b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> 14 de Janeiro de 1696.			

<b>DESTINATÁRIO:</b> Não Há.			
1698	Jorge Benci	<b>Carta 46</b>	Não há um assunto definido no documento, apenas a afirmação que existe um homem perigoso na Província, e que é necessário vigiá-lo.
<b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> 14 de Janeiro de 1698.			
<b>DESTINATÁRIO:</b> Não Há.			
1700	Jorge Benci	<b>Carta 48</b>	Benci afirma sua angústia de espírito – doença (moléstia). Fala que deseja o seu alívio (pelos indícios imaginamos esse alívio sendo a sua saída do Brasil), pois ele pede permissão para retornar a Europa, citando a Ilha de São Tomé.  É interessante que este documento, faz menção a carta 66-66v, datada de 2 de maio de 1700, do fundo Bras. 4.
<b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> 6 de Dezembro de 1700.			
<b>DESTINATÁRIO:</b> Não Há.			
1701	Jorge Benci	<b>Carta 50v</b>	Ao substituir João da Rocha no cargo de procurador, constata que os cargos da Companhia não são perpétuos (o que parece ser uma constatação as mudanças internas, em decorrência das conjunturas/brigas pelo poder).
<b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> 15 de Janeiro de 1701.			
<b>DESTINATÁRIO:</b> Não Há.			
1702	Jorge Benci	<b>Carta 51-52v</b>	Benci constata que há pecadores no Colégio de Recife.  E também indaga a indicação de um novo presidente.

			É neste ano que Benci prega o Sermão a São Felipe Neri na Igreja dos Oratorianos em Recife.
<b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> 21 de Janeiro de 1702.			
<b>DESTINATÁRIO:</b> Não Há.			

<b>FUNDO: BRASIL EPISTOLAE – BRAS 4 (1696-1737)</b>			
<b>ANO</b>	<b>AUTOR</b>	<b>TÍTULO</b>	<b>LIGAÇÃO COM BENCI</b>
1697	Antônio Vieira	<b>Carta 38-38v-39</b>	Esse documento é um índice das obras do Padre Antônio Vieira e um inventário do que havia na sua biblioteca após a sua morte. O interessante neste documento é que ele vai para Roma assinado por Jorge Benci, Antônio Andreoni e mais dois jesuítas: Luiz Antônio Maniani e Francisco Souza.
<b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> 22 de Julho de 1697.			
<b>DESTINATÁRIO:</b> Sem destinatário.			
1700	Jorge Benci	<b>Carta 66-66v</b>	Em função da animosidade aos italianos no Colégio da Bahia, Benci pede para sair do Brasil, indignado pela situação e pelo modo como está sendo tratado.
<b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> 2 de Maio de 1700.			
<b>DESTINATÁRIO:</b> Ao Padre Tirso Gonzáles			
1700	Antônio de Andrada	<b>Carta 81-81v</b> <b>Carta 82-82v</b> *Aqui são duas cartas diferentes, mas o texto é basicamente o mesmo.	Antônio Andrada envia carta ao superior apontando que a administração do Colégio da Bahia cria obstáculos aos estrangeiros, principalmente aos italianos. Discorre sobre o bom trabalho de Benci, assim como faz alusão a sua intelectualidade. Fala de sua tristeza pessoal pela injustiça sofrida por

			Benci que foi removido do Colégio da Bahia, além do incômodo da injustiça sofrida por um homem que tanto ajudou a província.
<b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> 15 de Agosto de 1700.			
<b>DESTINATÁRIO:</b> Ao Padre Tirso Gonzáles			
1706	Jorge Benci	<b>Carta 118-118v</b>	Benci aponta a sua felicidade depois de meses de navegação ao chegar a Lisboa e da felicidade ao saber da eleição da Companhia (achamos que a felicidade era pela eleição de Antonil ao cargo de Provincial). O motivo da vinda de Benci para Lisboa seriam os litígios internos da Ordem, e em função desses embarcou secretamente para Lisboa com D. Rodrigo da Costa (ex-) governador da Bahia e amigo. Benci afirma que ficou doente na Bahia e que melhorou durante a viagem e que aqueles que o conheciam na Bahia ficariam surpresos com a sua melhora. Ressalta também que o navio caiu nas mãos dos franceses, mas que eles o recuperaram durante a viagem.
<b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> Junho de 1706.			
<b>DESTINATÁRIO:</b> Padre Michelangelo Tamburini			
1706	Jorge Benci	<b>Carta 124-124v</b>	Benci aponta que o motivo de sua saída do Brasil foi o litígio existente entre o colégio da Bahia e Domingos da Silva Morro pela questão das terras, e que mesmo com a explicação do governador este não aceita um acordo. Por causa dessa questão foi necessário enviar a Portugal um padre com licença régia para medir as terras e defender

			<p>a causa do Colégio. Benci afirma que recusou a primeira vez o convite para resolver o problema, em função de sua saúde fraca, mas que cedeu após novo convite. Dá mais informações sobre a sua saúde na viagem e reinteirando a carta 118-118v, afirmando que o navio em que estava com o ex governador Rodrigo da Costa sai ileso, mas que o que estava João Pereira foi atacado pelos franceses. Afirma o desejo de voltar ao Brasil, mas aponta saber que esta decisão depende do Provincial.</p> <p>É interessante salientar que esta carta aponta uma direção diferente das demais e do que é apontado pela historiografia, que Benci saiu do Brasil em função da querela entre os portugueses e italianos. Não temos ainda como mensurar a importância desse relato. Entretanto, vale ressaltar que em 1706, ano da carta, Andreoni já é Provincial.</p>
<p><b>DATA PRESENTE NO DOCUMENTO:</b> 22 de Agosto de 1706.</p>			
			<p><b>DESTINATÁRIO:</b> Padre Michelangelo Tamburini</p>

Fontes: BIBLIOTECA BROTERIA – Arquivo Digital - BENCI, Jorge. Original em Latim Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI): *Brasil Epistolae – Bras 4* (1696-1737): Carta 38-38v-39; Carta 66-66v; Carta 81-81v; Carta 82-82v; Carta 118-118v., e *Brasil Epistolae – Bras 1* (1678-1759): Carta 33-34.

Ao buscarmos a tipologia da fonte, precisamos entender o contexto geral no qual o documento está inserido. Ao entendermos esses personagens, suas trajetórias e governos políticos, fica mais clara sua forma de atuação, assim compreendendo o reflexo de suas ações políticas nas cartas de Benci, sendo isso fundamental para a reconstrução da conjuntura que nos permitirá entender o jesuíta italiano. Depois de delimitarmos o assunto principal da carta, selecionamos os assuntos secundários, os personagens citados e as obras literárias que são apontadas no texto. Apontamos as anotações presentes no texto, pois estas podem nos dar

uma ideia de em que mãos a carta passou. Por fim buscamos paralelos documentais que possam nos ajudar a complementar a nossa conjuntura de análise.

Para compreender o universo dessas cartas, contrapomos os seguintes documentos: *Carta ao Padre Geral: Breve Relação da Facção Brasileira e da Conjura Contra o Visitador*. Bahia, em 14 de junho de 1691, e *Distinção entre os Portugueses nascidos em Portugal e os nascidos no Brasil*, ambas do Padre Antônio Vieira<sup>128</sup>. Além de duas outras cartas da Coleção Documentos Históricos, volume 34 da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro: *Carta para Sua Magestade sobre os Religiosos estrangeiros, não poderem ser Prelados*, datada de 20 de Julho de 1693 e *Carta para Sua Magestade sobre os Religiosos da Companhia de Jesus que forem estrangeiros e não ocuparem cargos da religião*, datada de 9 de Julho de 1692, ambas assinadas por Antonio Luis Gonçalves da Câmara Coutinho.<sup>129</sup>

Essa metodologia nos auxiliará na reconstrução da trajetória de Benci, pois as cartas nos possibilitam ir além dos sermões aproximando-nos um pouco mais das relações cotidianas vivenciadas pelo jesuíta. Nelas encontramos as singularidades, as desavenças com outros inicianos, e principalmente o contexto da querela entre italianos e portugueses que norteia nossa pesquisa. Os dados dessas cartas dispersos, ou sozinhos, não nos dizem muita coisa, mas se os colocarmos dentro da conjuntura da Companhia de Jesus e da América Portuguesa, conseguimos enxergar um quadro maior.

---

<sup>128</sup> Original em Latim ARSI, transcrição e versão portuguesa de José Carlos Lopes de Miranda. In: VIEIRA, Antônio. *Carta ao Padre Geral: Breve Relação da Facção Brasileira e da Conjura Contra o Visitador*. Bahia, em 14 de junho de 1691. ARSI, Bras. 3(2). F.296. Em português: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de. (Coordenação). *Obra Completa Padre António Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. P.464-470.

Original em Latim, ARSI, Bras 3. *Distinção entre os Portugueses nascidos em Portugal e os nascidos no Brasil*. In: Em português: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de; MIRANDA, José Carlos Lopes. (Coordenação). *Obra Completa Padre António Vieira - Cartas e Papéis Vários - Tomo I - Vol. V*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. p.107-108.

<sup>129</sup> COUTINHO, Antonio Luis Gls's da Camr.a . *Carta para Sua Magestade sobre os Religiosos estrangeiros, não poderem ser Prelados*. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, volume 34. Páginas: 182-283.

COUTINHO, Antonio Luis Gls's da Camr.a . *Carta para Sua Magestade sobre os Religiosos da Companhia de Jesus que forem estrangeiros e não ocuparem cargos da religião*. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, volume 34. Páginas: 65-66. Coutinho foi um administrador colonial, que viveu entre os anos de 1638-1702, tratou de assuntos relacionados a Índia e ao Brasil. Há uma dissertação interessantíssima sobre seu personagem: SANTOS, Marília Nogueira dos. *Escrevendo Cartas, Governando o Império: A correspondência de Antônio Luis Gonçalves da Câmara Coutinho no Governo Geral do Brasil (1691-1693)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFF, sob a orientação da professora Maria de Fátima Gouveia. Niterói, 2007. In: [http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-2007\\_SANTOS\\_Marilia\\_Nogueira\\_dos-S.pdf](http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-2007_SANTOS_Marilia_Nogueira_dos-S.pdf)

Além das cartas iremos trabalhar com os textos escritos em forma de sermão por Jorge Benci. De forma cronológica os textos de Benci são: *O Sermão Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledad*<sup>130</sup>, que foi pregado na Sé da Bahia no ano de 1698, a *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*<sup>131</sup> do ano de 1700, o *Sermão do Madato* do ano de 1701, e o *Panegirico São Felipe Neri*<sup>132</sup> datado de 1702.

São os sermões que nos auxiliarão a compreender algumas lacunas apontadas nas cartas. Logo, as cartas e os sermões nos auxiliam a mapear a trajetória de Benci. Para nos permitir realizar a análise das cartas e de nossas questões, fizemos uma leitura esmiuçada de Serafim Leite<sup>133</sup> à procura de dados sobre Jorge Benci. Apontaremos aqui as principais assertivas que o historiador oficial da Companhia faz sobre Benci. Serafim Leite no epíteto de Benci o define como “*Moralista*”<sup>134</sup>, em linhas gerais as informações trazidas sobre Benci não são muitas. Na parte dos escritores é feita uma breve biografia, a mesma existente em outros manuais. Ainda na parte das biografias Benci é apontado no verbete sobre as vidas de Andreoni, Francisco de Matos e Antônio Vieira. Ressalte-se que no volume X da História da Companhia há um índice remissivo de assuntos e pessoas, no que se refere a Benci há algumas páginas que o citam, mas no decorrer do livro encontramos outras referências além daquelas que constam do índice de temáticas.

Serafim Leite aponta Jorge Benci inserido nas seguintes temáticas: a querela acerca do engenho da Pitanga, indo Benci para Lisboa resolver o litígio sobre as terras. O conflito no qual Benci estava inserido acerca da questão indígena, entrando assim no debate entre portugueses e italianos no seio da ordem, fato este que faz com que as narrativas de Benci tenham grandes congruências com a história de Antônio Andreoni e Antônio Vieira. Problemática esta que se reflete diretamente nas Administrações do Sul e dos paulistas e que é elucidativa para entendermos a concepção de estrangeiro presente do discurso benciano.

---

<sup>130</sup> BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade. Sermão que pregou na Sé da Bahia o P. Jorge Benci da Companhia de Jesu*. Anno 1698. [Trigrama da Companhia]. Lisboa. Com as licenças necessárias. Na Officina de Bernardo da Costa. Anno 1699, 4<sup>o</sup>, 27 pp.

<sup>131</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Livro Brasileiro de 1700. Editora: Grijalbo. São Paulo, 1977.

<sup>132</sup> BENCI, Jorge. Sermão de São Felipe Neri, na capa da fonte está escrito: “Sermam de S. FELPPE NERI”, e na fonte Benci chama o texto de sermão. Mas Serafim Leite e Carlos Sommervogel, o chamam de Panegírico de S. Filipe de Néri. *Panegírico de S. Filipe de Neri no seu templo de Pernambuco*. Lisboa, Antônio Pedroso Galvão, 1702, 4<sup>o</sup>.

<sup>133</sup> Para entendermos melhor a obra de Serafim Leite, lemos a dissertação: História da Companhia de Jesus no Brasil – Biografia de Uma Obra, de Livia Pedro. Online no link: <http://www.ppgh.ufba.br/wp-content/uploads/2013/10/Hist%C3%B3ria-da-Companhia-de-Jesus-no-Brasil.pdf>

<sup>134</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op. Cit. 2004. Tomo VIII. p. 234, 235.

No mais Benci é apontado em questões relacionadas à catequese, principalmente a catequese de escravos negros e a relação entre senhores e escravos. As referências estendem-se à questão do ensino, a assuntos acerca da moralidade e seu lugar na estruturação da cristandade, fazendo-se necessário, e em função disso, pensar o papel do direito canônico. A relação de Benci com o probabilismo também será assinalada por Leite. Segundo o autor o tratado “*De Vera et falsa Probabilitate opinionum moralium opus tripartitum*” seria a ligação mais forte do jesuíta italiano com doutrina probabilista.<sup>135</sup>

## **2.3. ASPECTOS DE FORMAÇÃO**

### **2.3.1 - A FORMAÇÃO INACIANA: A COMBINAÇÃO ENTRE O NOVO E O ANTIGO**

O mundo em que a Companhia foi gestada e os passos de sua fundação são partes do conturbado período da Reforma Protestante e da consequente Contrarreforma Católica. Nesse contexto, Inácio de Loyola e os primeiros jesuítas, mais do que aquilo que estudaram, foram filhos de seu próprio tempo, absorvendo visões de mundo e experiências.

Em síntese, a Companhia de Jesus “*foi fundada para a defesa e propagação da fé, e pelo progresso das almas na vida e na doutrina cristã. Foi fundada para a maior glória de Deus*”<sup>136</sup>, pois os jesuítas acreditavam ser mestres da cristandade, tendo como objetivo difundir e propagar a palavra. A expressão usada por Loyola em sua biografia inúmeras vezes e que aparece nas Constituições da Ordem, posteriormente viraria o lema da Companhia de Jesus, “*Ad majorem Dei gloriam*”.

A proposta jesuítica carregava consigo o diferencial de missão, de cura das almas, e, deste modo, mais do que apontar aquelas correntes com que concordavam conforme já citamos anteriormente, os inacianos deveriam teorizar com aqueles com os quais divergiam. Segundo Jerônimo Nadal, era necessário ser diferente dos luteranos, no que tange aos aspectos de como

---

<sup>135</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op. Cit. 2004. Tomo VII. P. 31. “Doutrina moral elaborada pelo teólogo dominicano Bartolomé de Medina (morto em 1680), professor da Universidade de Salamanca, argumenta que em caso de consciência moralmente duvidosa, tudo o que você precisa para si mesmo é a opinião de um médico que a defenda – provável – isto é, digno de ser aprovada. O probabilismo foi adotado majoritariamente pelos confessores jesuítas. A finalidade de emitir consciências muito escrupulosas da fortuna moral causadas pelo medo do pecado. Mas que poderia degenerar em complacência um papel rigorista. Inocêncio XI condena em 1679 65 teses moralistas de livros favoráveis ao probabilismo; Todos da casuística foram desconsiderados.” Tradução livre. In: SUIRE, Éric. *Vocabulaire historique du christianisme*. Editora: Armand Colin. Paris, 2004. p. 175. Optamos por não entrar em um debate sobre a doutrina probabilista, apenas apontamos aqui que Benci reflete sobre ela.

<sup>136</sup> O'MALLEY, John W. *Os primeiros Jesuítas*. Op. Cit. 2002. p. 39.

justificar a autoridade da Igreja, e dos alumbrados, já que ao falar de oração e da vida devota não poderiam cair no discurso desses últimos. Deveriam também se afastar dos humanistas e dos escolásticos, pois mesmo bebendo dessas duas teorias, era necessário distinguirem-se no que tange a:

Evitar os erros daqueles que praticavam a teologia como se fosse puramente especulativa ou apenas uma disciplina acadêmica, que dessa forma representava um desvio na primeira e mais genuína tradição da Igreja. Nessa caracterização incluíam aqueles escolásticos “que estavam tão imersos em especulação, que não deixavam nenhum espaço para a devoção, para o Espírito e para a compreensão espiritual”. Então tinham que afastar-se da arrogância e das hipérboles dos “gramáticos”, isto é, dos humanistas que acreditavam que sua habilidade em “letras humanas” lhes davam autorização para pronunciar-se sobre temas teológicos e doutrinários.<sup>137</sup>

Sendo o jesuíta um homem que carregava para a realização da missão elementos do humanismo, do aristotelismo, do platonismo e da escolástica, conforme apresentado anteriormente, com a sua prática, isto é, a experiência vivida<sup>138</sup>, a definição da sua formação é complexa.

Lembrando que no seio da Companhia de Jesus havia a presença de professores e estudantes de todas as nações, os “*Colégios da Companhia constituíam um verdadeiro laboratório linguístico e cultural, a expressão de um cosmopolitismo edificante, e um momento de troca cuja riqueza foi evidenciada por Possevino*”<sup>139</sup>. Sendo a Companhia um misto de muitos lugares, a reflexão acerca da diferenciação do local de nascimento só é possível graças à utilização dos personagens secundários já apresentados: João Andreoni, o Antonil e Antônio Vieira. Pois para nós é visível essa diferença na distinção entre italianos e portugueses que norteia essa dissertação. Conseguimos enxergar esta diferença nos seus escritos, no que tange a diferenças de perspectivas missionárias.

Essa diferenciação apresenta-se através do estudo das querelas entre os dois grupos acima referidos no seio da Companhia de Jesus, entre os anos de 1650 a 1708, que marcam o nascimento de vida e de morte de Benci, sendo 1681 o ano chave, que foi quando ele veio

---

<sup>137</sup> Idem, p. 381.

<sup>138</sup> Interessante salientar a definição de experiência de Aduino Novaes: “A experiência e o juízo são os meios pelos quais os míseros humanos alguma coisa percebem e aprendem. Ou como escreveu Duarte Pacheco, no Esmeraldo de Situ Orbis, a experiência é a madre das cousas, nos desengana e de toda a dúvida nos tira.” In: NOVAIS, Aduino. Experiência e Destino. NOVAIS, Aduino (Org.). *Descoberta do homem e do mundo*. Coleção: Experiência e Destino – Brasil 500 anos. Minc – Funarte. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1998. p. 9.

<sup>139</sup> PURPURA, Christian. *O olhar do longínquo: Sociedade, política e religião no horizonte geográfico de Giovanni Botero*. Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História Social, da USP, sob a orientação de Laura de Mello e Souza. São Paulo, 2012. p. 44.

para o Brasil. Podemos analisar Benci pelo conjunto de cartas de sua autoria já pontuadas aqui, e na sua auto impressão de si mesmo, “*falo como Missionário, e como Missionário estrangeiro*”<sup>140</sup>. Em um contexto de supremacia portuguesa dentro do Colégio da Bahia, a percepção de ser italiano, e de declarar opiniões e propostas contrárias as até então hegemônicas são o diferencial de Benci e Antonil, mesmo com estes tendo diferenças em relação à condição de estrangeiro.

Antonil em nenhuma das cartas vistas por nós e na sua obra *Cultura e Opulência* demonstrou um incômodo com a sua situação no colégio da Bahia, muito pelo contrário, há apontamentos sobre a existência de uma querela, mas não um incômodo pessoal a respeito delas. Coisa que acontece com Benci, conforme veremos no próximo item, e que consideramos ser o seu diferencial, a noção de estrangeiro. Essa comparação de Benci e Antonil é vital para o entendimento do que nomeamos como a condição de estrangeiro de Benci.

José Silva Dias<sup>141</sup> nos afirma que o ambiente que o Renascimento e os “descobrimientos” geraram não teve reflexos apenas nos homens devotos à ciência e nos humanistas, mas também nos escritores e nos artistas e, principalmente, nos filósofos. Deste modo, todo esse contexto de efervescência cultural é transpassado nos escritos e nas obras produzidas no período. Sendo Benci italiano, ele estava no centro desta “*nova descoberta do homem e do mundo*” na expressão cunhada por Jacob Burchardt.<sup>142</sup>

Para buscar entender a Península Itálica nesse período, recorreremos a Peter Burke<sup>143</sup>, que nos aponta que no início do século XV, esta não era uma unidade, ela existia apenas em termos conceituais, sendo mais uma expressão geográfica. Jorge Benci nasceu em 1650, e entendemos que essa geografia e, principalmente, a noção de ter nascido no local que foi o berço do renascimento já estava entranhada nos homens que ali nasciam e formavam-se, consolidando essas influências. Como trabalhamos com a hipótese do pertencimento de Benci a uma elite local, partimos do pressuposto que ele sofrera influências desse contexto em sua formação.

---

<sup>140</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Op. Cit. 1977. Anotação ao leitor.

<sup>141</sup> DIAS, João Silva. Portugal e a cultura europeia (Séculos XVI- XVIII). *BIBLOS. Revista da Faculdade de Letras*. Universidade de Coimbra. Volume XXVIII – MCMLII. p. 219.

<sup>142</sup> BURCHARDT, Jacob. *A Civilização do Renascimento Italiano: Um Ensaio*. Editora: Companhia de Bolso, 2009.

<sup>143</sup> BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano: Cultura e Sociedade na Itália*. Editora: Nova Alexandria. São Paulo, 2010. p. 9.

Adriano Prosperi, em *Tribunais da Consciência*, nos afirma que a presença de aspectos do renascimento só foi possível não só por aspectos políticos, mas também por meio de conquista de consciência. E esse desejo de conquistar consciências foi transportado para o Novo Mundo, para os descobrimentos da América que exaltaram os ecos milenaristas no mundo europeu, mas foi a quebra da unidade religiosa e a “*difusão capilar da dissensão doutrinária entre os cristãos da Europa que se evidenciou a nova fase da atividade missionária*”<sup>144</sup>, e com seus novos instrumentos de missão. Sendo a Península Itálica, a “*sede do papado e de uma animada dissensão herética, a primeira a experimentar o novo modelo da missão interna*”.<sup>145</sup>

A Companhia de Jesus é um instrumento direto do Papado, diferenciando-se das demais ordens do início do XVI, com os inicianos tornando-se responsáveis pelo envio de pregadores aos novos lugares alcançados pela cristandade:

A Igreja da Contrarreforma é uma Igreja que acentua os traços universalistas e assume por si as rédeas da direção da “conquista espiritual”. Mas do que os desdobramentos extraeuropeus foram os problemas da Igreja Ocidental que determinaram a reconversão para uso interno das energias suscitadas pela lufada de entusiasmo de propagação da fé. As polêmicas religiosas da época da Reforma temperaram com uma nota de obscuridade e de fortes tensões polêmicas os tons entusiásticos e eufóricos da expansão do resto do mundo.<sup>146</sup>

É interessante salientar que Prosperi afirma que, neste contexto, a ideia de defesa da fé causou problemas aos filhos de Loyola, pois estes se engajaram nos conflitos religiosos que afligiam a sociedade italiana, o que fez com que houvesse partidos opostos no seio da Cúria Romana. Afirmando ter sido necessário um mascaramento dos conflitos que estouraram no seio da Igreja nesse momento, o que nos permite perceber a dupla função dos inicianos, em uma ponta a devoção reavivada, com sermões, comunhão e confissão, e do outro lado, uma vigilância doutrinária dos suspeitos. A luta contra os desvios da fé motivava os inicianos, o controle pela consciência<sup>147</sup> era a nova arma e meio da realização da missão, e é esse espírito que motivava os contemporâneos, incluindo Jorge Benci.

---

<sup>144</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Op. Cit. 2013. p. 544.

<sup>145</sup> Idem.

<sup>146</sup> Idem.

<sup>147</sup> Para Paolo Prodi, “A tentativa da Igreja Romana é construir uma soberania paralela, de tipo universal; uma vez que não consegue mais sustentar a concorrência no plano dos ordenamentos jurídicos, ela aponta todas as suas fichas no controle das consciências”. In: PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Editora: Martins Fontes. São Paulo, 2005. p. 293. Sendo assim a Igreja transfere a sua jurisprudência para o foro das consciências.

### 2.3.2 - ASPECTOS DE FORMAÇÃO DE UM JESUÍTA ITALIANO

Sabemos que Benci tinha um nível intelectual considerável pelos postos ocupados por ele na hierarquia da Ordem e por ter professado o 4º voto. E para buscarmos quais teóricos estão diretamente presentes em seus textos, realizamos um trabalho novamente indiciário, buscando elementos que nos permitem compreender um panorama maior. Comparado a Antônio Vieira, e até a Antonil, a obra de Benci é pequena, e por isso costumamos pequenos relatos, para obter maiores informações.

Após a leitura das cartas e dos textos de Benci, ao percebermos as temáticas caras a Benci (estas serão apresentadas em forma de quadro no capítulo 4 desse trabalho), conseguimos compreender algumas questões sobre o seu processo formativo. No texto benciano há a presença de elementos básicos. Chamo de elementos básicos aquelas noções que são parte do currículo institucional da Companhia de Jesus e do mundo religioso da Época moderna.

Na obra *Economia Cristã*, Jorge Benci debate como já pontuado, a escravidão negra, e como os escravos deveriam ser tratados. Esse debate é permeado pelas disputas que se estabelecem no contexto da Segunda Escolástica, que se caracterizou, entre outros aspectos, por uma leitura menos eclética da tradição expressando uma fidelidade ao tomismo preconizado pela Contra-Reforma<sup>148</sup>. Foi neste contexto que foi possível a Benci resgatar a ideia da servidão natural, de Aristóteles, na qual o trabalho forçado era inerente a certos grupos, adaptando esta premissa a uma particular leitura da escravidão.

Para Alain Guy, após a crise do século XVI “*a restauração teológica e filosófica do século XVI teve seu centro na Espanha e em Portugal. E a universidade de Salamanca foi o seu berço*”.<sup>149</sup> A Escola de Salamanca para Guy dá o exemplo de seguir novas tendências, estando entre o novo e o antigo. Em 1537 os teólogos de Salamanca buscavam no tomismo a resposta para várias questões. Deste modo, nascia a matriz discursiva que legitimava a escravidão por preceitos cristãos, tendo como base a filosofia moral de Aristóteles, os textos de São Tomás de Aquino, de Santo Agostinho e a exegese bíblica. E deste modo, para Zeron, a segunda escolástica:

---

<sup>148</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra: Santos Pretos e Catequese no Brasil Colonial*. Editora: FAPERJ. Rio de Janeiro, 2008. p. 71.

<sup>149</sup> GUY, Alain. *História de la filosofía Española. Coleção: Autores textos y temas de Filosofía*. Editora: Anthropos Editorial del Hombre, Barcelona, 1985. p. 93.

Não fez mais do que desenvolver as tendências enraizadas na escolástica medieval, impulsionada pela necessidade de formular, ela também, uma resposta de tipo doutrinal aos problemas éticos e morais de seu tempo, agora relacionados à expansão ultramarina europeia<sup>150</sup>.

Desta forma, a base da segunda escolástica era a normatização, buscar em teóricos e padres da Igreja exemplos que servissem de modelo para conjunturas históricas atuais. Zeron ainda afirma que os teólogos de Salamanca deixaram uma “*marca indelével em praticamente todas as obras sobre a escravidão escritas por teólogos, juristas ou moralistas, ao longo dos séculos XVI e XVII*”.<sup>151</sup> Portugal e Espanha foram polos dos estudos de Salamanca. Benci, a nosso ver, carregava em seu discurso todo esse modelo inspirado pela Universidade de Salamanca.

Por exemplo, a retórica do medo, da relação binária entre o bem e o mal, e qual o papel que o cristão deve assumir. De acordo com Tomás de Aquino, na Suma Teológica, “*é preciso crer igualmente em certos males; é um mal por exemplo não submeter a Deus ou então afastar-se dEle, e os pecadores sofrerão então punições provenientes de Deus. Nesse sentido, a fé é a causa do medo*”<sup>152</sup>. Havia dois tipos de medo, “*o medo servil, que é o temor da punição engendrada pela cólera divina, e o medo filial, isto é, o temor inspirado pela sujeição à autoridade divina*”.<sup>153</sup> Para Zeron, a pouca fé, ou a falta da fé geraria o medo servil, enquanto a fé geraria o medo filial. Já para Agostinho de Hipona, a consequência do pecado é a guerra, a escravidão, e Deus, sendo pai, castigam seus filhos como ato de amor, e a punição permite limpar o pecado para a salvação.

Benci aponta que foi o pecado original que gerou os males que assolam o mundo, pois para ele a escravidão é a filha do pecado original de Adão e Eva, sendo graças ao pecado que existe cativo, pois “*o gênero humano é livre por natureza*”. Mas por terem Adão e Eva pecado “*grande parte dele a cair na servidão e no cativo, ficando uns senhores e outros servos*”, logo se “*Adão perseverasse no estado de inocência em que Deus o criou, não haveria no mundo cativo, nem senhorio*”.<sup>154</sup> Deste modo, foi o pecado que “*abriu as*

---

<sup>150</sup> ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial*. Op. Cit. 2011. p. 205.

<sup>151</sup> Idem.

<sup>152</sup> AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*, t. VIII. 2a- 2ae, q.7, a. I. APUD: ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial*. Op. Cit. 2011. p. 127.

<sup>153</sup> ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial*. Op. Cit. 2011. p. 127.

<sup>154</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Op. Cit. 1977. p.47.

*portas por onde entrou o cativo no mundo*”<sup>155</sup>, sendo o medo uma constante necessária para a prática da missão.

O historiador Rafael de Bivar Marquese nos diz que a teoria cristã do governo dos escravos, que foi formulada por Benci, Antonil, Vieira e Manoel Ribeiro da Rocha, buscava ordenar e manter o governo dos escravos por moldes cristãos, tendo sido criada fora dos quadros senhoriais - “*na verdade a teoria apresentada pelos jesuítas fez parte dos embates que polarizaram a Companhia de Jesus*”.<sup>156</sup> O que nos faz crer que, no imaginário dos letrados coloniais, as relações entre senhores e escravos estariam asseguradas com o sucesso do projeto escravista-cristão. O medo, como bem já nos explicou Jean Delumeau, era uma constante no mundo moderno, e a retórica jesuítica apropriou-se desse medo, e estabeleceu os pilares para manutenção de uma sociedade colonial escravista, nos termos de Stuart Schwartz.

Outra influência presente no texto de Benci é a inspiração dos escritos do dominicano Francisco de Vitória<sup>157</sup>. Foi a Escola de Salamanca, na qual Vitória foi um dos principais expoentes, que produziu o que François Hartog chama “*nova classificação indígena*” que era aceita pela Coroa e por seus agentes (missionários e teólogos)<sup>158</sup>:

A partir da exegese do *jus naturae* de São Tomás, iria passar-se, sempre com Aristóteles, da teoria da escravidão por natureza à da infância: os índios tinham uma natureza infantil. Tal foi a conclusão do *De indis* de Vitória.<sup>159</sup>

Vitória é considerado o primeiro a realizar a ligação entre os camponeses e os índios americanos;

Francisco Vitória tinha aproximado a humanidade remota da mais recente, o jesuíta fazia o movimento complementar e oposto, mostrando que era possível enxergar os camponeses e os pescadores das ilhas de Tirreno como uma realidade culturalmente tão remota e exótica como a dos povos selvagens. Era um processo de distanciamento intelectual daquilo que estava próximo que conferia ao missionário os olhos de um antropólogo. Mas ao mesmo tempo resta a iluminação nessa

---

<sup>155</sup> Idem. p.48.

<sup>156</sup> MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do Corpo, Missionários da mente*. Op. Cit. 2004. p.172.

<sup>157</sup> VITÓRIA; Francisco de. *Relaciones Del Padre Maestro Fray*. Facsímile da 1ª Edição, datada de Lyon, 1557. Universidade de Toronto, 1922. Texto disponibilizado pela Professora Dr. Silvia Patuzzi, em disciplina da Pós -Graduação em História do Brasil Colonial, da Faculdade São Bento do Rio de Janeiro. Este é fundamental para entender o impacto da escravidão indígena no Novo Mundo.

Para a leitura de Vitória, utilizamos como apoio a obra de: HARTOG; François. *Os Antigos, O passado e O presente*. Editora: Unb. Brasília, 2003.

<sup>158</sup> HARTOG; François. *Os Antigos, O passado e O presente*. Op. Cit. 2003. p.132.

<sup>159</sup> Idem.

analogia, que permitia lançar sobre as plebes camponesas um olhar curioso e suscitar uma vontade de conquista religiosa em relação a eles.<sup>160</sup>

A ligação de Benci com Vitória não ocorre de forma direta, não há em nenhuma de suas obras uma nota de rodapé ou citação direta a Vitória. Entendemos a relação Benci-Vitória, pela segunda escolástica, e pelo tratamento da questão da escravidão.

Francisco Vitória foi um dos teólogos fundadores da Segunda Escolástica. E segundo Quentin Skinner<sup>161</sup>, mesmo não publicando nada, tendo chegado até nós somente as *Relaciones*, Vitória é um dos pilares do pensamento moderno ao trabalhar a questão exegética, fazendo uma instrução - do latim *instructio* - que é uma determinação legal, dada por uma autoridade superior, normalmente bispos, que só ocorre quando há problemas. São Instruções ou Constituições Diocesanas dadas e instruídas por bispos e que não precisam ser provadas.

As Relaciones de Vitoria são um texto jurídico, dividido de três formas: a apologia ou defesa da fé, que ocorre sempre em si mesma ou contra alguém (*adversum*), pois a História é exemplo (*Historia Magistra Vitae*) – doutrina como princípio; a controvérsia, isto é, prós e contras – explicações, para convencer e não convencer a Igreja após a Reforma Protestante – Reconquista para dentro. A controvérsia seria um gênero que permite um olhar para diferentes pontos de vista, diferentes modos de pensar os argumentos de cada parte e permite que o leitor escolha seu lado e se posicione. A fé envolvia também a dimensão racional argumentativa para Vitoria, pois após o século XVI, o leitor pode se posicionar católico ou não. A controvérsia é a forma ideal de formar os teólogos.

E, por fim, o comentário, que é desenvolvido com exemplos atualizados da *quaestio* (questão). Para São Tomás de Aquino, na Suma Teológica, o comentário é um procedimento judiciário, assim como para Vitória. A argumentação pró e contra a uma pergunta é um resultado no campo da ética, demonstrando assim qual procedimento é ético ou não, e porque Deus quer que seja. Analisavam-se os tópicos (as *quaestiones*) com base na tradição de Pedro Lombardo que era o Manual de Teologia: Sentenças.

---

<sup>160</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Op. Cit. 2013. p. 544.

<sup>161</sup> SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2009.

Já Francisco Vitória inovou metodologicamente, e a partir daí iniciava-se um paradigma, que inseria na formação teológica a capacidade da elaboração de argumentos, a capacidade de pensar a partir da tradição – os antigos, Aristóteles, São Tomás de Aquino, Pedro Lombardo, Sagradas Escrituras e a História entendida como a própria experiência humana.

A ligação de Benci com Vitória, a nosso ver, ocorre por meio do debate acerca da escravidão, e conseqüentemente do livre arbítrio, pois para Vitória o processo da conversão ocorreria mediante a graça divina e também diante da participação do homem, unindo esforços simultâneos para a conversão.

Vitória, ao expor argumentos contra a escravidão e contra o processo de colonização espanhola, buscava quebrar paradigmas, criando um método de conversão que tinha como base a autoridade dos antigos. Acreditamos que Benci, ao pretender normatizar a escravidão, através da Economia Cristã, definindo um bom cristão com base em exemplos que busca na História da Igreja e na Antiguidade e dialogando com os teóricos da Segunda Escolástica, aproxima-se de Vitória.

O modo argumentativo de Benci enquadra-se na tipologia criada por Vitória, pois primeiro ele exalta a fé, a doutrina Católica como princípio maior, depois ele argumenta seu ponto de vista, utilizando a argumentação e a racionalidade e, por fim, ele aponta o comentário, que seriam os exemplos, a capacidade de pensar, argumentando com elementos da tradição. Utilizamos como exemplo uma passagem da Economia Cristã.

No item quatro do discurso II, intitulado “*Do bom exemplo que devem dar os senhores aos seus servos*”, Jorge Benci nos fala sobre o exemplo que os senhores têm de dar a seus escravos; “*O melhor modo de doutrinar não é com palavras, é com obras*”<sup>162</sup>, pois doutrina é apenas auditiva, já as obras são visíveis aos olhos, chegando até ao coração, “*o verdadeiro Mestre mais ensina visto, do que ouvido*”.<sup>163</sup>

Benci compactua o seu discurso com o imaginário do período e vai ao texto Bíblico de Gênesis 18<sup>164</sup> e ao texto de João 13<sup>165</sup> buscar legitimação, e a encontra, já que o escravo de Abraão se apressou ao ver a pressa de seu senhor, e os discípulos de Jesus ao verem que este

---

<sup>162</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Op. Cit. 1977. p.105.

<sup>163</sup> Idem. p. 106.

<sup>164</sup> Gênesis 18:7 - “Depois correu Abraão ao rebanho e tomou um vitelo tenro e bom; deu-o ao servo que se apressou em prepará-lo”. In: Bíblia de Jerusalém. Op. Cit. p. 56.

<sup>165</sup> João 13:14-15 – “Se, portanto eu, o Mestre e Senhor, vois lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns dos outros. Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós os façais.” Idem. p.1877.

lavou os pés, logo lavaram os pés também, imitando-o. O jesuíta encontra respaldo bíblico para poder afirmar aos senhores que se eles fossem um bom exemplo para seus escravos, estes os imitariam. Essa teoria de Benci, já havia sido explorada no seu Sermão do Mandato de Benci, publicado em 1701, que melhor analisaremos no capítulo 4, no qual Benci afirma que o amor maior de Cristo foi ter lavado os pés dos apóstolos, até de Judas. Desta forma:

Enquanto a escolástica reforçava os vínculos de dependência do homem com Deus, por meio da sabedoria da Igreja, os novos autores buscavam a imanência, o entendimento do mundo pelo homem. Tentavam encontrar um modo de definir aquilo que a própria Bíblia, no Gênesis, anunciava: se o homem era a imagem e semelhança de Deus, ele teria as mesmas qualidades da divindade e isso lhe daria dignidade, que rapidamente poderia se transformar em liberdade na exploração dos mistérios da natureza para entender o seu lugar no mundo.<sup>166</sup>

Jorge Benci afirma que os escravos de Abraão o seguiram porque este era um senhor exemplar e não por este usar de violência ou castigos, assim mostrando aos senhores que o uso do castigo e da violência tão comum no Brasil era um erro, pois não servia de exemplo de boa conduta para os escravos.

De acordo com Emilio Naszalyi<sup>167</sup>, a questão da consciência desde os escritos de Vitória já tem importância no que tange ao debate sobre os indígenas, e como apontamos, enxergamos em Benci esse mesmo desejo moralizante, de doutrinar não só corpos, mas consciências. Seja por exemplos de vida, como Jesus Cristo, Maria ou São Felipe Neri, ou pelo desejo de uma relação recíproca entre senhores e escravos. Por tudo que afirmamos até aqui, cremos que a obra de Vitória tem influência nas obras de Jorge Benci.

Assim como Francisco Vitória, acreditamos que Giovanni Botero foi uma outra grande influência para Jorge Benci, mesmo não citado diretamente. Botero “*é considerado por Trevor-Roper um propagandista social da Contra-Reforma, um defensor da unidade entre Igreja e Estado, numa época em que aquela perdera a flexibilidade medieval e lutava contra a heresia e todas as formas de heterodoxia*”<sup>168</sup>. Sendo assim, seus textos são pragmáticos e apontam noções doutrinárias a respeito do rumo que a cristandade deveria seguir. Segundo

---

<sup>166</sup> FALCON, Francisco; RODRIGUES, Antonio Edmilson *A Formação do Mundo Moderno: A construção do Ocidente dos séculos XIV ao XVIII*. Editora: Campus. Rio de Janeiro, 2006. p.73.

<sup>167</sup> NASZALYI, R. P. Emilio. *Noción de Estado y de comunidade perfecta*. In: NASZALYI, R. P. Emilio. *El Estado Segun Francisco de Vitoria*. Editora: Ediciones Cultura Hispanica. Madrid, 1948. p. 97.

<sup>168</sup> SOUZA, Laura de Mello. *Por fora do Império. Giovanni Botero e o Brasil*. In: SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização. Séculos XVI – XVIII*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1993. p. 59.

Laura de Mello e Souza, “*os escritos de Botero auxiliaram na educação política da Europa*”<sup>169</sup>

Botero, ao refletir acerca das estratégias da catequese, leu escritos jesuíticos diversos–e produziu, segundo Laura de Mello e Souza, um texto mais pessoal, tomando para si o reflexo de um homem imbuído de um espírito tridentino. Botero nasceu em 1544, Benci em 1650, 106 anos os separam. Porém, trata-se de dois homens que realizaram a missão de modo muito similar, pois Botero pertencia à ordem de Loyola, e é italiano, tendo sido aluno dos jesuítas e depois professor de colégios jesuítas na Península Itálica e na França, e muito embora não tenha sido professor de Benci, pois morreu em 1617, deve ter influenciado os colégios onde ensinou, na Península Itálica. Logo, é de se esperar que Benci tivesse algum contato com sua obra.

Os textos de Benci carregam também contornos pessoais, de um projeto de missão única, diferenciada, que bebe de uma matriz geral, que era a Companhia de Jesus e a tradição católica, mas que se altera no seu discurso, pois como já afirmamos seus textos não eram tão alegóricos quanto os de Vieira, mas também não tão pragmáticos quanto os de Antonil. Tratava-se de um texto mais pautado em discursividade argumentativa religiosa, com base em um arcabouço dogmático, sempre respaldado em elementos cristãos e históricos.

Para Botero, era necessário ligar as consciências aos corações, construindo um sistema de poder que controlasse os “filhos da cristandade” e desse à Igreja o poder soberano de ser a ligação entre as consciências e o coração, sendo necessário governar com boa consciência, administrando os latentes conflitos. Essa reflexão sobre o domínio da consciência nos possibilita pensar aspectos inerentes à formação intelectual de Benci e à compreensão de seu discurso missionário. Pois, assim como Botero, Benci, ao utilizar a noção de que os senhores de escravos são pais e os cativos são filhos, usa a compreensão de que a relação com o escravo não precisa ser apenas por meio físico, pelos corpos, mas sim pelas mentes e consequentemente os corações.

---

<sup>169</sup> Idem, p. 60. E ainda para Laura de Mello e Souza em texto já citado, sobre os pensamentos de Botero: “Este dotado de ânimo “pouco apto a mover-se no reino das ideias” – em que parâmetros de comparação seriam Jean Bodin e Nicolau Maquiavel -, ver – se – ia engolfado pela irredutibilidade dos elementos heterogêneos e pelo apego excessivo às curiosidades, acarretando desequilíbrio na estrutura geral de uma obra que pressupunha concepção única de mundo.”

Benci e Botero indagavam-se a respeito de como governar os homens. Segundo Botero, para a realização de uma boa governança era necessária a instituição de normas que norteassem a atividade política. Essas normas deveriam seguir os preceitos cristãos e deveriam valer tanto para os governantes quanto para os súditos. No item cinco do discurso II da Economia Cristã, intitulado “*Em que se infere e mostra quão grave seja o pecado daqueles senhores, que escandalizam a seus servos, induzindo-os por qualquer modo ao pecado*”, Jorge Benci adaptava o argumento de Botero ao governo dos escravos, afirmando que:

Se os senhores (como temos visto) pecam tão gravemente faltando à obrigação, que têm, de dar aos servos o pão e o alimento espiritual, sem o que pareceriam suas almas, [...] Que pecado será dos mesmos senhores, quando por qualquer caminho lhes dão de beber o veneno, que lhe trás a morte eterna? **Chamo de veneno tudo aquilo, que induz e convida a pecar, a que os teólogos vulgarmente chamam de escândalo.**<sup>170</sup>

Para Botero, a razão de estado<sup>171</sup> deve ser a boa razão, esta é fruto direto da prática e da tradição, que tem como objetivo adaptar, trazer as leis de Deus impregnadas de novidades de seu tempo. É um aspecto de normatização. A razão de estado seria um discurso e uma prática, fruto da experiência do Renascimento tardio. Governar pela razão de estado seria converter o uso da violência física em dispositivos alcançados pela consciência, capazes estes de manter ou governar o estado e o príncipe.

A prudência política seria uma arte, o conhecimento prático, a capacidade de usar os fatos, as diferenciações sociais, culturais e religiosas para governar. Entendemos que nos demais sermões e na Economia Cristã, Benci utilizou-se de sua vivência e do conhecimento das mazelas da sociedade colonial, elaborando suas estratégias que tiveram como ponto de reflexão fundamental a questão dos índios e dos escravos africanos.

Na boa razão de Botero, o Príncipe usaria consciência e as ações, agindo com prudência, tendo valor e religião, difundindo assim a fé Católica. Através da consciência seriam gestados novos modelos educacionais e de produção cultural, voltados para disciplinar a sociedade.<sup>172</sup>

---

<sup>170</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Op. Cit. 1977. p.112.

<sup>171</sup> Razão de Estado em linhas gerais, foi pensada por Tácito, que legitima a dissimulação e Maquiavel, que separa a consciência da ação política, sendo assim a razão de estado seria, irracional, impiedosa. E Botero, segundo Quentin Skinner, mesmo sendo um habitante do universo de Maquiavel, tinha cuidado ao manter-se distante da reputação de Maquiavel. In: SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. Cit. 2009. p. 267.

<sup>172</sup> BOTERO, Giovanni. *Da Razão de Estado*. Editora: Instituto Nacional de Investigação Científica. Coimbra, 1992. (Cópia cedida pela professora Sílvia Patuzzi, em aula na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro).

A reflexão de Botero, principalmente no que tange ao papel do príncipe na difusão da fé, não deixava de refletir o impacto que a descoberta do Novo Mundo causara. No mundo colonial, as palavras ganhavam significados novos: amor, prudência, respeito, lealdade, força, obediência. Todas essas palavras apontadas no texto de Botero, com novas semânticas, faziam parte do texto benciano. O devoto para Botero é o filho para Jorge Benci, pois é sua função ser o espelho de seus pais, compartilhando e seguindo sua fé.

Giovanni Botero, em seu texto em *Da Razão de Estado*, nos apresenta que era útil olhar o passado e aprender, pois, aquilo que aconteceu, aconteceu daquela maneira, e por isso era necessário retirar ensinamentos concretos daquelas situações, para assim utilizá-las em eventos semelhantes do futuro<sup>173</sup>. Para Botero, a Antiguidade representava o apogeu, uma época histórica superior, carregando assim os ensinamentos de escritores não cristãos. Característica esta que encontramos também nos textos de Benci. Entretanto, essa volta aos antigos tem como objetivo adaptar elementos da Antiguidade a preceitos cristãos.

Segundo Adriano Prosperi, havia a imposição, por meio da consciência, de formas de disciplinar, apontando que Botero ofereceu a:

Mediação da Igreja ao poder político do estado-Leviatã que alcançava, sustentando que somente a religião podia soldar nos corações o vínculo da obediência. A rapidez com que o assunto foi prontamente retomado também, no mundo da Reforma demonstra que existia um interesse comum das igrejas de que lhe fosse atribuída a função de disciplina social.<sup>174</sup>

Essa disciplina social presente no texto de Botero, a nosso ver também está presente no texto de Benci, pois, ao tentar normatizar a sociedade e a cristandade, Benci tenta impor seu molde de disciplina social.

Outro referencial teórico que vemos em Jorge Benci, embora controverso, é a influência do pensamento de Maquiavel. Entretanto, se refletirmos sobre a importância de Maquiavel no contexto da Península Itálica pós-renascimento, percebemos que seria impossível que não houvesse resquícios de suas teorias em Benci.

Para Marocci havia um silenciamento<sup>175</sup> a respeito de Maquiavel, particularidade esta que não era portuguesa, atingindo outras regiões católicas. O medo da teoria antirreligiosa de

---

<sup>173</sup> Skinner, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. Cit. 2009.

<sup>174</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Op. Cit. 2013. p.45.

<sup>175</sup> MARCOCCI, Giuseppe. Machiavelli, la religione dei romano e l'impero portoghese. *Storica*, nn. 411-42.

Maquiavel fazia com que seu texto sofresse censuras oficiais e particulares, o que fazia com que ele chegasse ao conhecimento de seus leitores por meio da circularidade cultural. Maquiavel era combatido pelos teóricos da Contrarreforma, em especial os jesuítas como aponta Skinner. Os inicianos apontam Maquiavel e Lutero como os fundadores do ímpio estado moderno.<sup>176</sup>

Consideramos que se Jorge Benci teve contato com a obra de Giovanni Botero como afirmamos, é de se imaginar que também teve contato com os textos de Maquiavel, pois “*Botero era lembrado essencialmente como um teórico da política, sempre associado à pessoa de Maquiavel*”<sup>177</sup>, pois, segundo Christian Purpura, “*sempre na veste de cientista político, Botero fora introduzido na história da literatura italiana de Giuseppe Maffei, em uma indicação rápida junto a Maquiavel*”.<sup>178</sup> Deste modo, Maquiavel deixou seu rastro em elementos culturais do mundo moderno. Segundo Marcocci, ao ser trazido novamente ao debate “*as sugestões de Maquiavel, reagiram, em primeiro lugar, a seus possíveis efeitos em relação a ideias e valores partícipes na construção do império ultramarino*”.<sup>179</sup>

A difusão de Maquiavel nos tempos da Contrarreforma e na Península Ibérica é explícita, tanto que as primeiras críticas ao pensador florentino vieram dos humanistas ibéricos. Estes humanistas geraram um ambiente sensível as considerações de Maquiavel.<sup>180</sup> No mesmo texto, Marcocci aponta a ligação entre a Península Ibérica e a Península Itálica, fato este que favoreceu diretamente o intercâmbio das ideias de Maquiavel, assim como os debates acerca das mesmas.

Maquiavel escreve aos príncipes, característica comum dos humanistas da Renascença tardia, minimizando o valor dos indivíduos comuns, centrando-se na atuação dos soberanos;

Embora a teoria política da Renascença tardia nos mostre uma mudança assim radical no enfoque, seria um equívoco concluir que os livros de aconselhamento

---

<sup>176</sup> SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. Cit.. 2009. p. 421.

<sup>177</sup> PURPURA, Christian. *O olhar do longínquo: Sociedade, política e religião no horizonte geográfico de Giovanni Botero*. Op. Cit. 2012. p. 15.

<sup>178</sup> Idem, p. 16. É interessante pensar o contraponto de personalidades entre Botero e Maquiavel, o primeiro, teria uma característica inconstante, sendo um indivíduo que altera diferentes campos de saber e práticas quotidianas, e Maquiavel sendo um intelectual empenhado, devotado a assuntos que versam sobre a política. Para mais informações ver o trabalho de Christian Purpura já citado., p. 17.

<sup>179</sup> MARCOCCI, Giuseppe. Construindo um Império a sombra de Maquiavel. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; BAGNO, Sandra (Org.) *Maquiavel no Brasil: Dos descobrimentos ao século XXI*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2015. p. 60.

<sup>180</sup> MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (Séculos XV-XVIII)*. Editora: Imprensa da Universidade Coimbra. Coimbra, 2012. p. 256.

dirigidos aos príncipes – que tão bem a representam – nada devesse ao pensamento político da época anterior. Nada havia de muito novo na ideia de oferecer conselhos práticos aos dirigentes políticos, explicando-lhes como conduzir a coisa pública.<sup>181</sup>

Ao escrever para os príncipes, Maquiavel apontava a importância que estes teriam na cosmogonia criada por ele, o príncipe deveria ser um modelo, um espelho. Suas virtudes seriam uma característica fundamental para o norteamento dos súditos, para a prática do bom governo<sup>182</sup> e para o bom conselho pedagógico.

A analogia de Benci com Maquiavel ocorre ao refletirmos sobre a questão do modelo. Benci não se considera um modelo, nem escreve para um príncipe que é um modelo, mas cria um projeto de intervenção social, por meio de seus textos, que tem como objetivo criar um modelo de conduta, um modelo de senhor de escravos no caso da Economia Cristã, e um modelo de fiel nos seus sermões. Esse desejo de “modelar” é uma característica que perpassa todos os textos de Benci, e que também encontramos em Maquiavel. Entretanto sabemos que essa reflexão sobre a virtude não é única de Maquiavel, pois ela teve um lugar comum entre diversos autores renascentistas. E para Anderson Oliveira, a própria concepção de santidade oriunda do mundo medieval englobava a ideia de “*virtus*”.

A *virtù*, tão cara a Maquiavel, é uma retomada no recurso a temas da antiguidade tardia, elemento existente em Maquiavel e também a Jorge Benci, pois “*a maior virtude de todas está na fé cristã, que exhibe um esplendor que na sua falta todas as demais virtudes dos reis e príncipes empalidecem*”<sup>183</sup>. É nessa fé cristã que estão os pilares do texto benciano. Interessante pensar que mesmo sendo visto com desconfiança pela Igreja, por causa da sua perspectiva de que moral e política estavam em campos diferentes, Maquiavel carrega consigo elementos tão intrínsecos aos de Benci.

#### **2.4. SER ESTRANGEIRO: O DIFERENCIAL BENCIANO**

No mundo contemporâneo de plena vigência dos Estados Nacionais, talvez seja mais nítida a definição do que é ser estrangeiro em comparação com a época moderna. Em um mundo no qual as fronteiras, pelo menos as geográficas, são bem melhor definidas, a

---

<sup>181</sup> SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. Cit. 2009. p. 139.

<sup>182</sup> “Finalmente, a maior parte dos autores desses “espelhos” dedicados aos príncipes retoma a familiar tese humanista de que, tendo a correta educação um papel fundamental para modelar o caráter do *vir virtutis*, o bem conselho pedagógico está intrinsecamente articulado com o bom conselho político.” Idem, p. 142-143.

<sup>183</sup> Idem, p. 147.

categoria de estrangeiro emerge com maior “naturalidade”. Segundo o dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, define-se o termo como “*uma pessoa estrangeira, o que é estrangeiro, aquele que é de outra nação, e que não é nacional, não é português*”<sup>184</sup>. Este tipo de definição só pôde emergir a partir do século XIX, quando os ideais de nacionalidade passam a agregar em uma comunhão de interesses as coletividades habitantes de um território com tradições, aspirações, interesses comuns e consagração de uma língua nacional<sup>185</sup>. À época moderna, território, língua e sangue não eram termos naturalmente agregados e o que mais se adequava à ideia de nação consistia em um pertencimento de caráter local/municipal.<sup>186</sup>

A Companhia de Jesus, assim como as demais grandes ordens, era formada por distintas vozes, homens de diferentes regiões comprometidos com a noção de que “*O mundo é a nossa casa*”<sup>187</sup>. Com base nesta máxima, vários homens deixavam suas vidas “mundanas” para seguir o chamado da missão. Esta concepção, que reiterava a ideia do universalismo católico, não por acaso foi um dos obstáculos à unidade da Península Itálica de onde vinha Jorge Benci.<sup>188</sup>

Benci afirma na apresentação da *Economia Cristã*: “*Bem creio que te não parecerá o estilo tão culto, como quiseras; mas desculpa-me; porque falo como Missionário, e como Missionário estrangeiro*”<sup>189</sup>, assim deixando muito claro seu lugar e papel na sociedade colonial. Pela definição de Raphael Bluteau:

ESTRANGEIRO: Homem de outra terra, que aquella, em que fe acha. Aquele, que nafceo em outro Reino, & tem outra pátria, que a das peffoas, com que vive. [...]Efrangeiro. Aquelle, que naõ fabe alingoa nem os costumes da terra, em que eftá. Barbaros a um, Cic. (Affi chamavaõ os Gregos, & Romanos aos que ignoravaõ a fua lingoa, os feus cofrumes). [...]Eftangeiro. ( Termo de Altenaria.) Açor Efrangeiro. Aquelle, que vem de terras efranhas, & foi tomado na paffagem.<sup>190</sup>

<sup>184</sup> Versão online: <https://dicionariodoaurelio.com/estrangeiro>. Acesso em 22/03/2016, as 12:35.

<sup>185</sup> HOBBSAWN, Eric. *Nações e Nacionalismo desde 1780*. Editora: Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1990, p. 27-28.

<sup>186</sup> PROSPERI, Adriano. Alle origini di una identità nazionale. L'Italia fra l'antico e i “barbari” nella storiografia dell'Umanesimo e della Controriforma. In: TALLON, Alain (Org.) *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (France, Espagne, Italie)*. Editora: Casa de Velázquez. Madrid, 2007, p. 169 e 180.

<sup>187</sup> O'MALLEY, John W. *Os primeiros Jesuítas*. Op. Cit. 2002. p. 76.

<sup>188</sup> PROSPERI, Adriano. *Alle origini di una identità nazionale. L'Italia fra l'antico e i “barbari” nella storiografia dell'Umanesimo e della Controriforma* Op. Cit. 2007. p.169 e 168.

<sup>189</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Op. Cit. 1977. Bilhete ao Leitor.

<sup>190</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Collegio das Artes da Companhia de Jesus. Coimbra, 1712. Versão da Biblioteca digital da coleção Brasileira, da Universidade de São Paulo. SP. Acesso em: 01/03/2016, às 11:00. V.3. p. 332-333.

Ressalte-se que, no Antigo Regime, a ideia de pátria está relacionada simplesmente com o local ou terra em que se nascia. Outro aspecto importante diz respeito à ideia de barbárie que, segundo Jean-Frédéric Schaub<sup>191</sup>, ao longo dos séculos XVI e XVII, foi deslocada para o interior das sociedades europeias e teve como um de seus pilares a construção da alteridade religiosa que se afirma a partir da ruptura da cristandade em função da Reforma Protestante. Nesse sentido, afirmou-se a noção de que a religião do outro que me é contrário o caracteriza como estrangeiro ou bárbaro. Segundo Bluteau, o estrangeiro é aquele que vem das terras longínquas, que não nasceu na pátria em que vive, podendo ser considerado como um inimigo, sendo aquele que não conhece nem a língua e nem os costumes daquele povo, onde está habitando. Benci, em tese, seguindo as considerações de Bluteau, seria um estrangeiro. Mas após quase vinte anos nas terras coloniais seria ele socialmente ainda considerado um estrangeiro, um forasteiro?

A auto referência como estrangeiro parece não ter sido uma constante em todo o período que Benci esteve no Brasil. Ela tende a se intensificar nos anos finais de sua estadia na Bahia, principalmente quando da intensificação dos conflitos entre portugueses e italianos no interior da província jesuítica.

À luz da *Carta ao P. Geral Tirso González*, escrita pelo padre Jorge Benci na Bahia, em 2 de Maio de 1700, percebemos que ser italiano no Colégio da Bahia não era uma tarefa fácil. Benci afirma “*Nós, italianos, somos, de fato, o povo mais miserável da Sociedade*”<sup>192</sup>. Foi nessa conjuntura que Benci solicitou sair do Brasil por motivos pessoais. Acreditamos que esses motivos estavam, provavelmente, ligados às disputas internas no seio da Companhia. Ao nosso ver, mesmo com a elevação de italianos e estrangeiros a altos cargos na ordem, havia ainda grandes pressões internas. Fato este que comprovamos ao realizar uma linha do tempo das datas apresentadas pelas fontes, traçando paralelos entre as vidas de Vieira, Benci e Andreoni.

Ao pedir para regressar a Veneza, Benci fez alusão aos trabalhos prestados à Província do Brasil. Aparentemente na documentação que estamos trabalhando há uma série de cartas nas

---

<sup>191</sup> SCHAUB, Jean-Frédéric. Le sentiment national est-il une catégorie pertinente pour comprendre les adhésions et les conflits sous l'Ancien Régime ?. In: TALLON, Alain (Org.) *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (France, Espagne, Italie)*. Editora: Casa de Velázquez. Madrid, 2007. p. 163-164.

<sup>192</sup> BENCI, Jorge. *Arsi, Brasílie* 4. Fundo: Epistolae (1696-1737). Carta 66-66v. Grifos nossos.

quais Benci lamentava a condição dos italianos no Brasil e nas quais apontava sua tristeza com a situação.

Seja testemunha a própria Província, se fiz algo que resultasse em vergonha para a Sociedade. Permaneço vinte anos no Brasil. Que digam os próprios inimigos, mesmo que algum deles ouse afirmar que alguma falta injuriosa à Sociedade (foi cometida) por mim, insisto no que disse, e de boa vontade me submeto à mais grave das penas. Na verdade, se não poupei minhas próprias forças em nenhum trabalho, investindo minha própria saúde para que pudesse exercer os cargos atribuídos a mim pelos meus superiores, ora para a salvação das almas, ora para prover recursos temporais ao Colégio Fluminense e ao Colégio Bahiense.<sup>193</sup>

Insistia em seu pedido de transferência, “*nada procurei no Brasil além da paz*”<sup>194</sup>, desejando voltar à Veneza ou ir para São Tomé. No entanto, permaneceu no Brasil até fins de 1705, sendo enviado a Lisboa onde morreu em 1708.

Porque Benci tanto insistiu em caracterizar-se como estrangeiro? O que o motivou a sentir tanto incômodo a ponto de não querer mais ficar na Província do Brasil? Acreditamos que o cerne do problema tenha sido o impasse entre a conversão e a exploração da mão-de-obra indígena nos aldeamentos de São Paulo, sendo parte de um debate sobre as formas de legitimidade do domínio sobre o indígena. No cerne desta querela estavam Antônio Vieira e Antônio Andreoni, português e italiano respectivamente, que iniciam um debate sobre a administração temporal dos indígenas. É neste momento que se organizam facções ou partidos<sup>195</sup> no seio da Companhia de Jesus<sup>196</sup>.

Em carta escrita ao Padre Geral de 14 de Julho de 1691, intitulada *Breve Relação da Facção brasileira e da Conjura contra o Visitador*<sup>197</sup>, Vieira já deixa claras as tensões dentro da Companhia e os problemas enfrentados durante o período em que foi Visitador.

Há muitos anos, desde que deixaram de chegar a cada três anos as costumadas missões de Portugal, que vem medrando esta seita. Em um conciliábulo privado de quatro brasileiros (Antônio Oliveira, Domingos Barbosa, Francisco Ribeiro e

---

<sup>193</sup> Idem.

<sup>194</sup> Idem.

<sup>195</sup> Esta nomenclatura é expressa nos documentos que estamos analisando neste momento. Carta: *Brasiliensis factionis et adversus Visitatorem coniurationis brevis noticia*. Carta escrita pelo Padre Antônio Vieira, e destinada ao Padre Geral, Bahia, em 14 de junho de 1691. In: ARSI, Bras. 3(2). F.296.

<sup>196</sup> Esse debate será melhor explorado no capítulo 3 do trabalho.

<sup>197</sup> Original em Latim ARSI, transcrição e versão portuguesa de José Carlos Lopes de Miranda. In: VIEIRA, Antônio. Carta ao Padre Geral: Breve Relação da Facção Brasileira e da Conjura Contra o Visitador. Bahia, em 14 de junho de 1691. ARSI, Bras. 3(2). F.296. Em português: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de. (Coordenação). *Obra Completa Padre Antônio Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. P.464-470.

Manuel Pedrosa) focou decidido que a Província havia de ser inteiramente constituída por brasileiros.<sup>198</sup>

Segundo Vieira, começara a ser posta em prática no interior da ordem a política de admitir os portugueses mais ineptos e os mandar aos aldeamentos. No caso dos brasileiros, só seriam aceitos os mais bem dotados, que deveriam ocupar as cátedras e posteriormente deveriam ser feitos superiores. Segundo Vieira, com o aumento do número de brasileiros e o menor número de portugueses, a Província mingou nas letras e na observância religiosa. Para sanar esse problema, o padre Noyelle havia decidido mandar vir 40 companheiros da Europa. Vieira afirma que após tornar-se provincial e depois de os primeiros alunos chegarem de Portugal:

Se viraram os ódios de todos os brasileiros. E não se deram só em murmurá-lo em conversação privada, como pública e abertamente apregoavam que o Visitador era contra a Província e inimigo jurado dos brasileiros, que tudo faria para acabar com eles para os esbulhar do que lhes pertencia e tudo passar para as mãos dos portugueses.<sup>199</sup>

De acordo com Vieira, deveria haver certo número de brasileiros admitidos na Companhia a cada três anos, enquanto o número de portugueses deveria ser ilimitado. Em carta datada do ano de 1691, *Distinção entre os Portugueses nascidos em Portugal e os nascidos no Brasil*, o inaciano aponta oito distinções entre portugueses e brasileiros, além de apresentar os motivos da superioridade dos portugueses, afirmando que os portugueses devem estar presentes nos altos cargos da ordem:

1º; que o provincial, o mestre de noviços e o procurador de Lisboa, encarregado de promover as missões sejam todos portugueses. 2º; que sejam também portugueses os mestres, particularmente, os de Teologia, capazes de manter grande número de jovens no cumprimento do dever, 3º; que sejam igualmente os portugueses os examinadores de quem dependam os que hão de ser examinados para a obtenção de grau. 4º; que os brasileiros se dividam pelos outros colégios: o Colégio da Baía é a sumidade, a cabeça e o coração donde recebe a alma todo o corpo da Província.<sup>200</sup>

Segundo Viera, na carta *Breve Relação da Facção brasileira e da Conjura contra o Visitador*, o maior golpe contra ele partiu dos brasileiros e foi gestado no Colégio da Bahia. Este foi pensado contra a sua vida, “avisado dessas ameaças, o Visitador dormia fechado à chave e usava de comida e bebida com todas as precauções.”<sup>201</sup>. Deste modo, percebemos

---

<sup>198</sup> Idem, p. 464.

<sup>199</sup> Idem, p. 465.

<sup>200</sup> Em Latim, ARSI, Bras 3. *Distinção entre os Portugueses nascidos em Portugal e os nascidos no Brasil*. In: Em português: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de; MIRANDA, José Carlos Lopes. (Coordenação). *Obra Completa Padre António Vieira - Cartas e Papéis Vários - Tomo I - Vol. V*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. P.107-108.

<sup>201</sup> Carta ao Padre Geral: *Breve Relação da Facção Brasileira e da Conjura Contra o Visitador*. Bahia, em 14 de junho de 1691.p. 466.

que o conflito já era claro entre os portugueses e brasileiros, intensificando-se no momento em que os italianos entram na querela já existente, apoiando os brasileiros:

Mas conquanto se achasses já unidas as forças brasileiras com as portuguesas, isto é, as falsidades dos brasileiros com a ambição e desvario do Colaço, sem por isso se darem perfeita confiança (que sempre disforme e cobarde é a falsidade), para atraírem para si as ajudas mais valentes e poderosas, acharam oportuna ocasião na deposição do Padre Perier do governo da casa de Paraíba, com quem se haviam indisposto com o Visitador todos os italianos, mormente o Padre Andreoni, seu chefe-de-fila.<sup>202</sup>

Aqui percebemos que a relação de Vieira e Antonil não é mais a mesma do ano de 1691, Vieira comenta a sua briga que começou no plano institucional e tornou-se pessoal com Antonil:

Tomando a pena, que tinha escrita fácil, desenterrou ele contra o Visitador, como que de aguerrido Cipião, todas as forças da sua facúndia, com toda a ousadia e desatino com que já me assacara toda a sorte de calúnias, em cartas bem conhecida, que então refutei sem trabalho algum e de novo refutaria se preciso fora. Enquanto isto todo se aplicava, não faltou quem me avisasse dos anteriores intentos seus e com outras maquinações contra o Visitador, ameaçando-me até o Padre Perier com a onnipotência de Andreoni em Roma.<sup>203</sup>

Chegando ao fim o seu período como Visitador, no ano de 1691 triunfaram os brasileiros para comemorar a deposição do Padre Ramas, triunfaram os italianos com o padre Andreoni e triunfaram os próprios portugueses com o Padre Rego (português hostil a Vieira, em função da deposição de Francisco de Matos e da sua ligação com Andreoni). Compreendemos desse modo que mesmo entre os portugueses não havia uma unidade a respeito dos rumos que a missão deveria tomar. Compreendemos que a luta entre as facções uniu os brasileiros, os portugueses e os italianos contra o projeto Vieiriano de tutela temporal da sociedade colonial.

204

Para Antônio Vieira e sua vertente, o exercício do poder indireto deveria estar submetido à missão, o que perpassava o debate sobre os aldeamentos. Já os italianos não estavam preocupados com os aldeamentos, pois o controle sobre a mão-de-obra indígena seria da alçada dos senhores. Dessa maneira, cabia à Igreja dar uma direção moral para que aqueles que conduzissem de forma cristã os que estavam a eles subordinados. Esta diferença entre os

---

<sup>202</sup> Idem, p. 468.

<sup>203</sup> Idem, p.469.

<sup>204</sup> ZERON, Carlos Alberto de M. R. Da Farsa à Tragédia: A guerra de facções *que pôs fim as esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas do Brasil*. In: *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. Anais do Simpósio Nacional realizado por ocasião do Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus. 8 a 10 de Maio de 2014. Edições Loyola. São Paulo, 2014.

missionários pode ser entendida pelo debate acerca do sistema de Padroado, sendo os portugueses apoiadores dessa prática política, já que os missionários portugueses respondiam diretamente à Coroa Portuguesa, enquanto os missionários italianos respondiam diretamente a Roma.

A defesa da atuação dos jesuítas no nível das consciências adveio da constatação da Igreja (do Papado Romano) de que o controle jurídico dos fiéis/súditos era de obrigação dos monarcas. Pois, diante da nova configuração das relações entre Igreja e Estado na Época Moderna, os assuntos que tangiam às consciências cabiam à Igreja, logo, moralizar a sociedade era parte do projeto de poder indireto sobre a sociedade e sobre o Estado. Os jesuítas italianos eram mais próximos desta prática, o que os colocava mais perto de Roma, enfrentando assim o avanço do Estado Moderno sobre a jurisdição eclesiástica.

Na disputa interna dentro da Companhia, os jesuítas portugueses apostavam na política do Padroado Ibérico, através do qual pretendiam reforçar o projeto dos aldeamentos em aliança com o Estado português e, em determinadas conjunturas, confrontando o interesse dos senhores. Os jesuítas italianos, reforçando o projeto do Papado, almejavam uma mudança nos métodos da Companhia de Jesus, embasando a resposta romana ao que fora considerado como uma excessiva interferência das monarquias nos assuntos eclesiásticos pelo uso do poder temporal. A reação do papado, principalmente em relação aos padroados ibéricos, tornara-se mais evidente com a criação da *Propaganda Fide*, em 1622, pelo Papa Gregório XV, dando novas diretrizes à missão.

Percebemos assim que, na última parte do século XVII, a Província do Brasil vivenciou uma divisão interna, quando a posição hegemônica quanto à necessidade da administração temporal dos indígenas foi contestada. O português Antônio Vieira afirmava que houve uma “*conspiração orquestrada por jesuítas estrangeiros*”, que se articulavam aos “*brasilienses*” e se opunham aos portugueses da facção Vieiriana e, desse modo, fora construído um “*acordo*” com os paulistas, fato este que seria prejudicial aos indígenas, e conseqüentemente prejudicial ao projeto Vieiriano de um Quinto Império.<sup>205</sup>

As diferenças entre as perspectivas traçadas por Roma e aquelas adotadas no âmbito dos padroados ficaram mais evidentes a partir de 1664, quando Roma passou a enviar missionários estrangeiros vindos da Península Itálica para a Província Portuguesa na América.

---

<sup>205</sup> Idem.

Integrantes desta “onda missionária romana”, Jorge Benci, assim como Antônio Andreoni, ocuparam cargos altos dentro da província jesuítica no Brasil, funções que até então eram ocupadas apenas por portugueses<sup>206</sup>.

Em meio a todo esse debate, em 1707 foi realizado o sínodo diocesano que daria origem as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Benci, a esta altura, já estava em Portugal. No entanto, o seu texto – *A Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* teve significativa influência na escrita das *Constituições Primeiras* que, em relação à questão dos escravos, que se remetia diretamente ao livro do jesuíta italiano. Na verdade, tal reconhecimento era fruto da atuação que Benci tivera em sua estada na América Portuguesa<sup>207</sup>.

Todavia, os conflitos no interior da província parecem não ter diminuído. Entre 1697 e 1706, este último o ano da saída de Benci do Brasil, a província fora governada por dois portugueses, respectivamente Francisco de Matos (1697-1702) e João Pereira (1702-1706)<sup>208</sup>. Foi justamente nesse período, precisamente a partir de 1700 como mostram as cartas e o texto introdutório da *Economia Cristã*, que Benci começou a solicitar sua transferência e a acentuar o discurso sobre sua condição de estrangeiro.

Tamar Herzog, ao analisar o conceito de estrangeiro à época moderna, enfatiza sua relação com a falta de inserção de alguns indivíduos em determinadas sociedades. Deste modo, ao refletirmos acerca do que é ser estrangeiro no Antigo Regime, partindo também da definição de Bluteau, começamos a nos aproximar e compreendermos a fala de Benci em relação à sua condição naquela conjuntura de domínio português à frente da província brasileira.

Segundo Tamar Herzog<sup>209</sup>, as pessoas precisavam se identificar com os seus reinos, isto é, com o lugar em que estão, mesmo esta não sendo sua terra original. O sentido de pertencimento a uma comunidade era uma condição que todos os homens de bem deveriam seguir: “*las personas, por tanto, tenían obligación de pertenecer a una comunidad y esta*

---

<sup>206</sup> Como colocado anteriormente Benci exerceu os cargos de pregador e procurador do colégio jesuíta da Bahia, tendo sido também professor de teologia e humanidades no mesmo colégio. Exerceu os cargos de visitador local e secretário provincial. E Antonil, foi professor de Retórica no colégio da Bahia, pregador, mestre dos noviços e reitor do mesmo colégio duas vezes (1698-1702 e 1709-1713) e provincial entre os anos de 1706 até 1709. Foi Diretor da congregação dos estudantes, foi secretário do Visitador de alguns Provinciais, incluindo de Vieira.

<sup>207</sup> ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial*. Op. Cit. 2011. p. 332-333.

<sup>208</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op. Cit. 2004. Tomos: VII, p. 41-47.

<sup>209</sup> HERZOG, Tamar. Cuidad y Ciudadanía em el mundo hispano y atlántico. *Anuario IEHS* 25 (2010), pp.167-177.

*necesaria pertenência requería, ante todo, su inserción tanto material como social*”<sup>210</sup>. Deste modo, todo homem deve ter uma identificação com a terra onde está, e isto já não ocorria mais com Benci, ele não se enxergava inserido na América Portuguesa, postura bastante diferente daquela que aparece nas suas cartas iniciais.<sup>211</sup>

Acreditamos que a possível melhora da condição de saúde de Benci, logo após não estar mais no Brasil, fosse um reflexo do desgosto que vivia ao estar em uma terra onde não desejava estar mais em função dos conflitos que vivenciava:

Parece-me que o Senhor Deus aceitou o meu sacrificio; porque imaginando eu que há poucos dias perderia a vida no mar, quase miraculosamente me encontrei em outro estado de saúde. **De maneira que, em Pernambuco, aqueles que me conheciam na Bahia e se ##### (tivessem) embarcado na frota, teriam ficado admirados. Assim me encontro em Lisboa com forças e com boa cor no rosto, e se não fosse a doença do peito, estaria perfeitamente saudável.**<sup>212</sup>

Entendemos que Benci é uma contradição dentro da categoria de jesuítas, pois mesmo sendo comum dentro da ordem divisões e controvérsias, ele aparece a partir de uma conjuntura como um diferencial. Ao pensar tal coisa, podemos usar como exemplo Antonil, este também italiano e estando inserido no mesmo conflito que Benci, não se sente tão incomodado ou constrangido, o que poderia denotar uma articulação melhor daquele com a política inaciana local. Talvez uma comprovação disso seja o fato que, em 1706, Antonil alcançou o maior posto dentro da Província, continuando a afirmar seu projeto de intervenção social pautado na ligação direta com Roma.

Segundo Hanna Sonkajärvi,<sup>213</sup> a noção de estrangeiro no Antigo Regime tem características únicas, já que não só o nascimento é um fator primordial, mas sim a inclusão e a exclusão dessa categoria ligada diretamente a fatores de vivência e de aceitação social. Por tais dificuldades, Hanna Sonkajärvi aponta que a utilização de métodos de duas escalas de observação, a macro e a micro, é fundamental ao historiador que deseja conhecer este tipo de sociedade.

A dificuldade de Jorge Benci de se sentir aceito na sociedade seria fruto de sua identidade individual, diferentemente de Antonil, pois pensamos as identidades a partir das categorias de

---

<sup>210</sup> Idem, p. 177.

<sup>211</sup> HERZOG, Tamar. Être Espagnol dans un monde moderne et transatlantique. In: TALLON, Alain (Org.) *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (France, Espagne, Italie)*. Editora: Casa de Velázquez. Madrid, 2007.

<sup>212</sup> BENCI, Jorge. Carta 118-118v. Grifos nossos.

<sup>213</sup> SONKAJÄRVI, Hanna. Introduction. In: SONKAJÄRVI, Hanna. *Qu'est-ce qu'un étranger? Frontières et identifications à Strasbourg (1681-1789)*. Editora: Press Universitaires de Strasbourg. Strasbourg, 2008. p. 26.

integração social, sendo que a noção de estrangeiro pode incluir e excluir, sendo nós e o outro<sup>214</sup>. Deste modo, para nós, a condição de identidade social de Benci é norteada pelo seu sentimento de não pertencimento ao Brasil dentro da conjuntura em que os atritos entre os italianos e os portugueses dever ter se acentuado entre 1697 e 1706, fragilizando o seu lugar no interior da província.

---

<sup>214</sup>Idem.

## CAPÍTULO III- A COMPANHIA EM CONFLITO: QUERELAS INTERNAS E DIFERENTES PROJETOS DE MISSÃO

### 3.1. DIFERENTES PROJETOS E CONFLITOS NA ATUAÇÃO DA COMPANHIA NA AMÉRICA PORTUGUESA

A escrita da História, assim como os homens, é fruto de seu tempo. Durante um longo período a historiografia<sup>215</sup> pensou a Companhia de Jesus como um todo homogêneo. Contudo, como já pontuamos que a Companhia não era uma voz única, havia diferentes vozes ressoantes no seu interior. Os conflitos internos à Ordem eram comuns, não apenas na América Portuguesa. Os inacianos não eram os únicos que passavam por querelas internas, é possível afirmar que em todas as ordens religiosas havia dissonâncias.

Carlos Alberto Zeron afirma que, em 1583<sup>216</sup>, já existiam relatos de conflitos internos entre os inacianos em função das diferentes práticas de missionação. Para nós, esses conflitos internos são primordiais, pois compreendemos que a identidade jesuítica na colônia é construída a partir deles. É por meio dessas querelas internas, algumas vezes ínfimas e por outras mais complexas, que podemos perceber a singularidade da missão jesuítica na América Portuguesa.

Charlotte de Castelnau-L'Estoile, em sua obra já citada, realiza uma análise acerca da política pessoal missionária, na qual aponta o papel paradoxal dos jesuítas. Essa reflexão questiona a lógica da província missionária, pois a missão não é realizada por todos os inacianos. Ela ocorre por meio de jesuítas escolhidos a priori, pois o trabalho direto com o indígena era feito por missionários específicos, que seriam especialistas naquelas populações, em função da língua.

---

<sup>215</sup> A história da missão jesuítica no Brasil segundo Carlos Alberto Zeron foi escrita como uma narração de uma experiência, determinada deste modo por acontecimentos/categorias externas. Combinando essa característica com o espírito missionário pastoral inaciano que, atrelado a planos políticos e econômico “*deu origem a narrações históricas exclusivas, com pretensões ao universal. Esse traço particular marcou profundamente a historiografia colonial brasileira.*” In.: ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial*. Op. Cit. 2011. p. 479.

<sup>216</sup> Neste caso em particular, Zeron apresenta as diferentes opiniões de Miguel García e Gonçalo Leite, que eram contra a prática missionária desenvolvida por Manuel da Nóbrega. Tendo suas vozes silenciadas Garcia e Leite já apontavam os conflitos existentes entre os filhos de Loyola. Esse silenciamento justifica os dados que no Brasil o número de missionários expulsos é alto, e a prática de muitos serem recambiados. ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial*. Op. Cit. 2011. p. 159.

Os padres que realizavam o trabalho direto com os indígenas eram escassos e hierarquicamente subordinados, mesmo sendo essenciais para o funcionamento do projeto de missão. Ao mesmo tempo em que os superiores os controlavam diretamente, reforçando o projeto de vigilância mútua da Companhia. Para Charlotte:

A promoção de alguns missionários ao quarto voto, que é a marca de pertencimento à elite jesuíta, deve ser considerada não somente numa perspectiva de política pessoal, mas também numa perspectiva mais ampla de revalorização da missão na província missionária.<sup>217</sup>

Ao pensar a política pessoal no centro da Companhia, Charlotte indaga qual seria o papel efetivo da missão na Província do Brasil, como esta seria vista, indagando se haveria uma possível variação da missão, na qual Roma era o efetivo centro da Companhia e o Brasil sua longínqua província.

Acreditamos que a prática da missão era pensada e funcionava de forma diferente em Roma e na América Portuguesa. O projeto de missão romano era postulado diretamente em formas teóricas que podiam se encaixar nas missões europeias, mas que na prática não cabiam na realidade dos trópicos.

Buscamos aqui entender essas diferenças dos projetos missionários, utilizando como fio condutor os conflitos existentes no seio da Companhia de Jesus. Delimitaremos esses conflitos a partir da trajetória e do projeto de intervenção social do italiano Jorge Benci. A ação missionária é política tanto quanto religiosa, e para entendermos o personagem precisamos reconstruir partes de um quebra cabeça político. Para tal tarefa, voltamos mais uma vez ao já pontuado conflito interno dentro da Companhia de Jesus, envolvendo os personagens Benci, Andreoni e Antônio Vieira.

A trajetória desses três homens se entrelaça de uma forma única, em diferentes contextos, mostrando que a Companhia de Jesus era mais multifacetada do que pensamos a primeira vista. Se o debate sobre as formas de missionar junto aos indígenas gerou conflitos e grandes debates internos, a escravidão negra era um consenso entre os religiosos de diferentes nacionalidades no interior da ordem.

---

<sup>217</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil*. Op. Cit. 2006. p. 268.

### 3.2. A QUESTÃO INDÍGENA EM SÃO PAULO

Maria Regina Celestino de Almeida<sup>218</sup> nos elucida que desde 1492 na América todos os povos passaram a receber o nome de índio. Sendo esta uma noção criada pelos europeus, fruto do contexto dos descobrimentos e da conseqüente colonização. Diferentes tribos, com diferentes ritos, costumes e falas, foram encaixadas na categoria índio. Categoria esta que segundo Elisa Frühauf Garcia, apoiada em textos de Juan Carlos Estenssoro e Joanne Rappaport, não era:

Necessariamente vinculada a aspectos culturais, caracterizava-se essencialmente como uma categoria jurídica, já que, a construção europeia do outro, tal como foi interpretada na lei, era fundamental para a auto definição indígena.<sup>219</sup>

As relações no Brasil pré-colonial entre as aldeias tupis aqui presentes, segundo John Monteiro, foram constituídas por meio da guerra,<sup>220</sup> do cativo e do sacrifício. Após vitórias ou derrotas, eram agregados novos membros às tribos, deixando nítido que as alianças, os conflitos e as estratégias foram elementos chaves no estabelecimento das relações entre grupos indígenas. Isso permitiu que a relação com os europeus seguisse caminho semelhante. A fragmentação do Brasil permitiu que, com o ímpeto da conquista e da dominação, os interesses europeus contribuíssem para alastrar as guerras tribais, tornando-se estas mecanismos adaptados e estratégias utilizadas na conquista. Na América Portuguesa, desde o principio da colonização, os portugueses criaram mecanismos de distinção entre os indígenas:

---

<sup>218</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias colônias do Rio de Janeiro*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2013. p. 48.

<sup>219</sup> “Dessa forma, a questão a ser privilegiada é a relação estabelecida entre as tentativas de implantação das políticas indigenistas e as reações e apropriações das mesmas pelos índios, pois se tratou de um diálogo e não de um monólogo. A definição dos índios estava diretamente conectada à legislação indigenista colonial e, portanto, suas experiências eram marcadas por um *corpus* legislativo no qual estava definido quem era índio e quais os seus direitos e restrições enquanto tal. Assim, fosse para se inserir ou para se afastar da condição indígena, sua autodefinição levaria em conta as disposições legais vigentes. Como apontou Joanne Rppaport, “a construção europeia do outro, tal como interpretada na lei, é fundamental para a autodefinição indígena”. Considerando que durante as suas trajetórias na sociedade colonial os grupos nativos se transformaram, a sua autodefinição em relação à lei e as suas próprias visões sobre o seu passado não podem ser tomadas como absolutas e estáticas, mas percebidas como instrumentos acionados em situações concretas por eles vivenciadas.” In: GARCIA, Elisa Frühauf. *As Diversas Formas de Ser Índio: Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa*. Editora: Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, 2007. p. 20, 21.

<sup>220</sup> De acordo com a já citada Maria Regina Celestino de Almeida, a guerra criava coesão social entre os grupos.

“os aliados integrados à colônia ou que permaneciam em suas aldeias colaborando com os portugueses e os inimigos, usualmente chamados de gentios ou índios bravos”.<sup>221</sup>

John Monteiro também salienta que os indígenas aproveitaram a vantagem momentânea da aliança com os europeus, e só, posteriormente, descobriram as desvantagens dessas alianças. Entretanto, o plano colonizador precisaria se adaptar, pois a sociedade indígena não coube no modelo pronto do português.<sup>222</sup>

Contrariando a expectativa colonizadora, a produção de provisões pelos índios não era suficiente para o pleno sustento europeu, embora os conquistadores tenham se tornado cada vez mais dependente do trabalho indígena. O escambo era utilizado, mas não supria todas as carências, sendo uma prática pouco eficaz. Em função disso, era necessário “*reformular a base da economia colonial através da apropriação da escravidão direta da mão-de-obra indígena, sobretudo na forma de escravidão*”<sup>223</sup>. Primeiramente, a escravidão deveria respeitar o sistema de hierarquia tribal. Mas o indígena não se curvaria aos planos portugueses facilmente.

A presença europeia foi se definindo através da manipulação da guerra, do casamento e do concubinato, que refletiam as alianças criadas entre indígenas e portugueses. Ficou nítido que os levantes e as revoltas que ocorriam eram respostas diretas à interferência portuguesa no cotidiano indígena, pois essa interferência ressoava no aumento da escravidão e no declínio demográfico. Em decorrência dessa situação, em 1548, a Coroa desenvolveu o Regimento de Tomé de Souza, no qual estabeleceu as bases do Governo Colonial e esboçou o que para John Monteiro seria a primeira manifestação de uma política indigenista. Essa nova política apontava que o que levou ao fracasso de algumas capitânicas foi o cativo ilegal praticado por alguns colonos, ao mesmo tempo que reconheceu que o êxito colonial dependeria da exploração indígena<sup>224</sup>.

Com a frota de Tomé de Souza vieram inácianos que foram fundamentais para a política indigenista.<sup>225</sup> Deste modo, os jesuítas<sup>226</sup> tornavam-se o contraponto à prática de escravidão

---

<sup>221</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias colônias do Rio de Janeiro*. Op. Cit. 2013. p. 49.

<sup>222</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2013.

<sup>223</sup> Idem, p. 33.

<sup>224</sup> Idem, p. 36.

<sup>225</sup> Para maior compreensão acerca das políticas indigenistas, lemos: PERONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no Brasil Colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA,

em larga escala usada pelos colonos, pois “eles buscaram controlar e preservar os índios através de um processo de transformação que visava regimentar o índio enquanto trabalho produtivo. Com o estabelecimento dos aldeamentos”<sup>227</sup>, nascendo assim um novo método de missionação, razão que gestaria o conflito entre jesuítas e colonos.

Em síntese, os índios aldeados eram aqueles que habitavam nas aldeias próximas aos portugueses, construindo uma nova identidade pautada na sua condição de aldeado, sob a administração temporal e espiritual dos inacianos, tornando-se deste modo súditos cristãos do Rei<sup>228</sup>. Muitos índios não se adaptavam à sua nova realidade e fugiam para os sertões, outros foram mortos, mas uma parcela considerável aceitou e se adaptou à sua nova realidade de índio aldeado. Uma das hipóteses que Maria Regina Celestino de Almeida afirma em seu trabalho é que as aldeias “foram também um espaço indígena, no qual os índios encontraram possibilidades de se adaptar à colônia, recriando suas tradições e identidades”<sup>229</sup>.

Em decorrência da guerra dos Tamoios, em 20 de Março de 1570, foi formulada a lei que regulamentava o cativo indígena, não proibindo a “guerra justa”, na qual a escravização era permitida, mas definindo os termos legítimos para a escravidão, restringindo-a a uma forma autorizada pela coroa. Entretanto, segundo John Monteiro, “a lei teve pouco efeito sobre as tais relações entre colonos e índios, uma vez que a brecha oferecida pela instituição da guerra justa abria caminhos para abusos”<sup>230</sup>, pois esta seria um meio termo criado para apaziguar os ânimos entre colonos e jesuítas.

---

Manoela (Organização). *História dos Índios no Brasil*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2009. p. 115-132.

<sup>226</sup> Muito já foi debatido pela historiografia o papel dos jesuítas no processo colonizador, e não entraremos nessa reflexão aqui. Entendemos que o objetivo principal dos inacianos tivesse um caráter religioso, afinal a vinda da Europa para o Novo Mundo justificava-se na difusão da fé, mas que na prática, o caráter religioso dialogou diretamente com aspectos políticos e econômicos. Até porque, para os jesuítas se manterem na América Portuguesa, esta precisava prosperar. E neste ponto os jesuítas foram ativos: criaram colégios, residências, fazendas e aldeias.

<sup>227</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo* Op. Cit.. 2013. p.36.

<sup>228</sup> Afinal a preocupação com a cristianização do Ultramar era um dos principais objetivos das conquistas, como disse D. João III: “a principal causa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica”. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. APUD SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização Séculos XVI-XVIII*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1993. p.23

<sup>229</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias colônias do Rio de Janeiro*. Op. Cit.. 2013. p. 102.

<sup>230</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. Op. Cit. 2013. p. 42.

A administração dos aldeamentos tornou-se, na prática, instável, pois nesses havia indígenas de diferentes tribos, o que gerava conflitos. Os aldeamentos eram os elementos necessários tanto para a defesa externa, protegendo principalmente as zonas açucareiras, quanto para a segurança interna no que tange à proteção contra os quilombolas e índios Tapuia. Os aldeamentos, mesmo não sendo seguidos de modo total, foram fundamentais para sanar uma parte do impacto destrutivo das guerras colonizadoras, pois visavam reestruturar as sociedades indígenas. Maria Regina Celestino de Almeida aponta que, “*aldear podia significar para os índios a opção pelo mal menor diante da opressão e da violência da conquista e da colonização*”<sup>231</sup>, pois os índios que estavam nos aldeamentos tinham uma legislação própria, e mesmo com o trabalho compulsório, lhes era permitido permanecer com partes fragmentadas de suas culturas.

Vale ressaltar que a questão indígena em São Paulo teve uma face diferente da questão indígena no Rio de Janeiro. No Rio de Janeiro, foi necessário resguardar os aldeamentos e a consequente presença dos jesuítas, pois como afirma Maria Regina Celestino de Almeida<sup>232</sup>, sobre São Paulo há uma série de documentos que apontam a subordinação da Câmara aos moradores, o que seria o diferencial em relação ao Rio de Janeiro, pois para o Rio de Janeiro, segundo a documentação esse fato não se repete, pois:

As funções políticas e administrativas assumidas pela capitania do Rio de Janeiro, desde a sua fundação, devem ter contribuído para o predomínio da autoridade régia sobre a autonomia municipal, o que não se verificou em São Paulo. As autoridades no Rio de Janeiro, mais preocupadas em resguardar a política de aldeamentos, foram, grosso modo, favoráveis aos padres da companhia e à manutenção das aldeias sob sua responsabilidade. [...] some-se a isso o fato de as atividades de apressamento e escravização dos indígenas nunca terem atingido no Rio as mesmas proporções que em São Paulo.<sup>233</sup>

Já em São Paulo, pelo apresamento e escravidão em maior escala, e pela prática do bandeirantismo, os conflitos com a Companhia de Jesus foram maiores. Gustavo Velloso afirma que a missão dos inacianos no colégio de São Paulo foi:

Ao mesmo tempo um “espaço diferencial” e um “prolongamento da divisão social do trabalho que ali reina ao conjunto da sociedade”, acordando com a maneira pela qual os espaços religiosos aparecem na documentação e na memória história jesuítica, a missão dos inacianos em São Paulo (incluindo aí suas fazendas, os aldeamentos e o Colégio) costumou reproduzir as relações sociais de produção

---

<sup>231</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias colônias do Rio de Janeiro*. Op. Cit.. 2013. p.114.

<sup>232</sup> Idem. p. 130.

<sup>233</sup> Idem. p. 131.

existentes também no entorno colonial, embora por vezes com escala e características diferenciadas.<sup>234</sup>

É essa diferença paulista que vamos pontuar aqui. Para os colonos paulistas, os aldeamentos eram válidos apenas se garantissem a abundância de mão-de-obra barata. Sendo assim, inicialmente os aldeamentos desenvolveriam uma forma estrutural de trabalho indígena para os colonos, mantendo os interesses dos mesmos, e também elementos básicos dos costumes indígenas, como a estrutura política, moradia, roça, e aspectos familiares.

Entretanto, a política dos aldeamentos fracassou. Para os colonos, a mão-de-obra acabou mostrando não funcionar de modo efetivo. Em função desse fracasso, o desejo dos colonos era negociar o trabalho diretamente com os indígenas, mas não era possível, pois era necessária a intermediação dos jesuítas, prática que gerou diversos conflitos.

No ano de 1598, os colonos protestaram contra a presença/atividade/interferência da Companhia de Jesus na Câmara Municipal de São Paulo. O desejo dos paulistas era não precisar do consenso com os jesuítas e com o feitor-mor para dialogar com os índios. Segundo Monteiro, muitos indígenas não aceitavam trabalhar para os colonos e burlavam as normas de pagamento, e os colonos atribuíam aos inacianos o motivo dessa interferência, e “*indignados, os colonos advertiam que sob as condições atuais os índios não serviam para nada; pelo contrário, chegavam a representar uma ameaça à Colônia*”<sup>235</sup>. Para os colonos o isolamento e a concentração dos indígenas eram elementos de possíveis conflitos. Os aldeamentos na prática mostraram que não tinham como sustentar a mão-obra-necessária à colônia. Tanto que, em 1560, os jesuítas já estavam receosos quanto ao futuro daqueles.

Dentro de cada aldeamento havia diferentes grupos e etnias, o que para os religiosos contribuía diretamente para o projeto missionário. De forma contrária, para os indígenas era um elemento desestabilizador, pois a convivência entre diferentes grupos étnicos, com diferentes ritos, desestabilizava o aldeamento. As estratégias inacianas tinham três frentes: doutrinar os jovens, converter os índios principais e eliminar a figura do pajé. Mas, mais forte que as doenças, foi a resistência a esse sistema. Buscando enfraquecer os indígenas, os jesuítas precisavam tornar-se referências religiosas para os mesmos, tornando-se seus líderes

---

<sup>234</sup> VELLOSO, Gustavo. *Ociosos e Sedicionários: Populações Indígenas e os tempos de trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016. p. 167.

<sup>235</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. Op. Cit 2013. p. 46.

espirituais. O impacto dessas práticas nas sociedades indígenas foi forte, mas vestígios da hierarquia e modo de vida pré-colonial permaneceram, os chefes ao que tudo indica foram resguardados, e com isso, eles tornaram-se a frente de oposição aos excessos portugueses.

Com as revoltas indígenas latentes no seio da sociedade colonial, o projeto missionário afundava. Para Monteiro, no ímpeto de manipular os indígenas, os padres inflaram e esbarraram nas resistências, como por exemplo dos Tupiniquins, dos Carijós, entre outros, “*ao invés, de produzir e reproduzir trabalhadores capazes de contribuir para o desenvolvimento da colônia, os aldeamentos de São Paulo, conseguiram criar comunidades marginais de índios desolados*”<sup>236</sup> pelas doenças, fato este que motivou que os colonos batessem de frente com a gestão dos jesuítas, aumentando o recrutamento de indígenas pelo seu próprio modelo.

O fim do século XVI marcou o fim das primeiras levadas de questões relativas à mão-de-obra indígena. Os índios da região de São Paulo que sobreviveram estavam subjugados aos jesuítas ou aos colonos. No contexto Paulista, do século XVII, os colonos criaram mecanismos próprios de apresamento, introduzindo levadas crescentes de novos indígenas, de diferentes e longínquos lugares, para realizarem “serviços obrigatórios”, assaltando aldeias para trazer indígenas como mão-de-obra, aumentando assim sua base produtiva. Indo na contramão do sistema mercantil vigente, os paulistas colocaram-se, a princípio, fora do circuito Atlântico da escravidão, e “*desenvolveram formas distintas de organização empresarial, tomando em suas próprias mãos a tarefa de constituir uma força de trabalho*”.<sup>237</sup>

A necessidade de mão-de-obra indígena gerou o chamado bandeirantismo<sup>238</sup>, dividido em fases: bandeirismo defensivo, apresamento, movimento colonizador, atividades mercenárias e busca de metais preciosos<sup>239</sup>. O que mudava no decorrer do século eram apenas as condições de operacionalidade dessa prática. As práticas sistemáticas das bandeiras paulistas aumentavam e atiçavam os ânimos entre colonos e jesuítas. Para os paulistas, em sua maioria,

---

<sup>236</sup> Idem, p. 51.

<sup>237</sup> Idem, p. 57.

<sup>238</sup> Sobre os bandeirantes ver: GODOY, Silvana. Vidas Entrelaçadas: índios e bandeirantes na São Paulo Colonial. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*. Ano 1, Número 1 Agosto- Dezembro de 2011.

<sup>239</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. Op. Cit. 2013. p. 57.

“os índios constituíam a verdadeira riqueza a ser extraída do interior”<sup>240</sup>, o que justificava a busca e apresamento dos indígenas pelos sertões adentro. No decorrer de 1600, em função da prática da mineração, o recrutamento indígena pelas bandeiras terminou seu ciclo.

“No Brasil – colônia, ninguém estava livre da presença da escravidão”,<sup>241</sup> e de fato, ninguém estava. No decorrer do XVII, a exploração da mão-de-obra escrava negra alastrava-se pelo litoral, enquanto em São Paulo, o mesmo ocorria com a mão-de-obra indígena. Os paulistas buscavam argumentar entorno do uso da mão-de-obra indígena, denominada de negros da terra. Opondo-se aos jesuítas, os paulistas elaboraram formas que sustentavam a escravidão indígena. Se para os inacianos os indígenas deveriam ir para os aldeamentos para depois serem separados para os trabalhos, por outro lado os paulistas lutavam para conseguir oficialmente direitos sobre eles.

Em 1569 um alvará régio tentou remediar essa contenda, definindo explicitamente o papel dos filhos de Loyola, com efeito, “*caberia aos padres a incumbência de trazer grupos contados do sertão para as proximidades dos povoados, no qual deveriam executar a tarefa de domesticar os índios em aldeias separadas*”<sup>242</sup>. Ainda segundo o alvará, o indígena seria o senhor de sua fazenda, recebendo por seu trabalho e tendo obrigação de servir aos colonos por não mais de dois meses, sendo criada também a função de juiz dos índios para arbitrar conflitos no foro criminal e cível. A coroa tentava cuidar dos interesses da Companhia, mas os colonos atuavam diante dos limites e embates políticos entre as autoridades coloniais, explorando as contradições entre os privilégios dos donatários e a atuação dos burocratas da coroa. Valendo-se das contradições entre a autoridade régia e autonomia municipal, apropriaram-se, através da atuação na Câmara, do direito sobre os índios vindos dos sertões que haviam sido apresados por eles.

Sendo a mão-de-obra indígena a base do trabalho da Capitania, a reprodução desse sistema precisava ser justificada. Isso ocorria pela tradicional justificativa de dominação pela fé para aqueles que rejeitassem a verdade. Os índios considerados bravos e hostis atacavam os brancos pelo ódio que tinham dos índios mansos (estes eram aliados dos brancos). E sendo o

---

<sup>240</sup> Idem, p. 96.

<sup>241</sup> SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2005. p. 213.

<sup>242</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. Op. Cit. 2013. p. 132.

homem branco europeu, fiel e detentor do conhecimento, este sentia a necessidade de cuidar dos infiéis. Logo:

As nações bárbaras, infiéis e levantadas em armas contra os cristãos, teriam de ser subjugadas à força. Igualmente, porém mesmo os índios mansos, os que por sua livre vontade procurarem o grêmio da Igreja, teriam de trabalhar para os colonos, não como escravos legítimos, mas por seus interesses.<sup>243</sup>

Mais do que buscar uma justificativa legal em planos doutrinários, a necessidade da escravidão estava na sua prática enraizada, um costume da terra. A Coroa, buscando maiores lucros, consentiu com a escravidão indígena em São Paulo, sendo legítimos apenas os cativos conquistados em guerra justa. Mesmo assim, organizou-se em São Paulo, uma estrutura para o funcionamento da escravidão indígena. Tomando para si o papel de administradores particulares dos índios, pois estes seriam incapazes de tomar conta de si próprios, os colonos assumiriam essa função, exercendo controle jurídico e pessoal sobre eles. Com o funcionamento dessa administração particular, a escravidão indígena foi consolidada e consentida pelas autoridades régias.

A aparente contradição entre a ilegalidade explícita da escravidão indígena e a prática corriqueira de manter índios cativos. Contudo, do ponto de vista legal, a questão mostrava-se mais complexa. Se, por um lado, a Coroa elaborava uma legislação um tanto idealizada, por outro as autoridades delegadas na colônia – inclusive as câmaras municipais – desenvolviam procedimentos legais e administrativos que refletiam de forma mais coerente tanto as necessidades práticas dos colonos quanto os conflitos emergentes na esfera local. Em muitas ocasiões, tais procedimentos chocavam-se com a legislação em vigor, como no caso da escravidão indígena.<sup>244</sup>

Era um paradoxo, reconhecido pelos próprios colonos, que justificavam a escravidão pela justificativa cristã e pelo uso do costume por meio de um discurso paternalista sobre o indígena.

Silvana Godoy, ao estudar a família dos Fernandes e seus indígenas no planalto paulista do XVII, afirma que os colonos paulistas desejando contornar a legislação afirmavam que os indígenas estariam por sua própria vontade com eles, e que como bons cristãos os paulistas os agraciavam com ensinamentos sobre a fé, sendo assim, *“as formas de justificar o domínio sobre os índios, além do recurso da guerra justa, eram a conversão e a administração de*

---

<sup>243</sup> Idem, p. 135.

<sup>244</sup> Idem, p. 138.

*indígenas, já que estes seriam incapazes de regerem a si próprios*<sup>245</sup>, demonstrando assim, o que a autora afirma ser uma cultura política pautada em ideais de amor e amizade.

Essas ideias de amor e amizade, segundo Godoy, estariam diretamente ligadas aos pressupostos da Segunda Escolástica, no contexto de formação do mundo católico, que influenciavam o relacionamento de senhores e indígenas, baseando-se na concepção de um governo moral e cristão. Havia uma analogia entre o governo da comunidade e o governo da casa, as relações eram baseadas no ideal da família cristã, fundamentada na relação pai-filho. Sendo:

Uma relação de amizade, desinteressada e afetuosa, na qual havia uma troca obrigatória de benefícios regulada pelos atos de dar, de receber e restituir. Era a forma mais pura e perfeita de caridade – atitudes muito valorizadas pela tradição cristã<sup>246</sup>.

A fidelidade era um elemento importantíssimo para essa relação, pois permitia a coesão social. Para Godoy, a relação colono-indígena era fundada na cultura política da conquista e em uma relação de amor e amizade<sup>247</sup>, o que fazia com que os direitos políticos se transformassem em direitos morais e/ou afetivos. Considerando essa relação entre os paulistas e os índios baseados nesse costume da terra, pode-se compreender também como originou-se uma relação de proximidade entre ambas as partes. Mesmo sendo permeadas pela violência, essas relações deixavam marcas pessoais, como por exemplo, o colono tinha um filho com a índia e alforriava esse filho. Desta forma, “*a desigualdade, porém, não impediu o amor e a amizade*”.<sup>248</sup> O que pode corroborar a afirmativa de Elisa Garcia, que aponta que os paulistas não foram inimigos dos indígenas, como os escritos jesuíticos apontavam. De acordo com a análise de Elisa, os paulistas foram aqueles que mais conheceram os indígenas.

O problema dos jesuítas com os colonos não era pela prática e pelo uso da escravidão e do conseqüente trabalho compulsório, mas sim pela opção da utilização da mão-de-obra indígena. Os jesuítas, mais do que entraves teóricos no que tangia à questão indígena, eram

---

<sup>245</sup> GODOY, Silvana. Os Fernandes, seus índios e a conquista do planalto paulista no século XVII. In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Cláudia; WANDERLEY, Marcelo. (Organizadores). *Últimas Vontades: Testamento, Sociedade e Cultura na América Ibérica; Séculos XVII e XVIII*. Editora: Mauad X. Rio de Janeiro, 2015. p. 353.

<sup>246</sup> Idem, p. 369. Ver também: CARDIM, Pedro. Amor e Amizade na Cultura política dos séculos XVI e XVII. *Lusitania Sacra*, 2º serie, 11. 1999.

<sup>247</sup> “Cabia ao rei, na cultura política moderna assentada no amor e na amizade, o papel de protetor, de zelador dos direitos dos indígenas, mas também, por outro lado, e isso é importante, na concepção de monarquia corporativa, ou seja, como se verá, os usos e costumes da terra, como instância normativa, podiam ser acionados legitimamente, em prol, inclusive, da escravidão indígena.” Sendo assim, a ideia de atrelar novos filhos a cristandade difundida pela conquista, usou não só uma atuação hierárquica, imposta, utilizou também elementos de amor e amizade. In: GODOY, Silvana. *Os Fernandes, seus índios e a conquista do planalto paulista no século XVII*. Op. Cit. 2015. p. 370.

<sup>248</sup> Idem, p. 372.

uma grande força econômica, tanto de proprietários quanto de produtores. De acordo com os colonos, os jesuítas abusavam do uso dos indígenas nas suas terras para seu benefício próprio.<sup>249</sup>

O maior apoiador dos colonos foi a Câmara Municipal, órgão que foi fundamental no conflito que resultou na expulsão dos jesuítas do Colégio de São Paulo. Em 1633, a denúncia de João da Cunha contra a Companhia gerou uma onda de outros protestos, que afirmavam os abusos dos inacianos, o que levou a um movimento no qual os colonos afirmavam que se a Câmara não expulsasse os jesuítas de Barueri, os próprios colonos os expulsariam. Com isso, a Câmara assumiu os aldeamentos. Esse movimento gerou uma resposta dos inacianos, que afirmavam que não podiam deixar os índios nas mãos dos paulistas. A Coroa, envolvida nos assuntos da Restauração, apenas emitiu um parecer geral<sup>250</sup> aos jesuítas, já Roma, através de um breve Papal, reforçava a tese da liberdade dos índios das Américas, promulgada na lei de 1537.

Esse movimento deu origem ao processo que em 1640 faria com que a Câmara assumisse os demais aldeamentos. Os jesuítas seriam expulsos da capitania de São Paulo, permanecendo apenas os religiosos franciscanos.

Entretanto, 13 anos mais tarde, os jesuítas reingressaram em um acordo firmado com as facções dos colonos e com a justiça colonial, deixando nítidos os limites que a atuação inaciana deveria ter:

Os jesuítas deveriam abandonar o litígio contra a expulsão e desistir de qualquer indenização pelos danos sofridos. No tratamento da questão indígena, os jesuítas deveriam abdicar do breve de 1639 ou de qualquer outro instrumento de defesa da liberdade indígena. Ademais, os padres deveriam negar assistência aos índios que fugissem de seus donos. Finalmente adotando um tom mais conciliador, os colonos ofereciam como contrapartida a ajuda aos jesuítas na reconstrução do Colégio, o que de fato fizeram em 1671.<sup>251</sup>

Mesmo voltando a São Paulo e continuando como grandes proprietários, o controle dos aldeamentos havia sido perdido e a voz contra a escravidão indígena silenciada, assim como seu modelo de tutela sobre os negros da terra.

---

<sup>249</sup> Essas críticas dos colonos, não aconteciam somente em São Paulo, há reatos similares em diferentes capitanias. Temos conhecimento das críticas dos colonos, no Colégio da Bahia.

<sup>250</sup> Segundo John Monteiro este parecer foi um parecer geral, pois a Coroa não estava interessada (prestando atenção) a essa questão nesse momento, pois a sua atenção estava voltada a Restauração. MONTEIRO, John Manuel. Op. Cit. 2013.p. 145.

<sup>251</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. Op. Cit. 2013.p. 146.

### 3.3. O CONFLITO INTERNO

Na segunda metade do século XVII, a questão indígena suscitou um debate de padres que estavam fora da esfera do Colégio de São Paulo, pois a administração particular dos colonos paulistas sobre os indígenas pouco se diferenciava da prática da escravidão. John Monteiro nos traz relatos de contemporâneos, como no testemunho de Ayres do Casal, que diz: “*os paulistas, posto que não davam aos índios domesticados o nome de cativos, ou escravos, mas só administrados, contudo dispunham deles como tais, dando-os em dotes de casamentos, e a seus credores em pagamento de dívidas*”<sup>252</sup>, práticas essas que revelavam a mácula da escravidão nas administrações.

No fim do século XVII, novamente a querela indígena se reascenderia, graças ao 1º bispo do Rio de Janeiro, que tentou normatizar uma taxa de 160 réis por cada gentio descido do sertão, e posteriormente o governador também do Rio de Janeiro postulava a liberdade incondicional dos indígenas. Essas novas medidas influíam diretamente nos assuntos dos paulistas, já que estes respondiam às autoridades eclesiástica e civil do Rio de Janeiro. Novamente, na contramão dessas leis, os paulistas foram à Câmara Municipal contestar, para depois negociar a questão.

O novo conflito era configurado por uma antiga questão, o direito de trazer índios do sertão. Estando os paulistas mais calmos do que em 1640, foi negociado um acordo mediado por Alexandre de Gusmão<sup>253</sup>, que em março de 1685 foi às vilas de São Paulo e Santos tentar remediar o latente conflito. Para César Freitas, que estuda a presença de Gusmão no cerne desse conflito interno da Companhia de Jesus, mais do que pensar qual facção ou projeto saiu vencedor, é “*mais importante compreender em que medida estas controvérsias entre os inacianos traduzem uma diferença de entendimento acerca dos modelos de*

---

<sup>252</sup> Idem, p. 147.

<sup>253</sup> Alexandre de Gusmão nasceu em Lisboa em 14 de Agosto de 1629, chegou ao Rio de Janeiro em 14 de Maio de 1644, estudou Humanidades no Colégio dos inacianos, entrando na Ordem com 17 anos. Em 1659 assumiu cargos no Colégio da Bahia, sendo em 7 de Março de 1663 nomeado vice-reitor. Durante sua vida transitou entre diferentes províncias e colégios, ministrando aulas e ocupando altos cargos na Ordem. Foi provincial durante dois períodos, de meados de 1684 até 1688, e posteriormente de 7 de Julho de 1693 a 2 de Dezembro de 1697. Além dos dados do padre Serafim Leite sobre sua pessoa, há um trabalho interessantíssimo feito na Universidade do Porto: FREITAS, César Augusto Miranda de. Alexandre de Gusmão: Da Literatura Jesuítica de Intervenção Social. Tese de Doutoramento em Literaturas e Culturas Românicas, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2011. Ressaltamos que o Alexandre de Gusmão citado aqui é o jesuíta, e não o diplomata natural de Santos (1695-1753), que teve notória importância nas negociações entre Brasil e Espanha pelo Tratado de Madrid (1750), e que foi secretário de D. João V.

*evangelização*”<sup>254</sup>. O que reforça a nossa hipótese acerca dos diferentes modelos de missão presentes dentro da Companhia de Jesus.

Entre os anos de 1688 a 1691 o Padre Antônio Vieira<sup>255</sup> a ocupava o cargo de Visitador da Província, e como já bem sabido, este saiu em defesa da liberdade dos indígenas, e deste modo, desejava que a administração temporal e espiritual daqueles fossem obrigações exclusivas dos inacianos, que deveriam ordenar os aldeamentos e as missões ao sertão. Essa questão acirrou os ânimos com os paulistas, o que fez com que os jesuítas acabassem expulsos do Colégio de São Paulo. Entretanto, ao assumir como provincial, em 1684, o padre Gusmão não aceitou a ideia de que os jesuítas saíssem da Província, desejando criar um acordo com os paulistas.

Como nos aponta Serafim Leite, Alexandre de Gusmão, junto com seu secretário o padre João Antônio Andreoni,<sup>256</sup> vão a São Paulo para ouvir o motivo pelo qual o governador local e o bispo do Rio de Janeiro eram contra o fim do Colégio. Com a oposição entre colonos e jesuítas mais uma vez polarizada, Gusmão criticou os seus irmãos inacianos que usavam os indígenas para trabalhos domésticos. E nesse interím do conflito, os paulistas já tinham autorização da Coroa para realizar o aprisionamento dos indígenas, realizando diretamente

---

<sup>254</sup> FREITAS, César Augusto Miranda de. Alexandre de Gusmão: Da Literatura Jesuítica de Intervenção Social. Tese de Doutorado em Literaturas e Culturas Românicas, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2011. p. 33.

<sup>255</sup> A experiência de Vieira em questões relativas aos aldeamentos já era longa, em função da sua estada no Maranhão entre os anos de 1653 e 1661, no qual foi Superior das aldeias do norte. Foi no norte que Vieira se envolveu em um dos grandes combates de sua vida, a questão da liberdade do indígena, e a escolha pela opção da mão-de-obra negra africana, que opôs colonos versus jesuítas. Segundo Ronaldo Vainfas na sua biografia de Vieira, durante sua estada no Maranhão Vieira foi obsessivo com a questão da missão, criando estratégias para os aldeamentos e traçando planos para combater os colonos, e sua opção pelo trabalho indígena. Seu ávido combate em prol dos indígenas o levou a ser expulso, junto com seus companheiros do Maranhão em 1661. Logo o empenho de Vieira com a questão indígena já era uma questão importante para o português, era uma das suas grandes militâncias, que começou na sua estadia no Maranhão, e terminou no conflito interno do Colégio de São Paulo anos depois.

<sup>256</sup> Giovanni Antonio Andreoni é o nome verdadeiro de André João Antonil, nasceu em 8 de Fevereiro de 1649 na Cidade de Lucca, Toscana na Itália. Formado em Direito pela Universidade de Perugia. Entra para a Ordem Inaciana em 1667. Vai para Portugal em 1681 na companhia de Antônio Vieira. Realiza sua profissão solene em 15 de Agosto de 1683, na Bahia. Foi pregador, professor de retórica no Colégio da Bahia, diretor da congregação dos estudantes, reitor por duas vezes do Colégio e Provincial. É autor do célebre: “Cultura e Opulência no Brasil por suas drogas e minas”. Provavelmente com receio de como sua obra seria recebida, Andreoni usa o pseudônimo André João Antonil para escrever. O historiador Capistrano de Abreu revelou que Andreoni criou um anagrama de seu nome, acrescentando a letra l, por causa da sua cidade natal. Mesmo tendo todas as licenças para a publicação, a obra foi censurada pela Coroa que ordenou sua destruição. Acredita-se que o motivo da ordem tenha sido as muitas informações sobre as riquezas do Brasil, principalmente no que se refere as minas que foram descritas na obra. No século XIX, as obras que restaram começaram a vir a público, surgindo novas edições com muitas falhas e apenas no século XX que André Mansuy Diniz Silva, reedita a obra completa, com os cuidados necessários. Andreoni morre na Bahia aos 67 anos no dia 13 de Março de 1716, na História da Companhia de Jesus no Brasil é citado como “administrador e economista”.

sua forma de administração. Em função dessa querela, Gusmão se predispõe a idealizar a solução para o conflito.

Sua ideia era satisfazer os desejos de todos os envolvidos, autoridades locais, jesuítas e colonos, e aos índios garantir o que os inacianos consideravam liberdade possível<sup>257</sup>. Deste modo, Gusmão aceitou a utilização dos indígenas pelos paulistas, indo contra Antônio Vieira que diretamente o acusava de permitir que padres estrangeiros decidissem uma questão tão importante, questionando a participação no debate dos padres considerados estrangeiros, como, o italiano Jorge Benci e o flamengo Jacob Rolland.

Jacob Rolland<sup>258</sup> é considerado o autor do manuscrito *Apologia Pro Paulistis*,<sup>259</sup> de 1684, que foi conservado na Biblioteca Nacional de Roma e versa sobre o porquê de os habitantes de São Paulo e das vilas adjacentes não deviam desistir dos índios do Brasil. No documento fica nítida a importância de São Paulo no contexto colonial, sendo chamado de reino paulista, e afirmando que os paulistas “*devem ser absolvidos pelos nossos Padres, sem que mudem o seu costume, nem dêem a liberdade aos índios, seus escravos.*”<sup>260</sup> É interessante a nosso ver observar que a justificativa do costume paulista de utilizar a mão-de-obra indígena não é só apresentada pelos colonos, mas também pelos jesuítas considerados como estrangeiros,

---

<sup>257</sup> Como definiu José Eduardo Franco, liberdade possível para os inacianos era: “Os jesuítas – homens do seu tempo – em relação ao índio defendiam a “liberdade possível”, isto é, aquela que o pensamento político-ideológico da época permitia, correspondente aos objetivos espirituais da igreja e os interesses temporais do Estado Português. A liberdade do gentio no mato não era considerada pelos inacianos uma verdadeira liberdade, pois uma só existia, segundo a Igreja, na comunhão com Cristo. O índio para ser livre precisa ser cristianizado. Os padres da Companhia, no Brasil, mesmo defendendo a liberdade do indígena, não se omitiam do respeito às leis régias que estipulavam as condições e a situação que a escravidão era permitida.” In: FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas: Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Volume 1: Das Origens ao Marques de Pombal*. Editora: Gradiva. Lisboa, 2006. p.169.

<sup>258</sup> Não temos muitas informações sobre Jacob Rolland, sabemos que ele era flamengo, e trabalhou com o Provincial Antônio de Oliveira. Primeiramente foi pensado que o texto da Apologia havia sido destruído. Carlos Alberto Zeron afirma a autoria do Apologia a Rolland, sendo o documento que ele transcreveu o manuscrito original, pela grafia ser a mesma de outros escritos de Rolland. ZERON, Carlos Alberto de Moura; RUIZ, Rafael. A força do costume, de acordo com a Apologia pro Paulistis (1684). In: ALMEIDA, Marta de; VERGARA, Moema de Rezende. *Ciência, história e historiografia*. Editora: Via Lettera. São Paulo, 2008. E também em: ZERON, Carlos Alberto de Moura; RUIZ, Rafael. Interpretações de Francisco Suárez na Apologia pros Paulistis (1684). MEGIAMI, Ana Paula; ARGRANTI, Leila Mezan (Organizadoras). *O Império por Escrito: Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico, séculos: XVI-XIX*. Editora: Alameda. São Paulo, 2009.

<sup>259</sup> Utilizamos a versão do Apologia Pro Paulistis, transcrita por Carlos Alberto de Moura Zeron, e traduzida por Rafael Ruiz. Publicada pela Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica, n. 27-1, 2009. Online em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/view/28> . Acesso: 09/11/2015, às 13h59min.

<sup>260</sup> Idem, p. 389.

opositores da tese de Antônio Vieira, mostrando que, como afirmou John Monteiro, o costume teria uma força de tradição naquele contexto<sup>261</sup>.

Segundo Rolland, os paulistas não teriam como prosperar sem a “ajuda” indígena, afirmando que nem com os africanos teriam sucesso em seu desenvolvimento, pois além do alto preço dos etíopes, esses eram poucos e não dariam conta do contexto paulista. Sendo assim, para aqueles que achavam que os paulistas pecavam, Rolland afirmava que eles estariam absolvidos, pois agiam conforme o seu costume.

A *Apologia* afirmava que as leis da Coroa e do Papa não poderiam interferir nos costumes paulistas, não estando esses em estado de pecado, e deste modo o Breve Papal de Urbano III deveria ser desconsiderado, sendo os paulistas absolvidos e devendo receber os sacramentos. Entretanto Rolland ressaltava que essa consideração só tinha validade para os paulistas, e não para os habitantes de outras regiões, como os do Rio de Janeiro, da Bahia ou de Pernambuco, pois estes teriam meios financeiros de usar a escravidão africana, além de não terem o costume de usar mão-de-obra indígena.

Mais do que questões políticas e econômicas, Rolland afirmava a importância cristã do trabalho dos paulistas, pois sendo os índios súditos do Rei, este não estava cumprindo seu papel de reprimi-los contra a idolatria e barbárie. Essa importância do governo cristão levou Carlos Alberto Zeron a pensar a *Apologia* como sendo um pequeno tratado escolástico,<sup>262</sup> o qual deve ter tido uma circulação na Companhia de Jesus.

Pela *Apologia Pro Paulistis*, conseguimos enxergar claramente o racha interno na Companhia de Jesus, acerca da questão indígena. Para Rolland, os índios poderiam ser escravizados pelos paulistas, contrapondo-se diretamente à posição de Vieira. Conseguimos entender a posição de Rolland<sup>263</sup> e dos demais dissidentes da posição oficial da Companhia do Brasil, que pautava a liberdade do indígena e uma gestão dos aldeamentos, em função de que

---

<sup>261</sup> Para Rolland, “as leis são estabelecidas quando promulgadas, mas se firmam quando comprovadas pelos costumes dos que a praticam.” Idem, p. 400. E o costume paulista já era tão inerente que criou uma nova lei. Baseando-se em filósofos escolásticos, como por exemplo Francisco Suárez e Paul Layman.

<sup>262</sup> ZERON, Carlos Alberto de Moura; RUIZ, Rafael. Interpretações de Francisco Suárez na *Apologia pros Paulistis* (1684). MEGIAMI, Ana Paula; ARGRANTI, Leila Mezan (Organizadoras). *O Império por Escrito: Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico, séculos: XVI-XIX*. Editora: Alameda. São Paulo, 2009. p. 114.

<sup>263</sup> Para Zeron, Rolland “constrói um argumento histórico, apoiado em razões teológico-jurídicas, que empresta total legitimidade ao fundamento escravista da sociedade colonial paulistana, que se particularizava pela escravização sistemática e indiscriminada da população indígena.” Idem, p. 124.

desde o século XVI, como nos aponta Zeron<sup>264</sup>, Roma opunha-se à proposta de gestão temporal dos aldeamentos. Posição que, na prática, não havia tido muita voz, até aquele momento.

Entretanto, acabando o período do governo de Alexandre de Gusmão, assumiu a função de Geral da Companhia Diogo Machado, que era diretamente ligado a Vieira. Em função disso neste período essas questões ficaram em suspenso, pois Vieira continuava sendo a favor da tutela temporal e administrativa dos indígenas. Em função dos excessos das entradas no sertão, em 1693, D. Pedro II incumbiu o Governador – Geral e os superiores de encontrar uma solução que mediasse essa querela. Com isso, Gusmão, que a essa altura era Vice-Provincial, deveria impor as resoluções que haviam sido tratadas por Jorge Benci, quando este era Secretário da Provincial na década anterior.

Em acordo datado de 27 de Janeiro de 1694, o padre Gusmão reconheceu a administração dos indígenas pelos paulistas. Entretanto, algumas dúvidas permaneceram, mesmo com as concessões de ambos os lados. Essas dúvidas podem ser vistas, no documento “*Dúvidas que se oferecem pelos moradores da vila de São Paulo a sua Majestade, e ao senhor Governador Geral do Estado, sobre o modo de guardar o ajustamento e a administração na matéria pertencente ao uso do gentio da terra, cuja resolução se espera*”, transcrito pelo Padre Serafim Leite.<sup>265</sup> Essas dúvidas foram assinadas por Gusmão e pelos oficiais da Câmara, tendo a consulta jurídica e redação desse documento sido feitas por Andreoni, que nesse contexto era Secretário do Provincial. Essas dúvidas eram questões a respeito de como administrar os indígenas. Sendo respondidas pelo rei diretamente ao governador D. João de Alencastro<sup>266</sup>

Os paulistas não mais poderiam organizar e mover entradas aos sertões, apenas os missionários poderiam se ocupar dos assuntos da doutrina cristã, sendo todo indígena livre, não podendo mais os paulistas os usarem como escravos, independente deles serem capturados, ganhos ou dados, e independente de serem cristianizados ou não. Os paulistas poderiam continuar utilizando a mão-de-obra indígena, mas não poderiam transforma-los em mercadoria, sendo proibido negocia-los, compra-los ou troca-los. Para aqueles indígenas já

---

<sup>264</sup> ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial*. Op. Cit. 2011.

<sup>265</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op. Cit. 2004. Tomo IV, livro VI, p. 533, 534.

<sup>266</sup> O seguinte parecer encontra-se na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Seção de Manuscritos, II-30, 29, 7 n 10/7 e II- 30, 29, 7 n. 10/21.

súditos, cristianizados, os paulistas seriam seus tutores, administradores, não permitindo que eles voltassem à condição de gentio. O soldo desses indígenas seria pago em comidas, vestimentas, remédios. Deste modo, o acerto colocaria limites na questão indígena e libertaria os paulistas da mácula do Breve Papal.

Em síntese, essas dúvidas deixavam clara a posição dos paulistas a favor da escravidão indígena. A essa proposta, Antônio Vieira respondeu com um voto<sup>267</sup>, datado de 12 de Julho de 1694. Mesmo já com 86 anos e não mais detentor de uma posição hegemônica dentro da Companhia, Vieira tinha uma clara objeção ao acordo.

Para ele, a escravidão indígena não era possível, pois os indígenas não haviam sido conquistados em guerra justa. Reafirmou que a administração dos paulistas era ilegal, pois aqueles cativos que fugiam voltavam à força, sendo também uma prática ilegal transferir índios por dotes de casamentos, assim como remunerá-los por seu trabalho. Pagar o trabalho com roupas, comidas, moradia, não era o correto para a conversão na ótica de Vieira. Assim como a justificativa de que o indígena era preguiçoso, pois os relatos afirmavam que os paulistas tratavam os índios como tratavam os negros, logo eles seriam escravos. Para Vieira:

Os índios do Brasil são naturais delas, de onde têm seu domicilio e vivem em terra e pátria própria e de sua nação, pais avós, e como parte da mesma comunidade e membros do corpo político que devem conservar e aumentar, e não diminuir nem desfazer; e polo contrario os índios chamados de São Paulo, nenhuma obrigação têm àquela povoação e república, donde saíram os que por suma violência e tirania os arrancaram de suas terras e pátrias; e obriga-los a que conservem a dos paulistas.<sup>268</sup>

A opinião de Vieira sobre a escravidão indígena é uma das suas opiniões mais fortes e concisas, desde os primeiros textos ele mantém sua posição. Em 24 de Julho do mesmo ano, escrevia Vieira ao Duque de Cadaval, afirmando que relativo à administração dos indígenas ele havia escrito seu Voto, que ia em oposição contrária aos demais jesuítas, pois:

Sobre a administração dos índios, concedida aos Paulistas, foi servido Sua Majestade que eu também desse o meu voto, em que não me conformei com os demais, por ver que todo o útil se concedia aos administradores, e todo o oneroso carregava sobre os miseráveis índios, a quem em todas as voltas ou mudanças que sempre a roda da fortuna leva debaixo. O modo, que me ocorreu, de concordar com a sua liberdade com consciência e interesse dos que tanto lhe devem, então terei por acertado, quando saiba que não desagradou a Vossa Excelência, posto que a esperança das minas, que eu não creio, pode ser que incline ao favor contrario não poucos aduladores. [...] **De cativo doméstico, com os Portugueses nesta Província estamos dominados de estrangeiros, sem nos valerem os decretos**

---

<sup>267</sup> Há algumas versões deste voto, aqui utilizamos a versão presente em Serafim Leite, obra já citada, p. 534-538.

<sup>268</sup> Idem, p. 536.

**reais, também espero que o poder e auxilio de Vossa Excelência nos ajude eficazmente a remir.**<sup>269</sup>

João Lúcio de Azevedo na biografia de Vieira já havia feito alusão aos padres estrangeiros, e segundo Serafim Leite, estes seriam Benci e Antonil, que influenciaram o Padre Alexandre de Gusmão e também os padres Antônio Rangel e Domingos Ramos. Segundo Vieira, em carta datada de 21 de Julho de 1695, mesmo estes tendo boa ciência, não tinham vivência para tratar de tamanha questão, “*não se sabe que nenhum de todos eles tratou, em toda a sua vida, com índios, nem lhes sabe a língua, excepto um, que fala alguma palavra*”<sup>270</sup>. Afirmava também que havia outros padres contra o tal acerto, que também não assinaram o documento, pois assim como ele conheciam a prática e cotidiano das aldeias.

Mesmo não tendo lido esse documento<sup>271</sup>, Vieira era contra a sua execução, justificando novamente a sua experiência com as aldeias, e contando ao padre Manuel Luis que quem havia escrito aquele texto era “*um padre italiano que nunca viu um índio, e só ouviu aos paulistas, como fez outro flamengo chamado Rolando*”<sup>272</sup>. Posteriormente, na mesma carta Vieira usa a expressão seita paulistana, realizando a analogia dos paulistas com os calvinistas e luteranos.

Em uma nota de página Serafim Leite<sup>273</sup> faz uma constatação que nos interessa muito, afirma que o padre Jorge Benci ao saber da fala de Vieira sobre o padre italiano que havia organizado o acordo, mas nunca tinha visto um índio, ficou estimulado para estudar o cotidiano e a situação dos escravos, o que o levou a escrever a *Economia Cristã dos Senhores de escravos*. Não temos acesso a documentos que nos permitam corroborar a afirmativa de Serafim Leite, mas pela conjuntura do conflito interno da Companhia acreditamos sua suposição pode ser plausível.

Mesmo internamente enfraquecido, em função das articulações de Benci, Antonil e Gusmão, Vieira tinha um poder singular, pois mantinha seu prestígio junto ao Rei, independente da conjuntura interna da Companhia de Jesus. O que fez com que o seu voto ressoasse e influenciasse diretamente as Cartas Régias de 26 de Janeiro e 19 de Fevereiro de

---

<sup>269</sup> Carta ao Duque de Duque de Cadaval, datada de 24 de Julho de 1694. Usamos a versão presente na obra de Serafim Leite, p. 538. Com grifos nossos.

<sup>270</sup> VIEIRA, Antônio. Carta ao Padre Manuel Luis. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de. (Coordenação). *Obra Completa Padre Antônio Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. p.504-507.

<sup>271</sup> Segundo o próprio Vieira, na carta citada.

<sup>272</sup> Idem, p. 505.

<sup>273</sup> LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Op. Cit. 2004. p. 538.

1696 que determinavam uma divisão mais justa dos índios, e que estes trabalhassem alternadamente para os colonos e para si, podendo permanecer no máximo quatro meses no sertão. Segundo Serafim Leite, mesmo na prática essas normas não sendo cem por cento cumpridas, ficaram claros os novos métodos de missionar junto aos índios paulistas e a influência direta de Vieira na América Portuguesa.

No decorrer dos anos, todos os colégios da Companhia de Jesus passaram a utilizar a mão-de-obra escrava negra, com exceção dos Colégios de São Paulo e Santos, que permaneceram com a indígena. Em 1700, já com a escravidão negra tomando corpo, nos colégios de São Paulo ficou determinado que os indígenas poderiam ter um segundo trabalho, caso o seu sustento não estivesse sendo suficiente.

Fora da esfera dos conflitos entre as facções da Companhia de Jesus, gostaríamos de pontuar um outro italiano, que não estava nesse conflito, mas que tem uma interessante posição a respeito da questão do trabalho indígena. Trata-se de Luigi Vincenzo Mamiani Della Rovere, que escreveu o *Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo oferecido ao Padre Provincial Francisco de Mattos*<sup>274</sup>.

Mamiani foi a São Paulo durante o esvaziamento demográfico provocado pela expulsão de 1640. Segundo Zeron e Veloso, enquanto Mamiani visitava o colégio, os aldeamentos se esvaziavam por causa da necessidade ativa de mão-obra-indígena, do problema das doenças e por causa do descobrimento das minas. Saindo do discurso comum sobre a utilização da mão-de-obra indígena, Mamiani afirma que “*estas ordens servem mais de remédio especulativo, do*

---

<sup>274</sup> Luigi Vincenzo Mamiani nasceu em 20 de Janeiro de 1652, entrou jovem na Companhia de Jesus em 1668, após completar seus estudos foi designado para a província do Brasil, na qual participou ativamente da evangelização dos indígenas no Maranhão. Seu trabalho teve como foco os problemas/dificuldades linguísticas da evangelização. Foi ao Colégio de São Paulo, no contexto das querelas internas sobre a administração dos indígenas, mas não há indícios que tenha feito parte de alguma facção. No Colégio de São Paulo, escreve seu memorial sobre a questão do governo temporal dos índios. Em 1708 já na Europa publica um tratado de teologia moral, que dialoga diretamente com Jorge Benci, *Concordia doctrinae probabilistarum cum doctrina probabilioristarum*, ao tratar sobre o probabilismo. Envolveu-se também com assuntos relacionados a missão chinesa. Morreu em Roma em 18 de Março de 1730. In: Dados biográficos do padre Serafim Leite, p. 338-339, e Treccani, la cultura italiana, dicionário biográfico: [www.treccani.it/enciclopedia/mamiani-della-rovere-luigi-vincenzo\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/mamiani-della-rovere-luigi-vincenzo_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em 12/01/2017, às 19h30min. Usamos a tradução/reprodução do memorial feita por Carlos Alberto Zeron e Gustavo Velloso, presente no texto: ZERON, Carlos Alberto de Moura; VELLOSO, Gustavo. Economia cristã e religiosa política: o “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani. *História Unisinos*. Maio/Agosto de 2015.

que prático, como pretendo mostrar neste papel”<sup>275</sup>, afirmando a necessidade de uma nova opinião sobre a questão.

Para o italiano, o cerne do problema acerca da mão-de-obra não era teológico e moral, e sim econômico, pois a escravidão indígena era a fonte de renda do colégio, assinalando que na prática do Colégio todos os escravos trabalhavam de modo igual, independente de serem cativos ou administrados. Desse modo, era ilícita para Mamiani a situação dos trabalhadores do colégio.

Nas nossas Aldeias do Brasil costumamos sem escrúpulos obrigar os Índios a alguns serviços, contudo o serviço não pode ser maior do que é obrigação, e não sendo obrigados os Índios do Colégio de S. Paulo, senão a sustentarem os seus párcos, com um companheiro, e para isso basta o serviço de poucos dias, não podem ser obrigados ao serviço quotidiano necessário para o sustento de todo um Colégio. **Ou seja lícito por título de necessidade, ou costume, como se vê nas distribuições dos Índios praticadas em algumas partes, e ordenadas por provisões del Rei.**<sup>276</sup>

Desse modo, a forma de trabalho dos indígenas era ilícita, pois era feita da forma proposta pelos seus administradores. Ainda apontava que seria impossível para o Colégio pagar um salário justo a todos os indígenas, pois se isso fosse feito não sobraria nada para os próprios padres. Como solução Mamiani sugeria três coisas: o Colégio de São Paulo deveria virar uma residência, habitada por quatro pessoas, que seriam sustentadas pelo trabalho dos seus índios tutelados; deveria ser conquistada uma esmola real para o pagamento dos padres, logo, esses não dependeriam unicamente dos escravos e por último, os índios deveriam ir para a região das minas para conseguirem recursos para si próprios e assim poderem comprar os seus escravos negros. Não fazer tal coisa seria um escândalo, pois como os colonos faziam aquilo que os jesuítas propunham e eles mesmo não faziam? A inserção do Colégio na economia da mineração aponta o contato de Mamiani com os debates internos que ocorriam no Colégio, pois sua solução englobava jesuítas e indígenas.

Mamiani pensa em soluções econômicas para o Colégio de São Paulo, partindo de pressupostos morais, antecipando assim, segundo Zeron e Velloso, as concepções apresentadas por Benci e Antonil<sup>277</sup> no que tangia à escravidão negra. A diferenciação de

---

<sup>275</sup> ZERON, Carlos Alberto de Moura; VELLOSO, Gustavo. *Economia cristã e religiosa política: o “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani*. Op. Cit. Maio/Agosto de 2015. p.132.

<sup>276</sup> Idem, p. 133. Grifos nossos.

<sup>277</sup> É preciso pontuar que Antonil achava que a economia extrativista das minas era nociva, diferenciando-se de Mamiani.

Mamiani está no para quem seu discurso é pensado: Benci e Antonil propõem modelos para os senhores de escravos, e Mamiani para os seus pares, os superiores da Companhia.

Mamiani critica a situação de São Paulo, apontando que tanto o rei quanto os moradores e os padres erravam. Ao rei faltava grandeza, pois permitia situação tão sofrível aos seus súditos, os paulistas pecavam por não terem compaixão e os padres por governarem o Colégio como governam.

Zeron e Velloso ao indagarem-se sobre o motivo que levou Francisco de Matos a escolher Mamiani para visitar o Colégio, apontam o seu não envolvimento em nenhum polo do conflito. Abrindo o leque de duas hipóteses de pensamento: 1- a ida de Mamiani teve como função encontrar um meio de sobrevivência econômica para o colégio, pois esta estava em sério risco. Deste modo, Mamiani podia ser uma segunda opção de busca para a solução do problema em São Paulo, pois a negociação feita por Benci e Antonil na prática surtira efeitos pouco significativos para o sustento do Colégio. 2- Em 14 de Março de 1700 o Geral da Ordem<sup>278</sup> enviara uma carta a Francisco de Matos, pedindo a dispensa de todos os padres italianos do Colégio da Bahia, o que seria uma resposta direta aos conflitos internos.

Para nós, a ida de Mamiani está relacionada à segunda opção, pois mesmo com a querela interna da Ordem, em 1700, a participação italiana no Colégio da Bahia ainda era significativa. Mesmo Benci já estando incomodado com a sua situação de estrangeiro, Antonil não demonstrava nenhum incômodo com o Brasil. Cronologicamente, foi após 1700 que as obras de ambos foram publicadas, assim como foi importante a participação deles nos debates acerca da promulgação das Constituições do Arcebispado da Bahia, datadas de 1707, estando Antonil ligado diretamente à pessoa de D. Sebastião Monteiro da Vide, como a historiografia já aponta<sup>279</sup>, e Benci uma das referências teóricas presentes nas Constituições.

*“A ótica adotada por Mamiani para descrever a realidade socioeconômica do colégio dos jesuítas em São Paulo foi a de sua produção”*<sup>280</sup>, levando em consideração a questão jurídica dos índios, seu gênero e idade. Deste modo, Mamiani vinculava economia e moral, levando

---

<sup>278</sup> ZERON, Carlos Alberto de Moura; VELLOSO, Gustavo. *Economia cristã e religiosa política: o “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani*. Op. Cit. Maio/Agosto de 2015. p.125.

<sup>279</sup> Pelos estudos de Carlos Alberto Zeron já pontuados nesse trabalho.

<sup>280</sup> ZERON, Carlos Alberto de Moura; VELLOSO, Gustavo. *Economia cristã e religiosa política: o “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani*. Op. Cit. Maio/Agosto de 2015. p.126.

em consideração o trabalho, o tempo e renda, usando uma abordagem não retórica, mas prática sobre o tempo de trabalho dos indígenas.

### 3.4.O CONSENSO SOBRE A ESCRAVIDÃO NEGRA

No século XVI e início do XVII a escravidão negra não foi apontada ou tratada como um problema, ela era inerente ao sistema, não sendo contestada. Entretanto, havia a preocupação com a catequese dos africanos, pois a distância de credos e de práticas entre senhores e escravos era um perigo iminente.

*“O renascer de contradições sociais e o agravamento de outras precipitariam a inflexão ideológica, resgatando a escravidão do universo estreito da mera constatação,”* <sup>281</sup>. Com a crescente colonização, e o aumento dos territórios, e com as mudanças no decorrer do século XVII, a situação colonial alterava-se. Vários fatos ocorrem, como as invasões holandesas, a crise do açúcar, a volta do debate entre jesuítas e colonos pela escravidão indígena e o início da mineração, o que se somou ao aumento da escravidão africana, ocorrendo um aumento das rebeliões escravas. Estas mudanças no cotidiano colonial tinham em Palmares o seu ponto de inflexão. Em meio a esta nova situação colonial, o discurso sobre a escravidão africana mudou, surgiram escritos diretamente ligados ao tema:

A escravidão africana consistiu, então, objeto de preocupações profundas no seio da classe dominante, de onde vinham os letrados. No dimensionamento social da situação escravista residiu, talvez, o núcleo de uma inflexão ideológica de grande alcance. <sup>282</sup>

Segundo Rafael Marquese<sup>283</sup>, os primeiros textos que circularam na América portuguesa e que apontavam a temática da escravidão negra surgiram na segunda metade do século XVII, sendo compostos exclusivamente pelos inacionos, que abordavam a questão do governo dos escravos. Para Marquese, é um fato bastante significativo serem os jesuítas a ordem que escreveu sobre a escravidão negra.

Para Vainfas, a máxima reflexão sobre a escravidão negra desembocou no denominado projeto escravista-cristão, que ligava Antônio Vieira, Antonil e Jorge Benci, formulando assim a teoria cristã do governo dos escravos. Esse debate sobre os discursos jesuítas acerca da escravidão já foi pontuado diversas vezes pela historiografia, em textos já citados, como:

---

<sup>281</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão*. Op. Cit. 1986. p. 83.

<sup>282</sup> Idem, p. 86.

<sup>283</sup> MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do Corpo, Missionários da Mente*. Op. Cit. 2004.p.48 -49.

*Ideologia e Escravidão, Feitores do Corpo Missionários da Mente e Campos da Violência*<sup>284</sup>. Nosso objetivo aqui não é analisar essas propostas na sua totalidade, mas sim pensar o peso que quilombo de Palmares teve no mundo das letras jesuíticas.

Para Vieira, os noviços ao ingressarem na Companhia de Jesus deveriam ter em mente que sua vocação era a pregação, pois para ele a função da Companhia era salvar almas, “*o espírito da Companhia não é só ir ao Céu, mas levar e meter no céu todos os que por falta de fé ou de graça andam longe dele*”<sup>285</sup>. Esse ímpeto missionário o fez estar presente no debate relativo às duas vertentes do trabalho no Brasil Colonial, a escravidão indígena e a africana.

Vieira, desde o seu sermão em 1633<sup>286</sup>, defendeu a prática da escravidão africana, pois do negro era preciso salvar a alma, mas garantindo a sustentação do sistema. Transpassando o conflito interno sobre a tutela e missão dos indígenas, os jesuítas se ocuparam de manter a ordem do sistema escravista vigente, segundo Ronaldo Vainfas, “*superando as rivalidades entre portugueses e estrangeiros, bem como as disputas entre religiosos e escravagistas*”<sup>287</sup>. Tendo como objetivo defender o tráfico escravo e escravidão africana, almejaram acalmar os ânimos acirrados em função do crescimento do quilombo de Palmares.

---

<sup>284</sup> Em um trabalho anterior de conclusão de curso da graduação, analisamos os discursos religiosos sobre a escravidão colonial, e dentre a bibliografia consultada, três trabalhos sobressaem, são eles: *Ideologia e Escravidão; Feitores do corpo, missionários da mente e Campos da Violência*, todos já citados nesse trabalho.

<sup>285</sup> VIEIRA, Antônio. Sermões, tomo 9. P. 256. APUD. AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira: A mais completa biografia do maior orador de todos os tempos*. Tomo II. Editora: Alameda. São Paulo, 2008. p. 309.

<sup>286</sup> “Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi* - porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua paixão. A sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o cetro de escárnio, e outra vez para a esponja em que lhe deram o fel. A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós mal-tratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. Só lhe faltava a cruz para a inteira e perfeita semelhança o nome de engenho: mas este mesmo lhe deu Cristo, não com outro, senão com o próprio vocábulo. *Torcular* se chama o vosso engenho, ou a vossa cruz, e a de Cristo, por boca do mesmo Cristo, se chamou também torcular. [...] Em todas as invenções e instrumentos de trabalho parece que não achou o Senhor outro que mais parecido fosse com o seu que o vosso. [...] Vede vós quanto estimará agora que os que ontem foram gentios, conformando-se com a vontade de Deus na sua sorte, lhe façam por imitação tão boa companhia!” - Sermão XIV (*Maria, de qua natus est Jesus, qui Vocatur Christus* – Maria, da qual nasceu Jesus, que foi chamado Cristo – Mat. 1) do Rosário, da série Maria Rosa Mística, pregado na Bahia, na Irmandade dos Pretos de um Engenho, no dia de São João Evangelista, no ano de 1633. Lemos a versão presente na obra: VIEIRA, Padre Antônio. *Obras Escolhidas - Sermões – Volume II*, com prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Editora: Sá da Costa. Lisboa, 2008. p. 34.

<sup>287</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: Jesuíta do Rei*. Coleção: Perfis Brasileiros. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2011. p. 270.

“Palmares foi, com efeito, a maior rebelião e manifestação mais emblemática como é sabido, dos quilombos coloniais”<sup>288</sup> por 100 anos resistiu e co-habitou o mundo colonial, tornando-se uma sociedade dentro de outra. O medo do alastramento e da multiplicação de novos quilombos espelhados em Palmares fez com que todo o corpo da monarquia atentasse para os rebeldes.

O quilombo havia crescido muito durante o tempo das invasões holandesas, e com a restauração Pernambucana era necessário coibir o avanço do estado negro, que crescia em paralelo ao mundo colonial. O medo de uma efervescência quilombola cresceu ao ponto de Francisco de Brito Freyre, governador de Pernambuco nos anos de 1661 a 1664, buscar um diálogo com os rebeldes. Segundo Vainfas, a ideia de Freyre era dar alforria aos quilombolas, análoga a que fora dada aos que lutaram e foram comandados por Henrique Dias<sup>289</sup>.

Entretanto, o plano de Freyre se contrapôs à visão dos senhores de engenho de Pernambuco, que não aceitavam que os negros quilombolas de palmares recebessem o mesmo prêmio dos negros soldados que lutaram pela restauração pernambucana. Mesmo insistindo neste acordo, as negociações não foram para frente, pois além da oposição dos senhores locais, havia a desconfiança tanto do lado do governo quanto do lado do quilombo.

A fama de Palmares se alastrava pelo Brasil colonial, as expedições enviadas pelo governo para acalmar o conflito fracassavam. Em 1675, os Paulistas se recusaram a lutar contra o quilombo. Para o bandeirante Estevão Baião Ribeiro Parente, lutar contra os indígenas era uma coisa e lutar contra os negros era outra, pois estes tinham “*uma guerrilha sorrateira*”<sup>290</sup>. Se foi por medo dos negros não sabemos, mas Estevão não aceitou o trabalho, que mais tarde foi aceito por Domingos Jorge Velho.

Pedro de Almeida foi governador de Pernambuco durante os anos de 1674 a 1678 e teve como objetivo a dissolução de Palmares, mas após as derrotas sofridas por Fernão Carrilo, a

---

<sup>288</sup> VAINFAS, Ronaldo. Deus Contra Palmares: Representações sociais e ideias jesuíticas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio – História dos Quilombos no Brasil*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1996. p. 63.

<sup>289</sup> Henrique Dias foi um negro forro que apoiou Matias de Albuquerque. Combateu os inimigos durante as invasões holandesas, liderando um exercito de negros libertos. Foi nomeado por Carta Régia governador dos negros. Após a restauração conseguiu foro de fidalgo para si e para os seus genros, além de alforria para os homens que lutaram ao seu lado, segundo Ronald Raminelli, é um “dos mitos da restauração pernambucana”. Para maiores informações: RAMINELLI, Ronald. Verbete. Henrique Dias; e: GOUVEIA, Maria de Fátima Silva. Verbete: Matias de Albuquerque. In: VAINFAS, Ronaldo (Direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Editora: Objetiva. Rio de Janeiro, 2000. p. 279-280/384-385.

<sup>290</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: Jesuíta do Rei*. Op. Cit. 2011. p. 272.

ideia de Estevão Parente voltava à tona. Segundo Vainfas, a ideia era por intermédio de um alferes negro (pertencente ao terço de Henrique Dias), fazer uma proposta de paz, garantindo “*alforria e direito à terra aos quilombolas que capitulassem*”.<sup>291</sup> No ano de 1678 foram acertados os trâmites do acordo, que cedeu vantagens aos nascidos em Palmares.

Entretanto, esse acordo só acalmou os ânimos, pois nem todos os chefes de Palmares aceitaram os termos das negociações, e a luta interna do quilombo aumentava, ao ponto de Gamga Zumba, seu líder, que participou das negociações, ser morto e considerado traidor. Os novos chefes quilombolas acreditavam que o acordo feito com o governo fazia com que a repressão ficasse mais fácil e que partes do território do quilombo fossem perdidas. Confirmando esse receio, vários escravos foram reescravizados. Tendo Zumbi como seu novo líder, Palmares desejava manter a liberdade de seu povo e sua autonomia política. Mas a sua fama crescia, e com isso aumentava o número de escravos fugidos para o quilombo.

Segundo Vainfas, na biografia de Vieira, o primeiro inaciano a pontuar o conflito de Palmares foi Manuel Fernandes, homem que perdera o posto no Conselho de Estado para Vieira, em 1680. Foi neste mesmo ano que Fernandes fez um parecer sobre Palmares, no qual condenava a reescravização dos negros após a morte de Zumba. Para Fernandes, os quilombolas eram cristãos e tinham recebido a alforria pelo Rei, em função disso, sua reescravização era errada e injusta. Somente aqueles conspiradores contra o governo de Zumba poderiam ser escravizados novamente. Fernandes: “*foi duro com o governo colonial pernambucano: as acusações contra os moradores de Cacaú eram frágeis, pois estavam baseadas em informações extrajudiciais, em que cada um dá, ou pode tirar, notícias mal tiradas*”.<sup>292</sup>

As considerações de Fernandes não foram levadas em conta, pois quando a traição a Zumba ficou nítida, as autoridades reescravizaram os quilombolas. É interessante ressaltar que Manoel Fernandes tinha uma opinião diferente dos demais inacianos que pontuaram o conflito, pois ele pensava que o batismo eximia os negros da escravidão. Fato que impediria sua reescravização. Os demais jesuítas afirmavam a escravidão como dado natural, mesmo em escravos cristianizados, sendo esta um caminho para a salvação.

---

<sup>291</sup> Idem.

<sup>292</sup> Idem, p. 274.

Contraopondo-se a Fernandes, Jorge Benci publica a obra “*Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*” que é formada por sermões que este pregou na Bahia durante o século XVII. A Economia Cristã tem uma introdução e quatro discursos. Já na introdução Benci nos diz que a escravidão é a filha do pecado original de Adão e Eva, sendo graças ao pecado que existe cativo, pois “*o gênero humano é livre por natureza*”, mas o pecado de Adão e Eva conduziu “*grande parte dele a cair na servidão e no cativo, ficando uns senhores e outros servos*”<sup>293</sup>, logo se “*Adão perseverasse no estado de inocência em que Deus o criou, não haveria no mundo cativo, nem senhorio*”<sup>294</sup>

Já Antonil, mesmo tendo sua obra publicada em 1711, aborda a questão da escravidão, a nosso ver, em duas partes específicas de sua Cultura e Opulência. Baseando-se na moral cristã, critica o trato dos senhores com seus escravos. O historiador Ronaldo Vainfas<sup>295</sup> nos diz que Antonil, de todos os religiosos envolvidos no “projeto escravista-cristão”, é o que em sua linguagem—mais se aproxima do mundo escravista, do engenho, da relação senhor - escravo.

**Os escravos são as mãos e os pés do senhor do engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer**, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente. E do modo como se há com eles, depende tê-los bons ou maus para o serviço. [...] Os que vêm para o Brasil são ardas, minas, congos, de São Tomé, de Angola, de Cabo Verde e alguns de Moçambique, que vêm nas naus da Índia. [...] Para que se verifique o provérbio que diz: **que o Brasil é o inferno dos negros**, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas.<sup>296</sup>

A obra de Antonil é dirigida aos senhores de engenho, estes, ao seguir os escritos de Antonil, alcançariam mais autoridade, tornando-se soberanos sobre seus escravos. Sendo os senhores soberanos estes sabiam que o sistema dependia dos escravos, pois a escravidão era o suporte da colonização<sup>297</sup>.

---

<sup>293</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Op. Cit. 1977. p.47.

<sup>294</sup> Idem.

<sup>295</sup> Em *Ideologia e Escravidão* e em, *Vieira: jesuíta do Rei*.

<sup>296</sup> ANTONIL, João André. *Cultura e Opulência do Brasil*. Op. Cit. 1997. p.89-90. Grifos nossos.

<sup>297</sup>“ No Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três **PPP**, a saber, pau, pão e pano. E, posto que comecem mal, principiando pelo castigo que é o pau, contudo, prouvera a Deus que tão abundante fosse o comer e o vestir como muitas vezes é o castigo, dado por qualquer causa pouco provada, ou levantada; e com instrumentos de muito rigor, ainda quando os crimes são certos, de que se não usa nem com os brutos animais, fazendo algum senhor mais caso de um valão que de meia dúzia de escravos, pois o cavalo é servido, e tem quem lhe busque capim, tem pano para o suor, e sela e freio dourado. [...] Se o negar a esmola a quem com grave necessidade a pede é negá-la a Cristo Senhor nosso, como Ele o diz no Evangelho, que será negar o sustento e o vestido ao seu escravo? E que razão dará de si quem dá serafina e seda e outras galas, as que são ocasião da sua perdição, e depois nega quatro ou cinco varas de algodão e outras poucas de pano da serra, a quem se derrete em

O pau, o pão e o pano são castigo, sustento e vestimentas, que seriam conselhos do jesuíta para os senhores de engenho, pois o sustento e a vestimenta deveriam ser em maior escala, assim como são os castigos, e estes deveriam ser moderados e justos. O senhor não deve negar o sustento e a vestimenta de seu escravo. O PPP de Antonil seria uma versão simplificada do pão espiritual tão importante para os demais religiosos.

O trabalho escravo deveria existir, mas com descanso, pois o trabalho contínuo, a fome e a violência faziam com que houvesse resistência e fuga dos cativos. A violência deveria ser medida e controlada, pois desta forma o senhor ensinaria e “moldaria” o seu escravo e evitaria novos Palmares. Seguindo estes preceitos o senhor se tornará um senhor-pai, que poderá aplicar o castigo quando este for merecido e o escravo se tornaria um escravo-filho, que entenderia e assumiria todos os seus erros e todos os castigos que recebesse.

Nos anos de 1680, Vieira entra novamente na questão da escravidão negra ao pregar para os escravos e para os senhores na igreja de Nossa Senhora dos Pretos na Bahia, na qual retoma a premissa de que a escravidão era uma dádiva, uma graça, para aqueles que viviam como cativos. Os sofrimentos terrenos seriam uma garantia para a sua alforria após a morte, e essa alforria seria dada por Nossa Senhora do Rosário.

Temos visto que, assim como o homem se compõe de duas partes, ou de duas metades, que são corpo e alma, assim o cativo se divide em dois cativos: **um cativo do corpo, em que os corpos involuntariamente são cativos e escravos dos homens; outro, cativo da alma**, em que as almas por própria vontade se vendem e se fazem cativas e escravas do Demônio, E porque eu vos prometi que a Virgem, Senhora nossa, do Rosário, vos há-de libertar ou forrar, como dizeis, do maior cativo; para que conheçais bem quanto deveis estimar esta alforria, importa que saibais e entendais primeiro qual destes dois cativos é o maior. **A alma é melhor que o corpo, o Demônio é pior senhor que o homem, por mais tirano que seja, o cativo dos homens é temporal, o do Demônio é eterno; logo, nenhum entendimento pode haver, tão rude e tão cego, que não conheça que o maior e pior cativo é o da alma.**<sup>298</sup>

É o martírio do cativo que o levaria à alforria e faria com que os escravos se tornassem senhores de suas almas. Assim ao escravo era pregado que ele não deveria pecar (ir contra a instituição da escravidão), pois o cativo do corpo (a escravidão) era passageiro, e se o escravo fosse um “bom escravo” ele logo seria alforriado. Mas o cativo da alma era eterno

---

suor para o servir e apenas tem tempo para buscar uma raiz e um caranguejo para comer? [...]O certo é que, se o senhor se houver com os escravos como pai, dando-lhes o necessário para o sustento e vestido, e algum descanso no trabalho, se poderá também depois haver como senhor, e não estranharão, sendo convencidos das culpas que cometeram, de receberem com misericórdia o justo e merecido castigo.” In: ANTONIL, João André. *Cultura e Opulência do Brasil*. Op. Cit. p. 91-92. Grifos nossos.

<sup>298</sup>VIEIRA, Antônio. *SERMÃO XIV*. Op. Cit. p.54. Grifos nossos.

e o Demônio seria um senhor muito pior do que os senhores do Brasil Colonial. A salvação Cristã, para o cativo, era possível somente com a aceitação da escravidão.

Antônio Vieira cria em seu discurso uma representação, na qual o escravo seria livre, esta representação carregava os interesses da classe dominante de manter a sociedade colonial escravista. A alegoria criada por Vieira em seus escritos teve inspiração bíblica para seu enredo. Ao pregar para os escravos em seus sermões Vieira transfigurava a escravidão.

De 1633 até 1680 Vieira manteve a mesma linha de raciocínio sobre a questão da escravidão negra. Em função de sua trajetória política, o jesuíta era considerado autoridade no que tangia às questões coloniais, e em função disso, D. Pedro II, por intermédio de seu secretário Roque Monteiro Paim, consultou Vieira sobre a questão do Quilombo de Palmares. Este crescia exponencialmente liderado por Zumbi após a fracassada negociação com Zumba em 1678.

O secretário Roque Monteiro Paim sugeriu a Vieira que deveria ser aceita a sugestão de um jesuíta italiano, cujo nome não é citado. A sugestão consistia na ida dos inacianos a Palmares para negociar a paz de forma direta, catequizando os negros. O original desse documento, que apresentaria a sugestão do jesuíta italiano foi perdido, como salienta Vainfas e Rodrigo Bentes Monteiro<sup>299</sup>.

Já a resposta de Vieira é pública e nos dá pistas sobre quem seria esse italiano. Vieira questiona com estranhamento a proposta não ter saído de jesuítas da Companhia do Brasil, e indaga o quanto esse italiano conheceria da sociedade colonial para escrever tal proposta. Transcrevemos aqui o texto Vieiriano<sup>300</sup>:

CARTA DE 2 DE JULHO DE 1691 – A Roque Monteiro Paim – Baía

Meu Senhor. Com as mãos levantadas ao Céu, e com os olhos rebentando em lágrimas, li esta carta de Vossa Mercê, tão cristã, tão católica e verdadeiramente apostólica que, como a dos antigos apóstolos, se deveria mandar ler para toda a Igreja, e aos ministros de todos os príncipes que têm nomes cristãos. Bem parece que pela fala de Vossa Mercê, e escreve pela sua pena, o espírito que o Céu tem infundido no coração de Sua Majestade, com o zelo da propagação da Fé e salvação

<sup>299</sup> Vainfas em obra já citada: Antônio Vieira, jesuíta do rei. E, MONTEIRO, Rodrigo Bentes. Regiões e Império: Vieira na América Portuguesa na segunda metade dos seiscentos. In: CARDIM, Pedro; SABATINI, Gaetano. (Organização). *Antônio Vieira, Roma e o Universalismo das Monarquias Portuguesa e Espanhola*. Editora: Centro de História do Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa e Universidade de Açores. Lisboa, 2011.

<sup>300</sup> FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de. (Coordenação). *Obra Completa Padre Antônio Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. p.453-455.

das almas para que Deus fundou a Sua monarquia, excedendo nesta prerrogativa, e não só igualando a todos os senhores reis seus predecessores. Com ela se consola o meu amor de Portugal, entre tantas misérias presentes, não podendo duvidar que falte ou se esqueça Deus de fazer glorioso e felicíssimo a um Príncipe tão inclinando e atento a tudo o que é de seu principal serviço, e maior glória.

Dou a Vossa Mercê as graças, e não sem grande confusão minha, e nossa, do conceito que Vossa Mercê tem do espirito da Companhia. Assim repartirá Deus, com o de Moisés, a quem Vossa Mercê nos compara, o zelo e o desejo que eu tenho que todos nos empregássemos e com todas as forças, nesta obra tão própria do nosso Instituto. **Mas nem a todos por Seus ocultos juízos concede Deus as mesmas inspirações, nem todos, posto que vestimos o mesmo hábito somos para tudo.**

Também eu não tive proximamente cartas do Maranhão, onde Deus nas terras do Cabo do Norte permitiu que matassem ou martirizassem os bárbaros o maior sujeito que lá tínhamos. **Era Português, e de maioridade, e bem entendendo o quão importante é o concurso dessas duas condições nos que hão de ser columnas e cabeças de que dependa o governo e direção dos demais, principalmente sendo força estarem divididos, e não tão perto, e sujeitos à mesma direção nos colégios.** A utilidade, e ainda a necessidade, de que sejam moços para poderem aprender as línguas bárbaras, é a que na carta de Sua Magestade digo. Os velhos não nascem, mas fazem-se em muitos anos, e já haviam de estar feitos quando se começam as novas empresas. Nesta Província os não temos, e ultimamente permitiu Deus para exercitar nossa fé e paciência que em menos de dois meses sepultássemos nesse Colégio da Baía oito de todas as idades, e dois deles, um em exercício de mais de vinte anos, e outro em iguais esperanças, os mais insignes missionários, e de maior ciência, e prática na língua dos bárbaros.

Nos três primeiros parágrafos da carta, Vieira já demonstra toda a sua crítica, e sarcasmo com relação às ideias propostas, pois segundo ele, nem todos os que vestem a roupa da Companhia servem para todas as funções. Aponta ainda que as direções dos Colégios nem sempre andam em sintonia. Aos nossos olhos, a fala de Vieira é uma crítica velada às administrações dos Colégios e aos trabalhos dados a alguns jesuítas, que na sua visão não eram aptos a exercê-los. Vale lembrar que Vieira tinha uma opinião clara sobre os estrangeiros e sobre quais lugares esses deveriam ocupar na Ordem, como analisamos no capítulo 2.

*Utinam omnes prophetarent.* Faça-se o serviço de Deus, e os instrumentos sejam quais Ele escolher, e a quem der maior graça. **Só afirmo a Vossa Mercê, sem paixão, nem afeto próprio, que os meios de salvar as almas principalmente deste gênero em nenhuma Religião estão mais bem ordenados e estabelecidos, que na Companhia, pelo fundamento das línguas não infusas pelo Espírito Santo, mas aprendidas com imenso trabalho.** O Arcebispo que Deus tem, como filho Varatojo, só tinha por espirito verdadeiro e verdadeiras as Missões daquela escola. As tão encarecidas que nesta cidade e seu Recôncavo fizeram os religiosos de seu hábito, com grande exemplo e zelo, consistiam todas na introdução da via – sacra em língua portuguesa, de que geralmente se podiam aproveitar só os que não falam, nem entendem outra. A de Pernambuco à Baía não foi só, mas depois se fizeram muitas outras de que irá copiosa relação, não falando nas permanentes e fixas, que são as que fazem, e mais importam.

Aqui Vieira insiste na superioridade da Companhia de Jesus perante as demais ordens, afirmando o projeto missionário inaciano, pois nenhuma outra ordem sabe como tratar os cativos como os jesuítas.

Muito me admiro (mas tal é o sumo zelo de Sua Majestade de salvar todos) que sem outra informação dos superiores desta Província houvesse por bem oferta feita por um padre particular de ir aos Palmares. **Este padre é um religioso italiano de não muitos anos, e posto que de bom espírito, e fervoroso, de pouca ou nenhuma experiência nessas matérias.** Já outro de maior capacidade teve o mesmo pensamento; e posto em consulta, julgaram todos ser impossível e inútil por muitas razões. Primeira, porque se isto fosse possível havia de ser por meio dos padres naturais de Angola que temos, aos quais creem, e deles se fiam, e os entendem, como de sua própria pátria e língua; mas todos concordam que é matéria alheia de todo fundamento e esperança. Segunda, porque até deles neste particular se não hão de fiar por nenhum modo, suspeitando e crendo sempre que são espias dos governadores para os avisarem secretamente de como podem ser conquistados. Terceira, porque bastará a menor dessas suspeitas, ou em todos, ou em alguns, para os matarem com peçonha, como azem oculta e secretissimamente um com os outros. Quarta, porque ainda que cessassem dos assaltos que fazem no povoado dos portugueses, nunca hão de deixar de admitir aos da sua nação que para eles fugirem. Quinta, fortíssima e total, porque sendo rebelados, e cativos, estão e perseveram em pecado continuo, e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, nem se restituírem ao serviço e a obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer. Só um meio havia eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era conhecendo-lhes sua Majestade e todos seus senhores espontânea, liberal e segura liberdade, vivendo naqueles sítios como os outros índios, e gentios livres, e que então os padres fossem seus párocos, e os doutrinassem como os demais. Porém essa mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila. Cada lugar, cada engenho seriam logo tantos outros Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo.

Interessante salientar que Vieira, mesmo indo diretamente contra a ideia do italiano, afirma seu espírito bom e fervoroso. Os motivos elencados para o tal acordo não ser uma boa ideia denotam o conhecimento prático de Vieira sobre a sociedade colonial, isto é, o limite da língua, a morte quase certa em ir a Palmares. Levando as justificativas ao trâmite religioso, Vieira aponta que ao permanecerem cativos, os negros conseguirão alcançar a graça de Deus e a conseqüente salvação, afirmando que o único modo dos palmarinos serem livres seria pela alforria espontânea de seus senhores, que os permitiram viver como homens livres, tendo os padres como párocos.

A Deus, a Sua Majestade e a Vossa Mercê como principal instrumento de tudo, com tanto zelo e trabalho, dou infinitas graças pela expedição de todos os despachos em tanta utilidade das Missões que trouxe o Padre António Rangel, alguns dos quais ouvi ler o Governador, cuja execução não duvido por seu zelo e pontualidade na obediência de tudo o que a sua Majestade lhe ordena.

Finalmente, meu senhor, para consolação de Vossa Mercê naquele grande ponto de Purgatório e Inferno, lhe dou a Vossa Mercê por novas que, dando este ano um sarampão geral pelas aldeias dos índios, subiram delas ao Céu e sem passar pelo

Purgatório muito número de almas inocentes, que só no Saco dos Morcegos, me avisara os padres que lá residem, foram mais de quarenta, fruto em que não há dúvida. Esse é o que a Vossa Mercê justamente chama de “objeto que tem puro o fim”. E eu aqui faço o desta carta, parando sem parar, como Vossa Mercê também diz, no que para todos há de ser eterno. Deus guarde Vossa Mercê muito anos, e a todos os senhores dessa casa, de que sou tão antigo criado, com todas as verdadeiras felicidades que muito do coração desejo, e ao mesmo Senhor peço em todas as minhas orações e sacrifícios.

Para Vainfas, o “*plano do jesuíta italiano parecia incluir a transformação de Palmares em algo próximo dos aldeamentos jesuíticos: mocambos pacificados, sujeitos à missão*”<sup>301</sup>, o que para Vieira era um absurdo, já que a negociação de qualquer acordo com os quilombolas era inviável, pois aqueles escravos revoltosos pecavam diretamente e sabiam que estavam em pecado.

D. Pedro II, no ano de 1692, escreve a Vieira e concorda com o seu parecer, suspendendo o acordo proposto pelo italiano. A nós interessa refletir sobre quem era esse italiano - para Ronaldo Vainfas, ele seria Benci. Concordamos com essa afirmação, pois pelo que percebemos no texto de Vieira, o teor do discurso do italiano apontava para sua habilidade retórica fervorosa para questões relacionadas à missão, tendo um projeto doutrinário bem estruturado.

Diferenciando-se de Antonil, que tem um texto mais seco no que tange à doutrina, menos alegórico, sendo sua narrativa mais voltada para as questões práticas do trabalho no mundo colonial, já que na sua visão o engenho era o motor propulsor da sociedade, pois “*Andreoni sem deixar de considerar o social, teve sua atenção voltada para as condições da economia da colônia*”<sup>302</sup>, divergindo do tom da pregação de caráter dogmática/doutrinária de Benci.

A escravidão africana foi um consenso entre os religiosos, era necessário legitimá-la apoiando-se em preceitos cristãos, pois o africano é pecador e o negro traz consigo a marca do pecado, não havia dúvida sobre a legitimidade da escravidão. A escravidão estava enraizada na sociedade e fazia parte da sua lógica de funcionamento, segundo Anderson Oliveira.<sup>303</sup> Coube à Igreja, deste modo, garantir a subordinação dos negros pela catequese. Esses discursos acerca da escravidão negra eram textos normativos, que visavam manter a

---

<sup>301</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: Jesuíta do Rei*. Op. Cit. 2011.p. 280.

<sup>302</sup> ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. Coleção: Roteiro do Brasil. Volume 2. Editora: Companhia Nacional. São Paulo, 1967. (Estudo Introdutório de A.P. Canabrava). p.32.

<sup>303</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado. Igreja e escravidão africana no Brasil colonial. Caderno de *Ciências Humanas – Especiaria*; v. 10, nº 18jul-dez.2007. p. 355-387. p.356.

escravidão e garantir a sustentabilidade da sociedade colonial, resguardando, desse modo, a cristandade.

Mais uma querela unia as trajetórias de Benci e de Vieira. Entretanto, a gama de possibilidades de compreender a trajetória de Benci é ínfima se comparada à do celebre português. Sem Vieira<sup>304</sup> não conseguiríamos ter conhecimento claro do embate interno dentro da Companhia de Jesus. Febvre<sup>305</sup> afirmava que o homem deve ser pensado no quadro da sociedade a que pertencia, e é nesse espírito que buscamos ver e compreender Benci. A ligação Benci, Antonil e Vieira, oposta na questão da escravidão indígena, unia-se no consenso sobre a normatização em torno da escravidão africana.

### **3.5.DA NACIONALIDADE AO PROJETO DE INTERVENÇÃO SOCIAL**

Como temos pensando ao longo dessa dissertação, Jorge Benci carrega consigo um projeto de intervenção social, moldado pela sua formação e influenciado pelo seu incômodo em ser estrangeiro na Bahia Colonial. Segundo as noções de Jacques Revel<sup>306</sup>, o destino de um indivíduo está ligado a múltiplos contextos e a diversas experiências e relações sociais, dialogando com estas experiências, estando sua vivência permeada por estratégias, negociações e dúvidas.

Pensando nas querelas acerca da escravidão indígena e da escravidão negra, em que Benci se inseriu, percebemos que a noção de moralidade, de cristianização, está entranhada em sua visão de mundo. Seus escritos são permeados pela construção de um projeto missionário.

Jorge Benci, a nosso ver, cria um projeto de cristianização, pautado nos direitos tridentinos, associados à realidade colonial. Esse seu desejo normatizador busca criar uma disciplina, que possibilitaria uma prática colonial pautada em preceitos cristãos. Tendo como base para seu projeto o problema de direcionamento das consciências, isto é materialidade do poder indireto, onde a questão moral, a disciplina dos sacramentos e o ensino da fé ganham

---

<sup>304</sup> Salientamos que falar de Antônio Viera não é uma tarefa fácil. Muitos já tentaram, e conseguiram. Vieira é muitos homens em um só, sua pessoa não caberia aqui (em um capítulo da biografia sobre a Vida de Vieira, Ronaldo Vainfas, usou mais de 35 adjetivos sobre sua pessoa). Então além de arbitrário de nossa parte, seria injusto com a sua trajetória, e com seu legado, o colocar como um sub item ou pequeno tópico da nossa dissertação, pois nosso intuito aqui é contextualizá-lo à luz de um contexto maior, estando na sombra, em paralelo a outro personagem. Mesmo Vieira podendo ser o “mentor” do conflito no interior da Companhia de Jesus, ele não é nosso objeto, mesmo roubando a cena diria a Professora Jacqueline Hermann, o tornamos aqui coadjuvante.

<sup>305</sup> FEBVRE, Lucien. *Combates pela História*. Editora: Presença. Lisboa, 1985. p. 30.

<sup>306</sup> REVEL, Jacques. (Organizador). *Jogos de Escalas*. Op. Cit. 1996. p. 7-38.

força como instrumentos de um projeto. E essas normas propostas por Benci aparecem claramente na Economia Cristã, assim como em seus sermões que denotam claramente ímpeto de normatizar e cristianizar.

Ao aceitarmos a hipótese de Serafim Leite, que Benci se inspirou na crítica de Vieira a respeito do seu pouco conhecimento com relação aos indígenas, podemos acreditar que o italiano buscou compreender os meandros das relações entre senhores e escravos, procurando normatizá-las com seu tratado. E assim podemos comprovar nossa hipótese de que Benci buscou um respaldo prático nos seus escritos, tentando estar mais próximo ao cotidiano dos negros, do que esteve dos indígenas, em função da questão sobre a escravidão negra ter tomado grandes proporções, já que a mão-de-obra africana passou a ser preponderante nas áreas economicamente mais importantes.

Inicialmente achávamos que a querela entre os jesuítas, que opôs facções, seria somente uma oposição entre italianos e portugueses, ou até entre Alexandristas e Vieirianos. Mas no decorrer da pesquisa, observamos que mais do que uma questão de nacionalidade, essa contenda era política. O que estava em jogo era a forma que a missão deveria funcionar. Mais do que personagens, o conflito revela diferentes visões de mundo e formas opostas de realizar a missão. O problema para Vieira, mais do que os italianos, eram os estrangeiros no geral. Sendo estrangeiros todos aqueles que não concordassem com a sua visão a respeito da escravidão indígena.

Vieira em carta endereçada a Sebastião de Matos e Souza<sup>307</sup>, datada de 27 de Junho de 1696, afirma que não havia contenda entre Vieirianos e Alexandristas, mas que “*inventou-se a batalha para me levarem em estátua manietado e vencido no imaginário triunfo*”<sup>308</sup>. Em diversas cartas já analisadas por nós do Padre Vieira<sup>309</sup>, percebemos que este a todo o

---

<sup>307</sup> Padre secular, que foi secretário do Duque de Cadaval.

<sup>308</sup> FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de. (Coordenação). *Obra Completa Padre Antônio Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. p. 515-516.

<sup>309</sup> Entre Maio de 1682 e Julho de 1697, Vieira escreveu 134 cartas, denominadas pela historiografia de Cartas da Baía. Utilizamos a compilação da Obra Completa do Padre Vieira, dirigida por José Eduardo Franco e Pedro Calafate. Dessas 134 cartas, selecionamos as que ao nosso ver se relacionam diretamente com essa contenda interna. São essas: Carta ao Duque de Duque de Cadaval, datada de 24 de Julho de 1694; Carta a Roque Monteiro Paim, datada de: 2 de Julho de 1691; Breve Relação da Facção Brasileira e da Conjura Contra o Visitador, datada de: 14 de Julho de 1691; Carta ao Padre Manuel Luís, datada de: 21 de Julho de 1695; Carta a Sebastião de Matos e Souza, datada de: 27 de Junho de 1696; Carta a Sebastião de Matos e Souza, datada de: 22 de Julho de 1695 e Carta ao Duque de Cadaval, datada de: 6 de Julho de 1697. Somando, ao documento: Distinção entre os Portugueses nascidos em Portugal e os nascidos no Brasil, e ao Voto sobre a questão indígena. E mais aos Sermões da Série Maria Rosa Mística.

momento pontua o conflito, lamentando-se, pois depois de todo o trabalho realizado pela Província do Brasil, sua voz não era única, e seu projeto missionário não era considerado o mais sólido e funcional.

Os vencedores desse debate teórico sobre os indígenas marcavam seu lugar na hierarquia da ordem e legitimavam o funcionamento de seu método missionário. Como já sabemos, Vieira era contra estrangeiros assumirem altos cargos, já Alexandre de Gusmão era a favor de que se estabelecesse um clero local, formado pelos filhos da terra, logo os italianos não teriam voz ativa? Sabemos que não foi bem assim, e por isso, afirmamos que mais do que a nacionalidade, o que importava era o avanço político de suas teorias. Em termos do estabelecimento de uma voz ativa, podemos observar um jogo de poderes, uma gangorra que oscilava entre os grupos.

Bruna Santos afirma que “na virada do século XVII e início do XVIII, Andreoni e seus companheiros notaram que os colonos precisavam de uma atenção maior<sup>310</sup>” no que tangia ao conflito interno da Companhia com relação à mão-de-obra indígena. Para Bruna, a vertente “italiana” oposta a Vieira acreditava que os colonos estariam sendo deixados de lado na capitania de São Paulo e essa constatação nortearia o seu projeto missionário. Divergimos dessa afirmativa, pois a facção de Antonil, oposta a Vieira a nosso ver, mais do que estar preocupada com os colonos, estava sim, interessada em compactuar com os jogos políticos e econômicos daquela região, constituindo estratégias, que tinham como objetivo manter seu status e poder dentro da Companhia.

Alfredo Bosi<sup>311</sup>, em artigo publicado em Julho de 1992, intitulado *Antonil ou lágrimas da mercadoria*, apresenta esse contexto de disputas internas no seio da Companhia de Jesus. Entretanto além dos limites teóricos-metodológicos do texto, ele faz uma leitura maniqueísta do conflito. De um lado está Vieira, o militante dos indígenas e judeus, aquele homem que olha os negros com olhos paternalistas, do outro está Antonil, o caluniador, traidor, infiel a Vieira, o anti-semita. Para Bosi, todos os não Vieirianos não tinham os escrúpulos de formação de Vieira, tendo suas consciências voltadas ao mercantilismo colonial. Bosi, com

---

<sup>310</sup> SANTOS, Bruna Rodrigues dos. *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas: a relação entre agricultura e mineração na construção da obra de João Antônio Andreoni (Século XVIII)*. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História, Área de Estado e Relações de Poder, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica, 2016. p. 45.

<sup>311</sup> BOSI, Alfredo. *Antonil ou as lágrimas da mercadoria*. *Novos Estudos*, número 33. Cebrap. Julho, de 1992. P. 43-63. p. 55.

uma análise carregada de juízos de valor, fez uma leitura apologética da obra e vida de Vieira, demonizando seus contrários. Mais do que simplista, a nosso ver a visão de Bosi é incongruente e superficial, pois ele transforma um conflito interno em um conflito pessoal, centrado na pessoa de Antônio Vieira.

Vieira podia ser o centro norteador do conflito, mas este era muito maior do que ele. Ao copilarmos os dados do padre Serafim Leite, formulamos um quadro que aponta que mais do que nacionalidades ou pessoas, o que estava em jogo era um plano político missionário, pois diferentes nacionalidades eram contrárias a Vieira, incluindo portugueses e nascidos no Brasil.

**Quadro 1: Relação de contrários e favoráveis a Vieira<sup>312</sup>**

<b>CONTRÁRIOS A VIEIRA</b>	<b>FAVORÁVEIS A VIEIRA</b>	<b>A FAVOR DE UM DIFERENTE PROJETO</b>
Jorge Benci (Italiano)	Antônio Vieira (Português)	Luigi Vincenzo Mamiani (Italiano)
João Andreoni (Italiano)	Diogo Ramada	
Alexandre de Gusmão (Português)	Diogo Machado (Brasileiro)	
Jacob Rolland (Flamengo)	Manuel Correia (Português)	
Antonio Rangel (Português)		
Domingos Ramos (Brasileiro)		
Domingos Leitão		
Francisco da Cruz		
Manuel Alves		
João Felipe Bettendorff (Alemão)		

Acreditamos que o pertencimento a determinada “facção” estava muito mais ligado ao vínculo pessoal entre indivíduos, isto é, a um jogo de hierarquias presentes continuamente

<sup>312</sup> Dados obtidos a partir da obra de Serafim Leite, História da Companhia de Jesus no Brasil.

no mundo colonial, do que a sua nacionalidade. Esse vínculo formava relações e pautava a criação de um projeto missionário. Se a nacionalidade fosse fator determinante, Luigi Vincenzo Mamiani deveria apoiar Benci e Antonil, e não pensar seu próprio projeto. Assim, como Antônio Rangel e Alexandre de Gusmão deveriam apoiar seu conterrâneo Vieira.

Ao pensarmos a ideia de nacionalidade/nação, como vimos no capítulo 2, compreendemos que o fato de ser italiano não necessariamente significa apoiar e legitimar a vertente de Antonil e Benci, pois o diferencial aqui é pensarmos o sentimento de estrangeirismo presente em Benci, pois o seu incômodo surge dos conflitos internos, fragilizando a sua noção de pertencimento ao Brasil. Deste modo para compreendermos a ação missionária devemos ter em mente que esta foi mais do que uma disputa pessoal, ela foi uma disputa política, e tanto Benci quanto Vieira, assim como Antonil, foram parte de um quebra cabeça maior, ou seja, a complexidade da missão na macro conjuntura da época moderna.

## **CAPÍTULO IV- O PROJETO BENCIANO DE CONVERSÃO E INTERVENÇÃO SOCIAL**

### **4.1. O SERMÃO COMO INSTRUMENTO DE NORMATIZAÇÃO: A CRIAÇÃO DO PROJETO DE INTERVENÇÃO SOCIAL**

Se pela análise das cartas escritas por Jorge Benci foi possível compreender as diferentes formações e os diferentes projetos missionários no interior da Ordem, é pelos sermões que conseguimos entender o seu projeto de intervenção social, enxergando desse modo o seu modelo cristão de normatização da sociedade colonial.

O sermão<sup>313</sup>, como já dito por nós no capítulo 1, é um instrumento de compreensão da estratégia missionária. Não apenas Benci utilizou o sermão como meio para um projeto missionário. Na História do Brasil Colonial, a utilização de sermões como instrumento pedagógico foi comum. Nossa base teórica a respeito do sermão é Alcir Pécora, que afirma que foi “*o sermão católico que organiza a fé no Novo Mundo*”<sup>314</sup>, sendo o século XVII o apogeu dessa prática.

Entendemos o sermão como um modelo discursivo que é alegórico, hiperbólico, e retórico, no sentido de uma argumentação eloquente e funcional. O sermão no mundo moderno usa metáforas para construir, reconstruir e consolidar dogmas e criar mensagens que visavam ampliar a devoção e a cristianização. Para Adriano Proserpi<sup>315</sup> a utilização dos sermões criou um modelo de religioso, que almejava padronizar os fiéis. E é nessa conjuntura que Benci se enquadra, pois mesmo com as particularidades que enxergamos, ele é parte de um projeto maior, que englobava outros jesuítas e outras ordens, todos almejando criar um modelo de cristandade.

E é esse missionário que utiliza o sermão, que para nós, é o instrumento religioso que mais apresenta as características da época moderna. Pois, para os inicianos, as alegorias criadas nos sermões permitiriam a aproximação entre nós e o outro. Entre a intitulada Verdade e aqueles que precisavam conhecê-la. O sermão tinha como objetivo o outro, os não pares,

---

<sup>313</sup> Não vamos entrar em um debate teórico sobre os sermões. Escolhemos trabalhar com a concepção de Alcir Pécora sobre os sermões. Utilizando por base suas obras: *O Teatro do sacramento, Máquina de gêneros*, e os estudos introdutórios nas coleções dos sermões do Padre Antônio Vieira.

<sup>314</sup> PÉCORA, Alcir. *Sermões – Padre Antônio Vieira, tomo I*. Op. Cit. 2001. p. 11.

<sup>315</sup> PROSPERI, Adriano. *O Missionário*. Op. Cit. 1995.

diferenciando-se das cartas e até dos tratados, que circulavam entre um grupo restrito. Dessa forma, os sermões tornam-se um elemento chave para o entendimento do mundo moderno e da trajetória de Benci.

Antônio Manuel Hespanha, em *Imbecillitas*, nos apresenta o conceito de ato de fala. Ao pensar a autonomia da história dos discursos, Hespanha os entende como “*palco de lutas sociais. As categorias com praças fortes que se conquistam ou se perdem, na luta social*”<sup>316</sup>. Sendo o discurso um palco de lutas sociais, o mesmo pode ser entendido como um ato de fala, carregando um intuito, um projeto de intervenção social.

Os discursos não vêm do nada, nem vêm de um Todo que seja a razão universal, Mas também não são, tão pouco, a expressão, dócil e disponível, de intenções dos sujeitos. Vêm de práticas de discurso, em que seguramente há sujeitos que falam e que escutam, mas em que uns e outros falam e escutam em lugares e com meios sobre os quais não dispõem de um poder de conformação.<sup>317</sup>

Cada discurso tem diferentes sentidos, deste modo não podemos perder de vista que cada discurso carrega uma lógica interna, um objetivo, uma intenção que é política, que representa uma visão de mundo, um projeto, pois:

Todo sentido reside no contexto. É a situação, o caso, que, na suas características irrepetíveis e irredutivelmente complexas, constrói os sujeitos da acção (ou seja, os põe em acção). Ou melhor, os põe em acções, já que a complexidade das situações e dos sentidos que os contextos envolvem é múltipla e inesgotável.<sup>318</sup>

Para Hespanha, baseando-se em Diogo Ramada Curto, “*pode dizer-se que actos, negócios, experiências ou práticas não poderão separar-se dos significados, representações ou discursos, que os agentes em relação produzem em diferentes situações.*”<sup>319</sup> O sermão então seria um modelo de estratégia missionária, imbuído diferentes significados, mas que usava a pregação, o ato de fala, como parte de um projeto moralizante da cristandade colonial. O sermão não intervinha apenas a partir da sua forma escrita<sup>320</sup>, mas principalmente pela sua difusão oral, quando o texto escrito desdobrava-se em prática e interferia diretamente no cotidiano dos ouvintes.

<sup>316</sup> HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*. Op. Cit. 2010. p. 18.

<sup>317</sup> Idem, p. 23.

<sup>318</sup> Idem, p. 27.

<sup>319</sup> CURTO, Diogo Ramada. APUD. HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*. Op. Cit. 2010. p. 27.

<sup>320</sup> O sermão enquanto texto escrito circulava entre uma elite letrada, basicamente religiosos. “Junto às circunstâncias sociais e linguísticas que obstavam as letras coloniais, despontavam os impedimentos técnicos e culturais necessários à produção de textos e à circulação de ideias.” (VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão*. Op. Cit. 1986. p.50.)

Esse projeto cristianizador na América Portuguesa estava orientado por pressupostos do Concílio de Trento, que em síntese definiu os rumos que a Igreja deveria seguir. De acordo com Daniel-Rops<sup>321</sup>, Trento suscitou dúvidas em toda a Cristandade. Para alguns os longos debates e a longevidade do Concílio poderiam gerar mais desavenças do que respostas. Trento, entretanto, reafirmava dogmas, baseando-se na tradição. Era necessário proteger a Igreja para que ela não fosse mais contestada. O choque com as contestações da Reforma Protestante ressoava dentro da Igreja, era preciso cuidar da cristandade para ela não ser abalada novamente.

A Companhia de Jesus assume o papel de realizar a missão, contribuindo para unir os filhos da cristandade<sup>322</sup>. Consideramos que o projeto missionário consistia em alargar as fronteiras da cristandade, buscando sanar o baque sofrido com a Reforma e a consequente difusão do protestantismo.

O sentido da missão moderna era espalhar-se pelo mundo, adaptando-se às diferentes circunstâncias, era o exemplo prático da palavra de Cristo: “*Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*”<sup>323</sup>. Como resposta quase que imediata a Trento, como nos mostra Louis Châtellier, os missionários reconheciam muito as diferenças entre os católicos e os reformados:

Constituíam duas comunidades separadas, às quais já não era possível falar a mesma linguagem. Os fiéis da Igreja precisavam ser reforçados, fortificados, isto é, instruídos. Era necessário fazê-los conhecer uma religião cujos ofícios litúrgicos se deveriam agora celebrar com decência e pompa. Quanto aos outros cristãos, pouco inclinados a ouvir os pregadores, de que não sentiam qualquer necessidade, esses só poderiam ser levados à conversão através da autoridade do príncipe, e por ordem deste.<sup>324</sup>

Esses missionários dos séculos XVI e XVII, impulsionados pelas determinações de Trento, preocupavam-se em difundir as práticas do Concílio, e com isso a ligação com os Príncipes Católicos foi fundamental. Desse modo Coroa e Igreja andavam juntas, e essa união

---

<sup>321</sup> ROPS, Daniel. *A Igreja da Renascença e da Reforma. II – A Reforma Católica*. Op. Cit. 1999. p. 94.

<sup>322</sup> Para nós cristandade é definida pela relação igreja e estado, e a sua consequente legitimação de poderes. Na qual a sociedade escravista colonial, ocorreu ao passo da implementação da cristandade, que foi modelada para atender as necessidades da sociedade colonial. In: GOMES, Francisco José Silva. *Le projet de neo-chretien dans le diocese de Rio de Janeiro de 1869 a 1915*. Tese de Doutorado, defendida na Universite de Toulouse le Mirail. Toulouse, 1991. p. 36-50.

<sup>323</sup> BÍBLIA: Bíblia de Jerusalém. Editora: Paulus. São Paulo, 2002. p. 1758.

<sup>324</sup> CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres: As fontes do cristianismo moderno. Séc. XVI-XIX*. Coleção: Nova História. Editora: Estampa. Lisboa, 1994. p. 34.

é fundamental para entendermos esse projeto de intervenção social proposto por Benci. Para Anderson José Machado, o modelo de cristão idealizado por Jorge Benci era o “*que seguisse os modelos tridentinos, já que a Companhia de Jesus era a principal representante dos ideais da Contra-Reforma no além-mar*”.<sup>325</sup>

Nesse contexto, de difundir os princípios normativos da Cristandade, inserem-se os sermões de Jorge Benci. Buscamos trazer à luz, em princípio, três<sup>326</sup> sermões de Benci que nunca foram analisados. Encontramos referência a todos eles em suas biografias presentes nas obras sobre a Companhia de Jesus, como as de Serafim Leite e Carlos Sommervogel, e nas informações da Cátedra de Estudos Sefarditas, Alberto Benveniste, da Universidade de Lisboa. As referências aos sermões limitam-se a apresentá-los indicando que foram escritos no tempo em que esteve no Brasil.

Como já apontado no capítulo 2, esses sermões cronologicamente são: *O Sermão Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledad*<sup>327</sup>, pregado na Sé da Bahia no ano de 1698, e publicado em Lisboa em 1699. *O Sermão do Mandato*<sup>328</sup>, pregado no Colégio da Bahia em 1701, e publicado no mesmo ano em Lisboa. E por fim, *O Sermão de S. Felipe Neri*<sup>329</sup>, pregado na Igreja da Madre de Deus da Congregação do Oratório do Recife, no ano de 1701 e publicado em Lisboa no ano de 1702.

Estes sermões contêm temáticas distintas que se interligam a nosso ver justamente pelo projeto missionário de intervenção social benciano. A devoção a Maria e a São Felipe Neri e a importância que o jesuíta vê no ato do lava pés são elementos que, mesmo aparentemente

---

<sup>325</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra*. Op. Cit. p. 31.

<sup>326</sup> São quatro sermões inéditos de Benci, o último impresso em Roma no ano de 1713. Mas com dedicatória de 11 de dezembro de 1705, apontando que foi escrito no período que o jesuíta ainda estava na Bahia, é *De vera et falsa probabilitate opiniorum moralium*. Que é um sermão de mais de 400 páginas, e que está todo em latim, não havendo nenhuma tradução conhecida, para nenhuma outra língua. Inicialmente quando começamos o mestrado, era nosso objetivo traduzir e analisar essa obra. Mas na prática foi inviável, pois só as cartas traduzidas e analisadas nos tomaram os dois anos do mestrado. Dito isso, esse sermão está fora do que apresentamos aqui como projeto normatizador de Jorge Benci.

<sup>327</sup> BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade. Sermão que pregou na Sé da Bahia o P. Jorge Benci da Companhia de Jesu*. Anno 1698. [Trigrama da Companhia]. Lisboa. Publicado com as licenças necessárias na Officina de Bernardo da Costa. 1699, 27 pp. Encontrado na Biblioteca Nacional de Portugal.

<sup>328</sup> BENCI, Jorge. *Sermão do Mandato*, que pregou o padre Jorge Benci da Companhia de Jesu no Collegio da Bahia. Lisboa. Publicado com as licenças necessárias na Officina de Bernardo da Costa. 1701, 23pp. Encontrado na Biblioteca Nacional de Portugal.

<sup>329</sup> Sermão de São Felipe Neri, na capa da fonte está escrito: “Sermam de S. FELIPPE NERI”, e na fonte Benci chama o texto de sermão. Mas Serafim Leite e Carlos Sommervogel, o chamam de Panegírico de S. Filipe de Néri. *Panegírico de S. Filipe de Néri no seu templo de Pernambuco*. Lisboa, António Pedroso Galvão, 1702, 4º.

dísparos, dizem muito sobre a sua visão de mundo, ressaltando os aspectos da sua formação e o contexto de uma época específica.

Acreditamos que o investimento em exemplos cristãos, tanto na figura de santos, Maria e São Felipe Neri, quanto nas passagens da vida de Cristo - o ato de lavar os pés dos discípulos - era parte desse projeto missionário de Benci. Da mesma forma que, segundo Anderson José Machado de Oliveira<sup>330</sup>, a promoção de santos negros seria um projeto de conversão para a Ordem do Carmo. Com essa analogia, gostaríamos de apontar que não só Benci, ou só os jesuítas formularam projetos missionários. Durante todo o período colonial, a afirmação da Cristandade era necessária e com isso múltiplas estratégias de diferentes segmentos religiosos foram desenvolvidas.

Analisaremos os sermões cronologicamente, buscando apresentar a obra, refletindo sobre seu significado dentro do projeto de missão de Benci e identificando os aspectos de formação de Benci presentes nos textos. Nosso objetivo, mais do que apresentar esses textos nunca antes analisados, é também aprofundar a contextualização de um personagem, trazendo à tona elementos que nos permitem compreender melhor quem foi Jorge Benci.

#### **4.2. A DEVOÇÃO DE BENCI AO AMOR DE MARIA**

O primeiro sermão que analisaremos é o sermão *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledad*<sup>331</sup>, datado de 1698, tendo sido pregado na Sé da Bahia e publicado com as licenças necessárias na Oficina de Bernardo da Costa<sup>332</sup> em Lisboa no ano de 1699. O sermão contém uma folha de rosto com emblema da Companhia.

Segundo o padre Raphael Bluteau, a palavra que aparece no título do sermão e se repete inúmeras vezes no texto significa lugar solitário, ou o estado de quem fica só. Bluteau afirma que em Portugal e Castela foram célebres os sermões denominados de Soledade. Estes

---

<sup>330</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra*. Op Cit., 2008.

<sup>331</sup> BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade. Sermão que pregou na Sé da Bahia o P. Jorge Benci da Companhia de Jesu*. Anno 1698. [Trigrama da Companhia]. Lisboa. Com as licenças necessárias. Na Oficina de Bernardo da Costa. Anno 1699, 4º, 27 pp. Salientamos que encontramos este sermão, na Biblioteca Nacional de Portugal.

<sup>332</sup> Para maiores informações sobre a Oficina de Bernardo da Costa ver: SANTOS, Cátia Sofia Remédios do. *Bibliografia portuguesa: 1701-1705. Tipógrafos e impressos no fundo da BNP: contributo para um catálogo*. Apresentado como relatório de Estágio, no Mestrado em Ciências da Documentação e Informação, especialidade de Biblioteconomia. Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2015.

apontariam “a soledade da Virgem Maria no espaço de morte e martírio de seu filho”<sup>333</sup>, existindo uma diferença entre saudade e soledade, já que a “saudade sempre pressupõe amor. E a soledade nem sempre pressupõe amor. As saudades incluem em si a soledade, porque quem tem saudade, ainda quando mais acompanhado, está só”<sup>334</sup>, logo, a soledade não está inculcada de saudade, “porque nem todos que estão em soledade tem saudade”<sup>335</sup>.

Em todos os seus sermões, Benci segue o padrão de sermão dos religiosos da época, deste modo, ele escolhe um versículo bíblico, que se torna a base de sua argumentação no decorrer do texto, sendo citado diversas vezes. No sermão sobre Maria<sup>336</sup>, o jesuíta destacou uma passagem de Mateus 27, especificamente o versículo 47: “*Deus meus, Deus meus, ut quid de reliquisti me?*”<sup>337</sup> Essa passagem é repetida 19 vezes ao longo do sermão.

Para Jorge Benci o mar de dores de Maria “é semelhante a dor de minha soledade”<sup>338</sup>, sendo a soledade do filho, isto é, de Cristo. A dor da soledade de Maria era tão grande quanto o mar, fazendo analogia com a passagem bíblica de Lamentações 2.13, “*Quem te poderá salvar e consolar-te, Virgem, filha de Sião? Grande como o mar é teu desastre: Quem te curará?*”<sup>339</sup>. Segundo Bernard Sesboüe, a passagem acima citada de Maria como filha de Sião é recorrente durante todo o Novo Testamento, e traz consigo expectativas messiânicas em relação a sua pessoa. Afirma que Maria é apresentada nos livros do Novo Testamento pela sua singular relação com Cristo, sendo “a esse título que ela está presente junto à Cruz e no Cenáculo.”<sup>340</sup>

A semelhança entre a mãe Maria e o filho Cristo é a base do texto benciano, atrelando-se a relação mãe-filho à relação pai-filho-esposo. Segundo Benci, essa relação é importante, pois a solidão que Maria diz estar passando justifica-se por ser Cristo, o pai do seu coração, ou seja,

---

<sup>333</sup> BLUTEAU, Raphael. Vocabulário Português e Latino. Collegio das Artes da Companhia de Jesus. Coimbra, 1712. Versão da Biblioteca digital da coleção Brasileira, da Universidade de São Paulo. SP. p. 704. Acesso em: 13/02/2017, às 21h15min.

<sup>334</sup> Idem.

<sup>335</sup> Idem.

<sup>336</sup> Não é nosso objetivo realizar uma discussão sobre a dogmática na História da Igreja, por isso não julgamos necessário pontuar a querela acerca do dogma mariano. Do mesmo modo, como não entraremos no debate acerca da virgindade ou não virgindade de Maria. Como referência lida por nós para essa questão a obra: SESBOÛE, Bernard SJ (Direção). BOURGEOIS, Henri; TIHON, Paul (SJ). *História dos Dogmas. Tomo 3- Os Sinais da Salvação (Séculos XII-XX)*. Editora: Edições Loyola. São Paulo, 2013.

<sup>337</sup> Na Vulgata Latina esse versículo é o 47, na Bíblia de Jerusalém é o 46, com a tradução: “*Deus meu, Deus meu, porque me abandonaste?*”.

<sup>338</sup> BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade*. Op. Cit. 1698. p. 3.

<sup>339</sup> BÍBLIA: *Bíblia de Jerusalém*. Editora: Paulus. São Paulo, 2002. p. 1464.

<sup>340</sup> SESBOÛE, Bernard SJ (Direção). BOURGEOIS, Henri; TIHON, Paul (SJ). *História dos Dogmas. Tomo 3- Os Sinais da Salvação (Séculos XII-XX)*. Editora: Edições Loyola. São Paulo, 2013. p. 473.

de seus sentimentos; filho de suas entranhas, o verbo encarnado; esposo de sua alma, pois compartilha com ela o seu espírito. Cristo é o filho de Deus, por isso ele também é pai. Deus, Cristo e o Espírito Santo compartilham da mesma essência, embora fossem pessoas distintas. A soledade de Maria seria justificada pelo desamparo que ele vivia por parte do pai, do filho e do esposo, é o que seria chamado de mapa das três soledades, pois a fé de Maria é no seu pai, no seu filho e no esposo. A relação familiar homem-mulher-filho é fundamental para Benci. Para ele Maria indaga:

Querido Pay, amado Filho, & doce Esposo meu, se sabeis muito bem que nesta soledade se haviaõ de ajuntar os desamparos de orfã na ausencia do Pay, as lastimas de Mãy na morte do Filho, & as lagrymas de viuva na perda do Espofo; como me deyxastes, fendo meu Esposo, meu Filho & meu Pay?<sup>341</sup>

Indagando com é possível resistir sobre essa dor, Benci vai ao Livro de Eclesiastes 4:12 “*Alguém sozinho é derrotado, dois conseguem resistir, e a corda tripla não se rompe facilmente.*”<sup>342</sup> Justifica, desta forma, que com o amor familiar dos três (pai, filho e esposo) é possível aguentar tudo, “*pois as cordas do amor tecem os laços mais fortes.*”<sup>343</sup>

Mas para Benci nenhuma dessas soledades de Maria é tão grande quanto a soledade de Deus, pois ela se sente abandonada, sendo o calvário de Cristo análogo à dor de Maria. Porque o que “*O Pay he para o filho, o filho he para a mãy, o espofo he para a espofo: & Deos para quem he? Para todos*”<sup>344</sup>. E sendo assim, a ausência, o desamparo de Deus é o que mais atormenta Maria, pois é uma coisa cotidiana filhos perderem pais, mães perderem filhos e esposos, mas ser desamparada por Deus é um martírio. E este tira todas as forças de Maria, sendo análogo de acordo com Benci, a tirania judaica (no que tange à morte de Cristo). Esse desamparo tirou toda a alegria, doçura e riqueza de Maria, sendo o único bem restante a sua grandeza.<sup>345</sup>

Ainda para Benci, o coração de Maria tinha sido forjado na dor, sendo composta por todas as dores da profecia de Simão, que eram espadas perpassando a alma de Maria: “*E a ti, uma espada transpassará tua alma! – Para que se revelem os pensamentos íntimos de muitos corações*”.<sup>346</sup> Por Maria ser a filha perfeita, a escolhida, a mãe, ela aguentaria a sua soledade,

---

<sup>341</sup> BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade*. Op. Cit. 1698. p. 7.

<sup>342</sup> Na Vulgata Latina, página 60. Na Bíblia de Jerusalém página: 1076.

<sup>343</sup> BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade*. Op. Cit. 1698. p. 7.

<sup>344</sup> Idem p. 8.

<sup>345</sup> Idem, p. 12.

<sup>346</sup> Na Vulgata Latina, página 1013. Na Bíblia de Jerusalém página: 1791. BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade*. Op. Cit. 1698. p. 14.

pois se Jesus enfrentou a espada perpassando seu corpo e alma, Maria aguentaria sua cruz, pois “os tormentos de minha alma não so faõ fuperiores a todas as penas, que ca fe paecem no mundo, mas fe não excedem, nada faõ inferiores as que fe toleraõ la neffe inferno”.<sup>347</sup>

É interessante salientar a ideia de mazelas do mundo que aparecem nesse momento do texto sobre Maria, pois essas poderiam ser associadas às mazelas da sociedade colonial. A analogia bíblica das dificuldades de Maria e do próprio Cristo serviria como elemento alegórico discursivo do sermão. Se Cristo e Maria sofreram, o homem colonial também poderia passar por sofrimentos e suportá-los. Em especial, os escravos, como Benci pontua na Economia Cristã.

Benci cria a analogia entre o inferno e os três dias que sucederam à Ressureição. Essa é feita tendo como base o Profeta Jonas: “Pois como Jonas esteve no ventre do mostro marinho três dias e três noites, assim ficará o filho do homem três dias e três noites no seio da terra”<sup>348</sup>. Desta forma, para Benci, no Calvário Cristo foi acometido das dores da morte e do inferno. Tendo no inferno tormentas e múltiplas e incontáveis penas, sendo capaz de uma pena tirar mil vidas. O inaciano questiona como os condenados vivem? Traz à luz o questionamento a respeito da salvação e da danação, pois aqueles que não seguem a palavra serão condenados a penas incontáveis e imensuráveis.

A nosso ver, o sermão sobre Maria seria inicialmente uma queixa do desamparo sentido e sofrido pela mãe de Cristo, indagando porque o criador abandonou a obra que criou<sup>349</sup>. Para Benci, Maria sentindo-se abandonada teria em suas lágrimas as respostas para o seu próprio sofrimento (quando Davi pergunta onde está Deus, e deste modo retificando sua dor “as lágrimas são meu pão, noite e dia e todo dia me perguntam: Onde está o teu Deus?”)<sup>350</sup>. Jesus não estaria mais com Maria pela tirania daqueles que o mataram e o crucificaram. Não estando Maria sofrendo por um desamparo no sentido de ser abandonada propositalmente por Deus, mas um abandono gerado após a morte de Cristo.

A presença de Jesus para Benci é o que torna a vida um paraíso e sua ausência deixa um vazio, que é análogo ao inferno. O pregador pede para que Deus receba as lágrimas e lástimas

---

<sup>347</sup> BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade*. Op. Cit. 1698. p. 14.

<sup>348</sup> Mateus 12.40. Na Vulgata Latina, página 974. Na Bíblia de Jerusalém página: 1726.

<sup>349</sup> BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade*. Op. Cit. 1698. p. 21.

<sup>350</sup> Salmos 41.4. Na Vulgata Latina, página 485. Na Bíblia de Jerusalém página: 906.

de Maria como o sangue de Cristo, por causa dos pecados do mundo<sup>351</sup>. Maria é mãe, e assim suas lágrimas ajudariam a absolver os pecados do mundo, o sofrimento pela morte de seu filho era uma cruz que ela aguentaria e suportaria.

Nenhum exemplo, nenhuma analogia é isenta de valor. O texto de Benci não é diferente. As ações de Benci são consequências diretas das suas crenças e estas desdobram-se na concepção de mundo, na qual as leis são religiosas e desta forma seu projeto de intervenção é criado. O sermão como instrumento de oratória realiza-se por meio da pregação pública<sup>352</sup>. Neste caso na igreja da Sé da Bahia. É na pregação que o autor dá vida aos instrumentos retóricos que o permitem difundir a palavra de Deus, isto é, os preceitos da Igreja. Seu discurso é fundamentado pelas narrativas bíblicas do Antigo e do Novo Testamento, assim como pelos homens considerados doutores e santos pela tradição Cristã. No mais, exemplos históricos eram apontados como elementos passados e que serviam como exemplos para a História da Igreja e da Humanidade. O sermão sobre Maria apresentava 49 passagens bíblicas, 34 oriundas do Antigo Testamento, divididas em 12 livros, além de 15 do Novo Testamento, divididas em 4 livros.

Além das passagens bíblicas, há referências a doutores e padres da Igreja e a textos clássicos, como a obra *Incarnatione* de Francisco Suárez, a *Septuaginta*, e a citação ao *Axioma Teológico* (“Deus não abandona, a não ser quando é abandonado”). Entretanto, há uma citação na página 27 desse Sermão que não conseguimos identificar, mas pelo contexto, imaginamos que seja uma citação histórica.

A devoção à *soledade* de Maria está inserida entre os cultos aos sofrimentos de Nossa Senhora que incluem ainda as invocações da “Piedade”, do “Pranto” e das “Dores”, este último o mais recente tendo sido oficializado por Roma somente a partir do século XVIII.<sup>353</sup>

---

<sup>351</sup> BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade*. Op. Cit. 1698. p. 27.

<sup>352</sup> MARQUES, João Francisco. Verbete: Oratória Sacra ou Parenética. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Direção). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Editora: Círculo de Leitores. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Portugal, 2001. In: <http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13494>. Acesso em: 22/03/20157, as: 16h00min. Apêndice. p. 470-510. MARQUES, João Francisco. Verbete: Pregação. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Direção). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Editora: Círculo de Leitores. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Portugal, 2001. In: <http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13494>. Acesso em: 22/03/20157, as: 16h55min. .Volume 2. p. 393-417.

MARQUES, João Francisco. O púlpito barroco português e os seus conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação seiscentista do Domingo das Verdades. *Via Spiritus* 11 (2004). 111-148.

<sup>353</sup> LIMA JÚNIOR, Augusto. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais*. Editora: Puc de Minas/Autêntica. Belo Horizonte, 2008, p. 127.

A invocação à *soledade*, especificamente, embora considerada muito antiga, no mundo ibérico parece ter se organizado inicialmente no sul da Espanha. Acredita-se que se estabeleceu na América Portuguesa durante a união das duas coroas, primeiramente em Salvador no século XVII, local onde no século XVIII já encontrar-se-á igreja e convento dedicado a esta invocação.<sup>354</sup> Frei Agostinho de Santa Maria, em 1723 no *Santuário Mariano*, deu nota da existência de milagrosa imagem de N. S. da Soledade na Capitania do Rio de Janeiro, na Vila de Santo Antônio, descrevendo-a como de rara formosura que “*mostra na sua Soledade uma tão grande ternura que na sua dor, que mostra, causa em todos uma grande pena, e interior sofrimento*”.<sup>355</sup> O frade da Congregação dos Agostinhos Descalços de Lisboa, grande difusor da devoção mariana no império português, parecia caminhar no mesmo sentido do sermão de Benci ao enfatizar a dor da virgem como exemplo de virtude e vivência interior dos sofrimentos pelos devotos.

A figura de Maria, desde o século IX, tornou-se um elemento de manutenção da ordem social, transformando-se em um símbolo que auxiliou na organização do sistema representativo da cristandade. Sendo assim, “*Maria se reveste de múltiplas figuras e ocupa múltiplos espaços*”<sup>356</sup>. Sua figura ocupa uma posição que é fundamental para os preceitos doutrinários da Igreja. No decorrer da Idade Média, Maria virou um símbolo normatizador, que foi usado para legitimar e a autoridade da Igreja.

A consolidação do retrato de Maria como a mais bem-aventurada entre as mulheres deveu-se menos aos relatos bíblicos, quer os do Antigo ou do Novo Testamento, do que à exaltação promovida por Roma através da afirmação das doutrinas e dogmas em torno da sua figura. De certo, o crescimento da mariologia [...] fez parte de um movimento maior da reação da Igreja Católica. É, pois, nesse contexto de discursos em disputa e de tensões sociais que se insere o incremento da devoção mariana. Movimento que, se não nasceu no século XVI, alcançou a partir de então um novo resplendor.<sup>357</sup>

---

<sup>354</sup> MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. 4ª. edição. Editora: Vozes. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 455.

SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. *O Culto Mariano no Brasil Colonial. Caracterização tipológica das invocações (1500-1822)*. Actas do Congresso Internacional de História da Missionaçã Portuguesa. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993, p. 356.

<sup>355</sup> SANTA MARIA, Frei Agostinho. *Santuário Mariano e História Milagrosa da Imagens de Nossa Senhora, 1723 (edição fac-simile)*. INEPAC, Rio de Janeiro: 2007, p. 218.

<sup>356</sup> SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. *Virgem Imperial: Nossa Senhora e o Império marítimo português*. Luso-Brazilian Review 45:1. Universidade de Wisconsin, 2008. p. 36.

<sup>357</sup> Idem, p. 37.

Foi neste contexto de crise da cristandade que Maria tornou-se uma personagem diferenciada, sendo, de acordo com Juliana Souza, uma mediadora entre um mundo humano e um mundo divino.

Para os teólogos modernos, a figura de Maria não pode ser comparada a outros seres humanos, como salienta Azzi, “*pois ela fora colocada desde o nascimento num patamar superior, em razão de ser predestinada para a função de Mãe de Deus*”<sup>358</sup>, e deste modo carregava um duplo papel no mistério: gerou Jesus virgem, e após a sua morte foi glorificada, tendo sua alma e seu corpo ascendido ao Céu. Essa glorificação de Maria aparece em muitos sermões e panegíricos coloniais, como por exemplo em José de Anchieta, Antônio Vieira e Benci.

O culto a Maria tornou-se com o passar dos anos a principal devoção dos católicos, segundo Riolando Azzi. Sendo que, no mundo Ibérico, era uma devoção tanto popular quanto da Corte. Como aspecto de devoção da Corte, é interessante salientar que os Príncipes sempre invocavam Maria quando em batalha. No caso Português, na luta contra os mouros, Maria fora sempre invocada, tornando-se assim “*mãe adotiva do Reino de Portugal*”.<sup>359</sup> Deste modo, a construção do reino português atrelou-se à devoção mariana.

No imaginário português, Maria era uma mãe defensora, sempre presente, padroeira da monarquia e de seus súditos. Sua proteção estendia-se do reino ao ultramar. Em Portugal a devoção a Nossa Senhora acompanhou o contexto das reformas. A mãe dos cruzados e da Reconquista tornou-se a mãe das missões. Portugal buscou construir seu império por meio da dimensão religiosa, e com isso o culto à Maria (em suas diferentes formas) foi um instrumento de conversão à fé Católica. Sua imagem ajudava a construir e a manter a ordem social, pois a conquista deveria ser de corpos e almas.

O Bispado da Bahia, criado em 1551, foi durante anos a única circunscrição eclesiástica no Brasil. Não houve padres coloniais em Trento e não houve nenhuma resolução específica sobre as terras de além-mar. *As Constituições do Arcebispado da Bahia*, só seriam promulgadas em 1707. Dessa forma, não só pela distância de Roma, mas pela própria concepção de conquista, a conversão era necessária no Novo Mundo. Sendo assim:

---

<sup>358</sup> AZZI, Riolando. *A teologia Católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Editora: Vozes. Petrópolis, 2005. p. 216.

<sup>359</sup> Idem, p. 241.

Foi pelo espírito da missão que o projeto da Contra-Reforma penetrou nas posses lusas. A evangelização pode, então, contar com uma imagem que era um dos símbolos da discordância frontal entre católicos e protestantes: a Virgem Maria.<sup>360</sup>

Nessa transposição da metrópole para a colônia, Maria<sup>361</sup> tornou-se protetora das navegações, como diria a ladainha lauretana, *estrela do mar*. E assim a sua devoção difundia-se. Maria passou a ser invocada sob diferentes nomes.<sup>362</sup> Para Charles Boxer, as viagens ultramarinas não fizeram com que o culto e a popularidade de Maria diminuíssem, muito pelo contrário<sup>363</sup>. A devoção mariana veio para a colônia junto com os primeiros conquistadores. Em 1646, Nossa Senhora da Conceição tornou-se padroeira de Portugal e seus domínios, ganhando o status de rainha.

Maria torna-se assim personagem chave da constituição da Cristandade. Tornava-se um exemplo de moralidade devocional, representava o amor de mãe, mas também castigava quando necessário, deixando nítido o caráter pedagógico da devoção. No Brasil colonial a devoção à Maria estava espalhada por todo o território, fazendo com que esses espaços virassem locais privilegiados, abençoados.

Maria Beatriz de Mello e Souza reafirma a característica materna de Maria, tão evidente no texto benciano. Maria, ao chegar à colônia, virou um modelo de virtude cristã, “*tornando-se a maior manifestação da figura de Grande Mãe no Novo Mundo*”<sup>364</sup>. Maria também serviu de exemplo comparativo: enquanto Eva, a primeira mulher, pecou e levou o homem à perdição, Maria, desde que foi escolhida pelo anjo, trabalhou para a redenção do homem com o propósito de salvá-lo do pecado. Eva é o exemplo da perdição, Maria o símbolo da redenção. Essa comparação também foi usada como método pedagógico no Brasil Colonial, já que a relação bem *versus* mal era nítida nos sermões. A dualidade Eva e Maria passou a ser

---

<sup>360</sup> SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Virgem Imperial: Nossa Senhora e o Império marítimo português. *Luso-Brazilian Review* 45:1. Universidade de Wisconsin, 2008. p. 35.

<sup>361</sup> Maria Beatriz de Mello e Souza aponta que são conhecidas aproximadamente 164 denominações diferentes de Nossa Senhora no período colonial. Enquanto Portugal apresenta 406 invocações de Nossa Senhora. In: SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. *O Culto Mariano no Brasil Colonial. Caracterização tipológica das invocações (1500-1822)*. Actas do Congresso Internacional de História da Missionaçã Portuguesa. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993.

<sup>362</sup> Ver: Augusto de Lima Júnior, História de Nossa Senhora em Minas Gerais, texto já citado, e Nilza Botelho Megale, no também já citado: *Invocações da Virgem Maria no Brasil*.

<sup>363</sup> BOXER, Charles. *A mulher na expansão ultramarina ibérica. 1415-1815. Alguns Factos, ideias e personalidades*. Coleção: Horizonte, 35. Editora: Horizonte. Lisboa, 1977.

<sup>364</sup> SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. *O Culto Mariano no Brasil Colonial. Caracterização tipológica das invocações (1500-1822)*. Actas do Congresso Internacional de História da Missionaçã Portuguesa. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993. p. 340.

um parâmetro para a constituição da imagem da mulher na época colonial. A mulher virtuosa era o espelho de Maria, a mulher pecadora era o espelho de Eva.

O culto à Maria e aos demais santos era importante, pois aproximava de forma mais efetiva o fiel do sagrado, já que a concepção do Deus cristão distante o tornava muitas vezes inacessível ao simples devoto. Deste modo, os santos tornaram-se exemplos de vida, de atitude. A relação do fiel com o santo devoto é de apadrinhamento. O santo o guarda em vida e intermedia a sua passagem para a vida eterna, cabendo ao devoto realizar de forma contínua e regular o culto.

A estruturação da devoção, num sentido bem amplo, pode ser entendida enquanto um ato de materialização do culto aos santos. Nessa perspectiva, a sua existência corrobora, mesmo que em aspectos parciais, a eficácia da mensagem catequética que visa a promover a veneração de um santo entre um determinado grupo de fiéis. Por outro lado, a devoção abre, na prática, um leque de possibilidades de apropriações da figura do santo, as quais não estavam, necessariamente previstas no projeto de catequese. Estes fatores acabam por conferir ao fenômeno devocional um caráter efetivamente histórico, devendo ser compreendido em meio as injunções do tempo e das segmentações socioculturais de uma sociedade.<sup>365</sup>

Anderson Oliveira nos aponta que a religião tem o poder de modelar ações e comportamentos. Dessa forma, o mundo do fiel é orquestrado pelo modelo religioso. A devoção implica na transposição do modelo do santo para o fiel, funcionando como um elemento de construção de identidades. Essas identidades seguiam em parte uma narrativa que criava lugares de representações sociais. Benci, ao contrapor Maria e Eva, cria modelos de perfeição, de santidade e de danação, isto é, um modelo a não ser seguido. Essa criação de modelos, para nós, integra o discurso de conversão de Benci. Em um mundo colonial, o sermão orienta mentes e corpos, normatizando não só a fé, mas a conduta das pessoas. A devoção, dessa forma, seria um elemento que ajudaria na construção do edifício social, reforçando a identidade entre o fiel e do santo.

---

<sup>365</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra*. Op. Cit. 2008. p. 251.

### 4.3. O LAVA-PÉS COMO ATO DE AMOR MAIOR DE JESUS

O segundo sermão a ser analisado é o *Sermão do Mandato*<sup>366</sup>, identificado também por Serafim Leite e Carlos Sommervogel como *Sermão ao povo na Quinta-feira*, pregado no Colégio da Bahia e publicado em Lisboa também na tipografia de Bernardo da Costa Carvalho, no ano de 1701. O sermão também contém uma folha de rosto com emblema da Companhia.

Salientamos que a escrita/pregação de sermões do Mandato<sup>367</sup> era uma prática comum entre os religiosos, assim como a escrita de sermões sobre Maria, desse modo, não sendo uma exclusividade de Jorge Benci. O rito da Quaresma é dividido em momentos: a Quarta-feira de cinzas, que seria a entrada no tempo da Quaresma, o Domingo de Ramos, que é o início da Semana Santa, a Quarta-Feira das Trevas, que assim como a Sexta-feira da Paixão denota o sofrimento de Cristo, e a Quinta-Feira Santa, ou Quinta-Feira maior, que institui a Eucaristia e o mandato, que seria o ato maior de amor, “*chama-se Mandato esta cerimônia do Lava-pés, por ocasião da prescrição que fez o Mestre aos Discípulos de entre si fazerem como lhes fizer a Elle.*”<sup>368</sup>

O versículo escolhido por Benci para ser a base do seu sermão é o livro de João 13, versículo 5: “*In finem dilexit eos: Coepit lavare pedes discipulorum*”<sup>369</sup>. Ao longo do sermão Benci cita 34 vezes essa passagem, sendo ela a base de sua argumentação. O autor começa a sua narrativa discutindo a afirmação que alguns diriam que o maior ato de amor de Cristo foi dar a vida pelos homens, já para outros teria sido a instituição dos sacramentos. Em sua opinião a maior prova de amor de Jesus foi o ato de lavar os pés dos apóstolos, como narrado no evangelho de João. Ao citar Santo Agostinho: “*Amor meus, pondus meum*”<sup>370</sup>, Benci entende que a característica fundamental do amor: “*Naõ he propriedade de amor subir, como*

---

<sup>366</sup> BENCI, Jorge. *Sermão do Mandato*, que pregou o padre Jorge Benci da Companhia de Jesu no Collegio da Bahia. Lisboa. Publicado com as licenças necessárias na Officina de Bernardo da Costa. 1701, 23pp. Encontrado na Biblioteca Nacional de Portugal.

<sup>367</sup> O jesuíta Antônio Vieira tem um sermão do Mandato, intitulado: O Mandamento do Amor ou o Sermão do Mandato.

<sup>368</sup> GOFFINE. Manual do Christão. APUD. CAMPOS, Adalgisa Arantes. Quaresma e Tríduo Sacro nas Minas Setecentistas: Cultura Material e Liturgia. *Revista Barroco*. Belo Horizonte, 17 (1993/6). p. 209-219. (No arquivo que temos com o texto, não há numero de páginas, então as numeramos de 1 a 17. Estando essa citação na página 12.

<sup>369</sup> Na Vulgata Latina, página 1056. Na Bíblia de Jerusalém página: 1877. Traduzido como: “Ele os amou até o fim. Começa a lavar os pés dos discípulos”.

<sup>370</sup> “Tradução: Amor meu, peso meu.” AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Coleção: Espiritualidade. Editora: Paulus. São Paulo, 2016. Seria o livro XIII, capítulos 9 e 10, p. 406.

*talvez se imagina, senão descer: não buscar o lugar mais alto, senão o mais baixo: não ir para os montes, senão vir para os valles*<sup>371</sup>.

Baseando-se no livro de João, Benci relata que, no fim da ceia da Páscoa, Jesus levantou-se e colocou água em uma bacia e começou a lavar os pés dos discípulos. Embora a aparente inversão dos papéis, isso não incomodou a Jesus, pois ele lavou os pés como prova de amor, um amor maior, soberano:

E cá o fogo era verdadeiro fogo, porque ardendo entre as aguas, tam afetivamente abrazava o coração de Chrifto, & em tanta maneira o consumia, & sumia aos pés dos homens, que o deixou sem reverencia & sem veneração alguma, quando como fervo os lavou: *Coepit lavare pedes.*<sup>372</sup>

Mostrando assim a importância do ato, Benci chega ao que denomina ser a primeira cláusula do tema do seu sermão: o ato do lava pés como momento de excesso do amor de Cristo pelos homens:

Amamos o Eterno Padre como Creador; amamos o Espirito Santo como Santificador; & amamos Christo com Resemptor: porém nem o amor do Espírito Santo na Santificação, nem o amor de Christo na Redempção parece podem competir com este amor, que abateo hoje, & poz o mesmo Christo aos pés dos homens.<sup>373</sup>

Para Benci, quando o Eterno Padre colocou-se aos pés dos homens, na verdade eles estavam aos pés de Deus, porque aqueles lhe estavam sujeitos. E quando Cristo, seu único filho, colocou-se aos pés dos apóstolos, colocou os mesmos homens automaticamente no coração de Deus, porque o seu amor é o mesmo amor do pai durante a Criação. No momento do lava pés, o amor de Cristo seria maior do que o amor do Espírito Santo na santificação.

O amor de Cristo a seus filhos era tão grande, que este lavou os pés de Judas, sendo este o ponto mais alto do seu amor, pois já antevia a sua traição:

Fabia que aquelles mesmos pés, que lavava, haviaõ de correr, & concorrer para sua morte. E com tudo, levado do ímpeto de seu amoe, & não podendo refitir aos impulsos, que para ali o levavaõ todo, lançase aos pés de Judas, & on como os lava, mais com as lagrimas, que com agua da bacia! Como os enxuga! Como os beija! Já emfim chegou o amor de Christo ao seu centro: In finen delexit: já agora poderá defcansar aqui; porque daqui não há para onde mais possa descer, nem para onde mais possa subir: In finem dilexit eos.<sup>374</sup>

Ao enfatizar o ato de lavar os pés de Judas, Benci trazia para o texto a questão das tentações do demônio. Segundo o autor, Pedro teria sido contra Cristo lavar os pés de Judas,

---

<sup>371</sup> BENCI, Jorge. *Sermão do Mandato*. Op. Cit. 1701. p. 05.

<sup>372</sup> Idem, p. 8.

<sup>373</sup> Idem, p. 9.

<sup>374</sup> Idem, p. 14-15.

pois este já o aborrecia. Afirmou que antes do lava pés, o demônio já havia tentado o coração de Judas para que ele entregasse Jesus, estando “*o demônio no coração de Judas, & o Filho de Deus a seus pés*”<sup>375</sup>.

Cristo seria para Benci a verdadeira arca do Novo Testamento, pois mesmo com o demônio presente no coração de Judas, a arca mostrava Deus como o amor maior, como a verdade. E deste modo, o amor triunfava sobre os demônios. Mesmo com a traição, o amor de Cristo é o mais puro e verdadeiro, pois ao lavar os pés de Judas, amou o seu maior inimigo, mostrando que Deus é o paraíso, por causa do amor. E foi por esse amor que Cristo morreu pelos homens.

Cristo amou tanto os homens que se pôs aos pés do demônio, pois ao ir resgatar um amigo no inferno fez com que seu ato de amor triunfasse. Pois ao ter descido aos pés de Judas, Cristo não é só superior, é amor.

O amor para Benci é como a água, “*o amor he como agua: quanto deceo para baxo, tanto subio para cima*”<sup>376</sup>, pois a matéria que Cristo usou no ato do lava pés foi a água, pois “*a razão he muito clara; porque a agua costuma subir tanto, quanto dece*”<sup>377</sup>. E para sabermos a altura de algo, precisamos saber o quanto ele desce. E Jesus era um ser tão elevado, tão amoroso, que desceu até os pés de Judas. Seu maior objetivo era recomendar aos católicos que seguissem aquele exemplo. E indagava, “*Onde está a nossa fé, & a nossa Chriftandade? Digo mais: Onde eftá o nosso entendimento?*”<sup>378</sup> Porque se não seguirmos os exemplos de Cristo, não temos nada.

Para Benci, as honras e os princípios que acontecem no mundo não são os mesmos de Cristo, pois “*a honra, que o mundo tanto préza, & tanto estima, he o que Deus mais abomina, & despreza*”<sup>379</sup>. Se algum cristão, filho da cristandade, quisesse as honras do mundo, que ficasse com elas, pois os verdadeiros filhos da cristandade deveriam aceitar serem postos aos pés de todos, para que pudessem corresponder ao grande amor do filho de Deus por nós, o ato de lavar os pés dos apóstolos.

---

<sup>375</sup> Idem, p. 16.

<sup>376</sup> Idem, p. 20-21.

<sup>377</sup> Idem, p. 21.

<sup>378</sup> Idem, p. 22-23.

<sup>379</sup> Idem, p.23.

No século XVI os catecismos e as festas litúrgicas continuam a ritmar a mentalidade da população.<sup>380</sup> E o Sermão do Mandato de Benci debruça-se sobre um período muito caro para o catolicismo, a quaresma. O universo católico ritmava-se pelo ano litúrgico, que é o Ciclo da Pascoal, Ciclo do Natal, Tempo Comum e Ciclo Santoral. E os dias desse ano são marcados por celebrações especiais: o sacrifício da eucaristia e a liturgia das horas.

O ano litúrgico apresenta o chamado Temporal, que são os ritos móveis sem datas marcadas, sendo a Páscoa o ápice deste período. Segundo Sergio Chahon<sup>381</sup>, a Páscoa está relacionada, mais do que qualquer outra celebração, ao mistério da vida e da morte de Cristo. No calendário católico sua comemoração ocorre ao fim da Quaresma, que segundo a tradição é um tempo de conversão, de oração, penitência e jejum, ou seja, um período de preparação para a Páscoa.

Segundo Lana Lage, no Portugal moderno, a Quaresma “*avivava ainda mais a religiosidade que marcava o ano inteiro o cotidiano do povo. Avivava é o termo pois não se pense que o luto pelo senhor morto empalidecia o brilho das cerimônias*”.<sup>382</sup> O tempo da Quaresma mais do que a reflexão sobre a morte do Senhor, também era um rito de exibição da fé. A Cristandade usava as festas litúrgicas também para legitimar a sua glória.

É interessante salientar, como nos mostra Sérgio Chahon, que a frequência da comunhão estava diretamente relacionada aos marcos do calendário litúrgico, “*em linhas gerais, ao domingo de Páscoa, à semana que antecedia e, por último, aos quarenta dias que compunham o período da Quaresma*”.<sup>383</sup>

Depois da missa da Quinta-Feira Santa, dia que Cristo lavou os pés dos apóstolos, era comum a realização da desobriga<sup>384</sup>, isto é, uma comunhão geral, que significava a possibilidade de estar mais perto de Cristo. Desse modo, fica clara a insistência da Igreja na

---

<sup>380</sup> SESBOÛE, Bernard SJ (Direção). BOURGEOIS, Henri; TIHON, Paul (SJ). *História dos Dogmas. Tomo 3- Os Sinais da Salvação (Séculos XII-XX)*. Op. Cit. 2013. p. 386.

<sup>381</sup> CHAON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do Senhor: As missas e a vivência leiga do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. Editora: EDUSP. São Paulo, 2008. Cap. 2 (p. 152-256).

<sup>382</sup> LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: O crime de solicitação no Brasil Colonial*. Tese de doutorado apresentada ao departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação de Fernando A. Novais. São Paulo, 1990. p. 48.

<sup>383</sup> CHAON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do Senhor*. Op. Cit. p. 233.

<sup>384</sup> No Brasil colônia, chamava-se comumente de desobriga o cumprimento pelos fieis católicos do preceito de confissão anual durante a Quaresma. A palavra também denotava a ação do sacerdote que, nessa mesma época comparecia as comunidades para desabrigar os fiéis de seus pecados, ministrando-lhes o sacramento da Penitência. Com o tempo, o seu significado ampliou-se para designar o giro dos párocos pelas comunidades em qualquer época do ano. In: FERREIRA, Elisângela Oliveira. “Mulheres de Fonte e Rio”: Solicitação no confessionário, misoginia e racismo na Bahia setecentista. *Afro-Ásia*, 48 (2013), 127-171. P. 130-131.

frequência dos fiéis à confissão anual na desobriga, onde não só se expressava um momento de fé, mas também de controle dos párocos sobre os fiéis que deveriam comparecer para confessarem e receberem as instruções e absolvições. O controle dos sacerdotes expressava-se também pelo fato de ser a desobriga o momento em que se cobravam as conhecenças ou dízimo pessoal devido ao clero. Segundo Chaon:

Uma vez incluído entre os mais importantes deveres do povo católico, o cumprimento do preceito quaresmal fazia-se, naturalmente, objeto de cuidados por parte das autoridades do clero. No contexto de que nos ocupamos, como em diversos outros, aliás, tais cuidados traduziam-se fundamentalmente na exigência da elaboração dos registros destinados a controlar a participação dos fiéis no sacramento em questão, fazendo-se o censo dos comungantes em cada paróquia, identificando-se, de forma concomitante, os inobservantes mais ou menos contumazes.<sup>385</sup>

No decorrer do século XVIII, na América portuguesa, a Igreja passou a insistir ainda mais na obrigação da confissão e da comunhão, pelo menos uma vez ao ano na Quaresma. Mesmo não discorrendo diretamente sobre o ato de comungar no seu sermão, Benci o reforça diante da importância conferida ao período da Quaresma e da Semana Santa, pois foi na Quinta-Feira Santa que se deu o ato de lavar os pés dos apóstolos. A confissão, por outro lado, foi um dos principais sacramentos afirmados pela Reforma Tridentina. Era visto como um momento ímpar em que o sacerdote em contato direto com o fiel poderia intervir diretamente na moldagem de sua consciência e costumes. Benci, na Economia Cristã, afirmava em relação à confissão e à comunhão:

Não só no tempo da Quaresma, mas em todos Domingos e Dias Santos, como manda o Concílio Tridentino; e vereis que com essa continuação e repetição se há-de abrandar e quebrar a dureza dessas pedras, e se transformarão em bons e verdadeiros Cristãos.<sup>386</sup>

Deixando claro que os ensinamentos cristãos, nesse caso em particular, aos escravos negros, não deveriam ser superficiais. Para Benci, os escravos deveriam ser ensinados sobre a doutrina, e não apenas apresentados a respostas prontas e orações previamente pré-moldadas. Segundo o padre italiano muitos destes escravos rezam, mas não sabem por quem ou para quem rezam, e nem tão pouco entendem o que rezam.

Benci afirmava que era preciso que, “*entendam o que dizem, percebam os mistérios que não-de-crer, e penetrem bem os preceitos que não-de guardar*”.<sup>387</sup> Os religiosos deveriam dar o pão da doutrina Cristã, ensinando-a com paciência, e quantas vezes fossem necessárias.

<sup>385</sup> CHAON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do Senhor*. Op. Cit. São Paulo, 2008. p. 235.

<sup>386</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Op. Cit. 1977. Idem p.96.

<sup>387</sup> Idem p.94.

Não adiantava ensinar a doutrina uma vez ao ano apenas, às pressas. O ensino deveria ser um processo contínuo.

Assim como no Sermão devocional a Maria, Benci utilizava sua pregação para construir seu projeto de intervenção social. No seu texto o jesuíta italiano apresentava o que seria o amor maior de Deus, mas também apontava para o que seriam os limites dos homens.

Benci dizia existir um descaminho na sociedade colonial, indagando-se sobre onde andava a fé e a cristandade dos homens. Afirmava que os princípios mundanos nem sempre eram os princípios da Igreja<sup>388</sup>. O discurso do pregador, ao oferecer o exemplo do amor de Cristo, claramente propunha-se também a apontar um norte e corrigir rumos. Afinal, não deixava de ser este um dos propósitos da missão. Identificamos aqui um dos momentos chave da obra benciana em que é possível perceber seus questionamentos aos costumes daquela sociedade. A crítica ainda resumida, no último parágrafo do *Sermão do Mandato*, tomaria proporções maiores e constituir-se-ia numa das bases da *Economia Cristã*, seu tratado de 1705, no qual ele justifica sua escrita argumentando que os senhores de escravos do Brasil estariam afastados dos bons preceitos morais da fé Católica e não cuidavam de modo correto de seus servos. Deste modo, Benci deixava claro em sua pregação que era sua obrigação, como missionário, lembrar aos fiéis o ato maior de amor de Cristo, e que este deveria ser seguido. Independentemente das honras mundanas, o mais importante é o caminho da salvação, seguindo deste modo o exemplo do Salvador.

#### **4.4. A PERFEIÇÃO DE UM SANTO: SÃO FELIPE NERI**

O último sermão analisado por nós é o *Sermão de São Felipe Neri*<sup>389</sup>, que foi pregado na Igreja da Madre de Deus da Congregação do Oratório do Recife, em 1701. Foi publicado em Lisboa, no ano de 1702, na Oficina de Antonio Pedrozo Galram com todas as licenças necessárias.

O fato de Benci ter pregado este sermão em uma igreja dos Oratorianos é significativo porque todos os demais foram pregados na Bahia, na Sé, e no Colégio da Bahia, enquanto o sermão sobre São Felipe de Neri foi pregado no Recife, em uma Congregação Oratoriana.

---

<sup>388</sup> BENCI, Jorge. *Sermão do Mandato*. Op. Cit. 1701. p. 23.

<sup>389</sup> BENCI, Jorge. *Sermão de São Felipe Neri*. Pregado pelo padre da Companhia de Jesus, Jorge Benci, na Igreja da Madre do Oratório do Recife de Pernambuco, no ano de 1702. Publicado em Lisboa, na oficina de Antonio Pedrozo Galram, com as licenças necessárias no ano de 1702. 28pp. Encontrado na Biblioteca Nacional de Portugal.

Segundo Evaldo Cabral de Mello<sup>390</sup>, a presença dos oratorianos em Pernambuco justificou-se pela prática missionária da conversão do gentio, almejando não permitir que a heresia dos Holandeses se difundisse. Diante desta justificativa tiveram início, em 1662, as atividades da Casa de Santo Amaro, que vai atuar junto às aldeias no interior da Capitania. As primeiras dissidências entre os oratorianos pernambucanos iniciam-se em 1672 quando da aprovação dos estatutos do Oratório português, considerado mais rígido que os estatutos italianos de Vallicella. Em Pernambuco essa divergência estabeleceria uma clivagem entre os congregados da Casa de Santo Amaro, contrários à adoção das regras portuguesas, e aqueles favoráveis à reforma que se abrigaram na Casa da Madre de Deus, no Recife, que teve confirmação da Coroa em 1681. No entanto, para Evaldo Cabral, além da questão estatutária, uma das grandes motivações dos néris sediados no Recife seria o pastoreio de uma área economicamente em expansão em decorrência do crescimento do comércio.

Os Oratorianos em Pernambuco envolver-se-iam, ao longo da segunda metade do século XVII, em uma grande querela interna que aprofundaria a divisão entre aqueles situados na Igreja da Madre Deus, no Recife, e aqueles da Casa de Santo Amaro. Os primeiros apoiados pela mascataria recifense e os segundos pela nobreza da terra de Olinda. Por outro lado, o conflito traduzia também uma luta de facções entre os professos no Reino, mais identificados com a Madre de Deus e a perspectiva de adoção das regras do Oratório português, e os professos em Pernambuco, agrupados em Santo Amaro. Essa divergência durou anos, envolvendo governadores, bispos, reis, e a Cúria Romana, sendo finalizada apenas em 1701, quando uma bula de Clemente XI, satisfazendo as demandas de D. Pedro II ratifica a vitória da Madre de Deus colocando um ponto final na controvérsia e os pertencentes à Casa de Santo Amaro aceitam definitivamente sua derrota. Alguns dos dissidentes derrotados preferiram ingressar em outras ordens a aceitar a união com o Oratório português e a preponderância da Madre de Deus.<sup>391</sup>

É interessante salientar o quão pouco a historiografia sabe sobre a trajetória de Benci, pois em nenhum dado dos biógrafos da Companhia aparece a ida de Benci a Recife, sabemos que ele havia ido ao Rio de Janeiro para realizar sua profissão solene, a São Paulo para tratar da questão dos indígenas, mas não que ele havia estado em Recife e nem pregado lá. Essa

---

<sup>390</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. A briga dos Néris. *Estudos Avançados*. 8(20), 1994.

<sup>391</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos: Nobres contra mascates Pernambuco 1666-1715*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1995, p. 96-112.

circulação, no entanto, parece ter sido comum entre os religiosos, o que talvez nos permita compreender melhor não só os conflitos entre as ordens, mas também suas aproximações e alianças circunstanciais que expressavam contradições internas às ordens e das ordens entre si. Sob este aspecto, é curioso observar que, embora no interior da província jesuíta na Bahia Benci estivesse em oposição à facção portuguesa, no Recife sua pregação deu-se justamente na Madre de Deus que, naquele momento, reforçava a posição portuguesa no Oratório. O jesuíta italiano pregou seu sermão no Recife justamente no ano em que a querela entre as facções oratorianas pernambucanas foi decidida, pelo papa, a favor da Madre de Deus. A exaltação de São Felipe naquele momento era também de certa forma a exaltação dos vitoriosos, dos seus verdadeiros filhos.

Como missionário obediente ao papa, Benci não poderia deixar de reconhecer a força da bula de Clemente XI, mesmo que esta viesse a atender à solicitação do rei em benefício da facção portuguesa que na Companhia naquele momento era sua grande opositora. Esta ambivalência permite que percebamos que as questões “nacionais” ou os “estrangeirismos” eram dotadas de grande complexidade, que em nada refletiam o discurso de nação do século XIX e, por sua vez, davam nota de questões eminentemente locais, conjunturais e que diferiam de uma ordem religiosa para outra.

Voltando-nos para o sermão propriamente dito, observamos que a prática de escolha de um versículo chave para a narrativa também ocorreu, sendo este o texto do livro de Lucas 12, versículo 35: “*Sint lumbi vestri praecincti*”<sup>392</sup>. Segundo Benci, o propósito de seu Panegírico é “*engrandecer o heroyco das acções soberanas do vosso sempre grande, & sempre amado Pay S. Felipe Neri*”<sup>393</sup>, pois para o italiano Felipe Neri segue o caminho da perfeição, tornando-se um modelo e regra. Neri seria a mais bela e engraçada flor de Florença que se entregou plenamente ao serviço de Deus, figurando, deste modo, entre “*os mayores exemplares da perfeição, o contemplei voando ás mais altas esferas da santidade, & copiando em si as virtudes todas dos solitários*”<sup>394</sup>. Deste modo, Benci estabelece a analogia com figuras de religiosos que para ele são exemplos, como a abstinência de Bernardo, o silêncio de Bruno, a pobreza de Francisco, o zelo de Elias e a contemplação de Romualdo.

---

<sup>392</sup> Na Vulgata Latina página 1026, e na Bíblia de Jerusalém página: 1811. Com a tradução: “*Tende os rins cingidos e as lâmpadas acesas.*”

<sup>393</sup> BENCI, Jorge. *Sermão de São Felipe Neri*. Op. Cit. 1702. p. 5.

<sup>394</sup> Idem, p.7.

Neri então não estaria mais solitário no silêncio dos claustros, mas sim acompanhado “*nas maiores praças das cidades, à vista de toda Roma, & e aos olhos de todo o mundo.*”<sup>395</sup>

Para Benci as virtudes de São Felipe Neri não cabiam em um único discurso de louvor, e por isso ele optou por pregar apenas sobre as três características que via como essenciais da religião: castidade, pobreza e obediência. Eram fundamentais, pois todos os religiosos as deveriam seguir, já que eram recomendadas por Cristo. Benci inicia a pregação destacando a castidade e pureza virginal de Felipe. Para o italiano, a pureza virginal é aquela inocente, a da Pomba de Noé colocada na arca antes da corrupção da natureza. Seria a verdadeira pureza existente em São Bento e em São Bernardo de Claraval,<sup>396</sup> que para o jesuíta é um nobre candidato a castidade.

De acordo com Benci o demônio tentou a Cristo no deserto com diferentes gêneros de tentações. A primeira seria a gula, transformando as pedras em pão. A segunda seria a presunção, para que Cristo se defendesse no templo, e a terceira seria a ambição, oferecendo o demônio um mundo inteiro de riquezas em troca de sua adoração. Para o padre italiano essas tentações tinham o objetivo de descobrir se Cristo era um homem ou um Deus. O demônio para Benci só tenta quando acha que tem a chance de vencer. Porém em Cristo, o demônio só encontrou uma pureza angelical, divina. E desta forma, percebeu que não adiantaria o tentar. Com efeito, o paralelo entre Felipe Neri e Cristo foi traçado tendo a pureza como similitude.

A segunda virtude destacada era a pobreza, que também fora ensinada por Cristo, pois o mundo deveria ser o lugar de exercício da pobreza evangélica, para a qual não fazia falta bens e riquezas, já que o bem maior era a fé. Felipe Neri seria um exemplo dessa virtude, pois em meio a riquezas decidiu e soube viver pobre, renunciando a bens materiais, tanto que em “*seus rasgos retratou, & eternizou os quilates da sua admirável pobreza*”<sup>397</sup>.

Felipe seria um exemplo, pelo seu desejo pela pobreza, não desejando ter e nem aceitar riquezas. A excepcionalidade Felipe para Benci era “*obrar maravilhas para remediar a pobreza alheia, he amor, & caridade ao próximo*”<sup>398</sup>. E é esse desejo de ser pobre, que para Benci constitui o milagre de Neri, o milagre da pobreza. E ainda afirma que São Francisco de Assis é considerado por muitos, o milagre da pobreza evangélica, e mesmo sendo Santo, não

---

<sup>395</sup> Idem, p. 7 e 8.

<sup>396</sup> Idem, p. 12.

<sup>397</sup> Idem, p. 16.

<sup>398</sup> Idem, p. 19.

realizou nenhum milagre para ser pobre, afirmando: “*Se São Francisco por pobre foi o milagre da pobreza, é Felipe dos milagres da pobreza, o maior milagre*”<sup>399</sup>. Para Benci, nenhum santo tem milagres semelhantes aos de Neri, pois ao dar a sua saúde a um moribundo já havia realizado um milagre, mas ao abdicar de uma herança, fez um milagre bem maior.

A terceira virtude pontuada por Benci foi a obediência, que para ele seria “*uma virtude própria do estado religioso*”<sup>400</sup>. Afirmou que a obediência não foi um voto feito por Neri e nem pelos seus filhos, mas que esta lhes era inerente, por serem justos e perfeitos. Deste modo, não precisando de lei, nem obrigação e nem de preceitos. Porque as leis e os preceitos não são obrigados para os justos e perfeitos, sendo norma para os injustos e pecadores e, segundo Paulo, essa diversidade ocorre porque os justos e pecadores precisam de leis e os santos não, pelas suas virtudes.

Felipe Neri estaria livre das leis da obediência, e mesmo assim sempre foi obediente. Sendo esta obediência caracterizada como sobre-humana, beirando ao divino. A referência à questão da obediência poderia ser uma forma de Benci justificar o fato de os Oratorianos fazerem votos simples e não solenes. Os votos simples eram feitos privadamente e não eram perpétuos, devendo ser renovados periodicamente.

Ao afirmar que sabe que está se alongando muito em sua pregação, Benci afirma que Felipe Neri exerceu as virtudes da religião: pureza, pobreza e obediência, sendo que para alcançar essas virtudes “*é necessário um espírito muito heróico*”<sup>401</sup>. Afirmou que Elias foi o primeiro a retratar essas virtudes da religião, mas que este viveu nos bosques e Felipe conseguiu alcançar essas virtudes na Corte Romana.<sup>402</sup>

É no Panegírico de Felipe Neri que conseguimos perceber o diálogo de Benci com outras ordens ao pontuar os franciscanos (com São Francisco de Assis), os Camaldulenses (com São Romualdo), a Ordem da Cartuxa (com São Bruno) e a Ordem do Carmo (com seu pai espiritual São Bruno e, seu fundador mítico, Elias), e com os dominicanos (por influência de São Tomás de Aquino). Além é claro, da proximidade com os Oratorianos, por realizar um panegírico sobre São Felipe Neri, e por ter pregado o sermão em uma Congregação Oratoriana. Aqui é interessante salientar a ligação direta entre jesuítas e oratorianos, ambos

---

<sup>399</sup> Idem, p. 20.

<sup>400</sup> Idem, p. 21.

<sup>401</sup> Idem, p. 24.

<sup>402</sup> Idem.

tinham como objetivo trabalhar na missionação, isto é, trabalhar para a ampliação da fé, além de sua organização interna, divida em casas e colégios, ser muito próxima.

São Felipe Neri nasceu em Florença no ano de 1515. Segundo a tradição hagiográfica era considerado uma pessoa alegre e otimista, tendo uma “*tendência de estabelecer o primado da ação em relação as projeções racionais ou ao planejamento estratégico*”<sup>403</sup>, logo para Neri a Reforma da Igreja era necessária, acreditando que todas as instituições humanas poderiam ser restauradas pela santidade, e não o contrário<sup>404</sup>.

A biografia de Neri aponta características que para Benci são inspiradoras: aos 24 pegou todos os seus livros, com exceção da Bíblia e da Suma Teológica de São Tomás de Aquino, e os vendeu com o intuito de dar o dinheiro que conseguiu aos pobres. Essa atitude teve um caráter decisivo na sua vida, pois significou a interrupção de seus estudos. A atitude de Neri deixa clara a importância que a caridade tinha para ele, e essa deveria ser uma caridade vivida, pois ele “*estava convencido de que, se quisermos nos dedicar inteiramente ao nosso próximo, como ele já havia decidido fazer, não devemos nos reservar o tempo e do espaço*”.

405

“*O ato de reunir estes textos e de enfatizar algumas lembranças em detrimento de outras faz do texto hagiográfico uma narrativa perpassada por escolhas e tradições, realizadas em diferentes temporalidades históricas*”<sup>406</sup>, sendo assim as narrativas são oriundas a partir de diferentes textos, com diferentes temporalidades, mas são históricas, o que faz com que o texto hagiográfico não seja fechado em um si próprio, pois ele pode ser reconstruído por escolhas diferentes. A partir do momento que entendemos a hagiografia como um texto narrativo que tem um sentido próprio, conseguimos enxergar que esse sentido carrega uma intencionalidade e uma finalidade, estando ligada diretamente a quem o produz e para quem o texto é produzido.

Partindo dessa matriz teórica conseguimos compreender melhor a construção do texto de Benci e como ele busca e usa a narrativa hagiográfica sobre Felipe de Neri para construir seu discurso, e consequentemente seu projeto de intervenção social. O panegírico de Benci

---

<sup>403</sup> CERINOTTI, Angela. *Santos e beatos de ontem e hoje*. Editora: Globo. São Paulo, 2004. p. 242.

<sup>404</sup> Idem.

<sup>405</sup> Idem.

<sup>406</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra*. Op. Cit. 2008. p. 90.

extrapolava a perspectiva de um projeto individual, estando inserido em um contexto maior, ou seja, a construção da cristandade colonial.

A perspectiva tridentina em relação ao culto dos santos na Época Moderna foi, ao mesmo tempo em que defendia esta prática do ataque dos reformadores, aprofundar a reflexão em torno do caráter exemplar de suas vidas, apresentando-os como modelos de conduta. O objetivo da Igreja era aprofundar a relação santo-fiel e permitir o maior controle da hierarquia eclesiástica sobre esta relação. Até então os santos eram vistos, segundo Anderson Oliveira, de modo mundano, e era preciso mudar tal concepção. Os santos passam a ser modelos de evangelização das terras de além-mar:

Esse período viu crescer as preocupações da Igreja com a conquista de novas almas e a reforma dos costumes dos antigos católicos. Era preciso não só fazer frente ao avanço protestante como também se colocar como alternativa para o pastoreio dos povos residentes nos novos continentes que entravam no circuito cultural europeu<sup>407</sup>.

Tornando-se os santos modelos de devoção, muitos religiosos viram a difusão do culto como instrumento para a efetivação de seu projeto de normatização social que visava buscar novos filhos para a cristandade.

As hagiografias produzidas sobre a vida de Felipe Neri insistem sobre o seu caráter de pregador, principalmente entre os jovens pobres da periferia romana, educando-os, sendo seu “chefe”, mas não impondo regras e práticas. Para custear seu trabalho com os jovens, pedia esmolas na rua. A pobreza evangélica e o viver de esmolas era outro elemento da tradição hagiográfica sobre São Felipe regatado por Jorge Benci, influenciando diretamente o discurso proferido pelo sermão. O jesuíta valeu-se desta tradição hagiográfica como uma das bases para exaltar o exemplo do pai dos oratorianos, reforçando sua ligação com Cristo, com isso pretendia “*salientar o papel de orientação que a vida dos santos deveria imprimir na vida dos fiéis.*”<sup>408</sup>

Ao pregar este sermão na Madre de Deus, Benci, com já assinalamos, também fazia o elogio dos oratorianos que seguiam o exemplo de seu fundador e “*dedicam-se a catequese, e às instruções familiares, ou vão para os campos, e por meio de missões tão humildes quanto caritativas, libertam os pobres camponeses da ignorância e do pecado*”<sup>409</sup>. Seguindo os preceitos da missão tridentina, destacavam-se, assim como os jesuítas no “*apostolado de*

---

<sup>407</sup> Idem, p.99.

<sup>408</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra*. Op. Cit. 2008. p. 117.

<sup>409</sup> CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres: As fontes do cristianismo moderno*. Op. Cit.1994. p. 48.

*massas transforma-se assim, no início do século XVII, num projeto divulgado entre os homens e as mulheres mais avançados na devoção*”.<sup>410</sup> Com efeito, o exemplo de São Felipe e de seus seguidores reforçavam a ideia da missão e da necessidade de cristianização dos povos.

O fio condutor dos três sermões era o desejo moralizador e de cristianização da sociedade num sentido amplo. Cristo era o filho de Deus, seus atos foram provas do mais puro e verdadeiro amor à humanidade, por isso ele é o exemplo maior. Maria e São Felipe Neri eram as figuras próximas a Cristo, pois o amor de Maria, e o quanto ela sofreu ao ficar desamparada, mostra o quanto ela é importante enquanto exemplo de perfeição e de fé. As virtudes de Felipe Neri o permitem pensá-lo como um modelo a ser seguido, colocando-o em paralelo com Cristo. Por esses três personagens a narrativa benciana é construída, e por eles e pelos seus exemplos a Cristandade estaria resguardada.

Esses exemplos aparecem não só no sermão sobre Felipe Neri, mas também no sermão sobre Maria, ambos são modelos de virtude, e “*a hagiografia acabava por engendrar a formação de modelos, os quais, dentro de uma mentalidade tridentina, representavam as expressões do heroísmo cristão*”<sup>411</sup>. Esses modelos buscavam ir contra aos inimigos da fé, contra os inimigos da cristandade. Sendo assim, para Benci, tanto Maria quanto Felipe Neri eram modelos que os fiéis deveriam seguir pelas suas virtudes, assim integrando-os como elementos de devoção em seu projeto missionário.

#### **4.5. A ECONOMIA CRISTÃ COMO COROAMENTO DA REFLEXÃO DE BENCI**

Para pensarmos por completo o projeto normatizador de Benci, precisamos pontuar a obra “*Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*”, embora esta já tenha sido alvo de inúmeras análises. Nosso objetivo, mais do que trazer novas interpretações é situá-la na convergência da reflexão benciana. A obra está dividida em quatro discursos, que nos mostram as “*obrigações dos senhores para com os servos*”. No discurso I – “*Em que se trata da primeira obrigação dos senhores para com os servos*”, vemos:

A primeira palavra, sobre que havemos de discorrer, é o **pão: panis**. Deve o senhor ao servo pão, para que não desfaleça: *panis, ne succumbat*. E debaixo desse nome de pão conforme a frase hebréia, se compreende primeiramente tudo aquilo que conduz

---

<sup>410</sup> Idem, p. 48.

<sup>411</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra*. Op. Cit. 2008. p. 123.

para a conservação da vida humana, **ou seja o sustento, ou o vestido, ou os medicamentos no tempo da enfermidade.**<sup>412</sup>

O pão no discurso benciano é o alimento necessário à vida humana, além da vestimenta e cuidado com as doenças, que são as obrigações de todos os senhores cristãos para com os seus escravos. Os senhores deveriam obedecer e seguir essas obrigações, pois do contrário estariam pecando contra Deus.

No discurso II – “*Em que se trata da segunda obrigação dos senhores para com os servos*”, vemos o esforço do jesuíta italiano em constituir um molde no trato com o cativo, o que a nosso ver enquadra-se na constituição do “projeto missionário-cristão”, não apenas pelo reforço da ideia de construção de uma família-cristã, mas também pela valorização da relação desta com a própria organização da cristandade.

“*Como os servos são criaturas racionais, que constam de **corpo e alma**, não deve só o senhor dar-lhes o sustento corporal para que não pareçam seus corpos, mas também o **espiritual para que não desfaleçam suas almas***”<sup>413</sup>. Depois de propor que o senhor deve dar o sustento ao cativo, como forma de conservação da vida humana, no que tange alimentação, vestuário e cuidado com as enfermidades, que são preocupações com o corpo do servo, Benci afirma que a alma do cativo também precisava ser alimentada, com a doutrina, com o alimento espiritual:

E se me perguntam em que consiste o alimento espiritual? Digo que em três coisas, que correspondem às três coisas, que correspondem três vezes que mandou Cristo a S. Pedro.[...] Mas que três coisas são estas? **O Concílio Tridentino as declara, e diz que são a Doutrina Cristã, o uso dos Sacramentos, e o bom exemplo da vida**<sup>(m)</sup>. E suposto que neste lugar fala o Concílio particularmente com os Párocos e Pastores de Almas, não deixa contudo de falar também com os senhores, pois também são Curas das almas de seus servos.<sup>414</sup>

Para Benci, o senhor que ensina a doutrina cristã a seu servo deve considerar-se “*um ministro deputado por Cristo*”, na concepção de Santo Agostinho<sup>415</sup>, porque “*Pregando o nome de Cristo e ensinando a doutrina a todos que puder. Pois com quem melhor o podes e deveis fazer, que com aqueles que Deus vos sujeitou, fazendo-os vossos escravos, para que sejais seus **Mestres na Cristandade.***”<sup>416</sup> O inaciano afirma que a conversão do servo em nada

---

<sup>412</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Op. Cit. 1977. Idem p.53. Grifos nossos.

<sup>413</sup> Idem. p.84. Grifos nossos.

<sup>414</sup> Idem. p. 83-84. Grifos nossos.

<sup>415</sup> Idem. p. 87.

<sup>416</sup> Idem. p. 88. Grifos nossos.

abala a autoridade do senhor e que ao doutrinar um escravo no Cristianismo o senhor torna-se seu mestre na cristandade.

Podemos perceber o ideal de normatização de Benci na tentativa de afirmação de uma cristandade colonial, que alcança os considerados como gentios, transformando-os em escravos cristãos. Realiza, portanto, uma tentativa da normatização do trato ao cativo, na qual a todo o tempo Jorge Benci respaldava-se nas referências bíblicas e da Antiguidade para a construção de seu discurso, como por exemplo as analogias entre a relação Povo do Brasil-Povo de Israel, presentes na Economia Cristã e no Panegírico de São Felipe Neri.

A narrativa de Benci a todo o momento usa de alegorias bíblicas para constituir a batalha bem *versus* mal, Deus *versus* Lúcifer, é representada pelo escravo que peca por indução do seu senhor. Benci indaga como os senhores de escravos querem criticar a vida de “escândalos” dos escravos e escravas coloniais, se os próprios senhores dão exemplos de vidas escandalosas, utilizando o termo de Benci, pois a vida que os senhores do Brasil levam, é vida de gentios, e não de cristãos. Não basta ensinar a palavra é preciso ser um exemplo de vida, de uma vida cristã; *“Os senhores, que querem persuadir aos escravos a exacta observância dos preceitos divinos, devem viver de sorte que vejam neles os mesmos escravos um exemplo e retrato de verdadeiro cristão”*<sup>417</sup>.

O senhor deve dar o exemplo e não perjurar o nome de Deus e dos Santos, ir à missa aos Domingos e dias santos, não matar nem ferir, não praticar o adultério, não furtar, não pecar contra nenhum mandamento, pois Benci afirma que: *“que toda mais doutrina, que os senhores derem aos seus servos, se não for acompanhada de seu exemplo e confirmada com suas obras, não servem de alimento espiritual, que devem dar as almas de seus escravos”*.<sup>418</sup> Sendo assim, se a doutrinação não caminhar junto com o exemplo, ela não serve como alimento para a alma do cativo.

Benci também nos fala sobre aqueles senhores que faltam com as obrigações do pão espiritual, também pecam e induzem os escravos a pecarem. A razão natural ensina de acordo com Benci, que o mal de pecar é maior do que o mal da morte, pois o pecado é uma ofensa a Deus, e os senhores, quando induzem os escravos a pecar, estão tirando-lhes sua alma. E isto é mais grave do que se estes senhores o matassem, pois se isto fizessem tirariam apenas seu corpo.

---

<sup>417</sup> BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Op. Cit. 1977. p.110.

<sup>418</sup> Idem. p.111.

Quando o senhor “escandaliza” seu servo, ele faz um favor ao Demônio, poupando-o de seu trabalho. E de acordo com os escritos de Benci, o senhor ao “escandalizar” o escravo, não faz mal só ao escravo, faz mal a si mesmo, pois a alma de ambos é morta. Entretanto o servo pecou induzido pelo senhor, já o senhor foi aquele que o induziu, logo este é “*digno de uma maldição tremenda de Deus, por ser instrumento do demônio na perdição e na ruína das almas.*”<sup>419</sup> Desta maneira, o senhor ofendeu não só ao escravo por ter o induzido a pecar, mas ofendeu a Cristo, com a sua atitude.

Todo pecado cometido contra o outro é um pecado cometido contra Cristo e a contra Deus. E um senhor cristão não deveria corromper o seu escravo conduzindo-o ao erro. O texto, nesse sentido, apresentava-se como um instrumento na eterna batalha a favor da Cristandade, ganhando contornos específicos ao debruçar-se sobre o problema da relação senhor-escravo, questão fundamental em uma sociedade escravista. Deixando clara a importância da doutrina em sua obra, no caso da Economia Cristã, o senhor é aquele que deve ser o exemplo. Nos seus sermões, Maria, Felipe Neri e Jesus Cristo eram os modelos. Em todos os seus escritos Benci cria modelos devocionais que devem ser seguidos.

No discurso III – “*Em que se trata da terceira obrigação dos senhores para com os servos*”, Benci aborda o castigo como tema. Os senhores deveriam aplicar o castigo a seus escravos quando necessário, porém com moderação e não desenfreadamente e injustamente. O jesuíta nos diz que os senhores deveriam perdoar algumas faltas dos escravos, e não os castigar sempre com castigos físicos e com palavras (rogando pragas), pois quando o senhor castiga o escravo sem este merecer, é o senhor que peca contra Cristo.

**A terceira obrigação dos senhores é dar ao escravo castigo, para que ele não acostume a errar, vendo que seus erros passam sem castigo:** Disciplina, ne erret<sup>(d)</sup>. Isso quer dizer *disciplina*, que vale o mesmo (como notam os intérpretes) que *castigatio*. **Porém porque no castigo dos servos sucede haver muitas faltas, é necessário que saibam os senhores como e quando se hão - de castigar, para que não pequem os mesmos senhores ou por defeito ou por excesso; pois qualquer destes extremos pode ser pecaminoso. [...] Erra o senhor, que quando não castiga ao servo quando merece, ou merecendo lhe não aplica o castigo acomodado à sua culpa ou com mais excesso do que a culpa merece.**<sup>420</sup>

O castigo a esmo é um erro do senhor, que ao fazê-lo peca contra Cristo, não cumprindo a sua função de ser um bom senhor cristão. Ressaltamos que neste discurso Benci coloca que é sua obrigação defender os escravos dos maus tratos dos senhores ao falar que: “*Mas tomando eu tanto a meu cargo defender a causa dos escravos, contra os senhores, que os*

---

<sup>419</sup> Idem. p.115.

<sup>420</sup> Idem. p.125. Grifos nossos.

*maltratam.*”<sup>421</sup> Assim, ao comprometer-se com a causa dos escravos, Benci lançava um dos pilares do projeto escravista cristão que consistia na educação de escravos, mas também dos senhores.

E, por fim, no discurso IV – “*Da quarta obrigação dos senhores para com os servos*”, Benci nos diz que a “quarta obrigação” dos senhores para com os servos é “dar trabalho” a estes. O trabalho funcionaria como um instrumento pedagógico.

A quarta e última obrigação dos senhores é **dar o trabalho aos servos, para que com o ócio se não façam insolentes: *opus, ne insolescat.*** Há senhores, que nisto pecam por defeito; porém os mais pecam por excesso. Pecam por defeito os que deixam viver à larga sem ocupação nem trabalho. Pecam por excesso os que oprimem com trabalhos superiores a suas forças, ou por excessivos e por demasiadamente continuados. **E porque ser o trabalho demasiadamente pouco ou demasiadamente muito, tudo é mau e danoso para o servo.**<sup>422</sup>

Sendo assim, os senhores devem ocupar os escravos para que estes não fiquem ociosos, e deste modo não fiquem insolentes. Benci também diz que o trabalho deve ser contínuo e moderado, pois trabalho sem descanso torna-se intolerável. Logo o trabalho é pedagógico e Benci como “*missionário estrangeiro*” no Brasil, como ele mesmo se autodenomina, percebia que o trabalho dado aos escravos no Brasil colonial não era aplicado de forma correta, então, o discurso IV é um modelo de como os senhores cristãos devem aplicar o trabalho aos servos.

Recorremos em voltar a Economia Cristã, pois cremos que os sermões por nós aqui analisados formam uma base para o ápice da teoria normatizadora de Jorge Benci, que a nosso ver é a Economia Cristã. Várias questões pontuadas de forma sucinta nos sermões aparecem novamente na Economia Cristã, desenvolvidas em torno da relação senhor-escravo. No quadro abaixo selecionamos as temáticas que aparecem nos três sermões, sobre Maria, o sermão do Mandato e o Panegírico de São Felipe Neri, e mostramos a repetição e ligação de determinados temas, apontando todos aqueles que estariam posteriormente presentes na Economia Cristã.

---

<sup>421</sup> Idem. p. 126.

<sup>422</sup> Idem. p. 171. Grifos nossos.

**Quadro 2: Temáticas recorrentes nos textos de Benci<sup>423</sup>**

<b>TEMÁTICAS</b>	<b>S.S.M.</b>	<b>S.M.</b>	<b>S.S.F.N.</b>	<b>E.C.D.G.E.</b>
Relação familiar (Pai-filho-mulher)	x			x
Amor materno- Amor de esposa	x			x
Amor Cristão	x	x	x	x
Dores e Penalidades do mundo	x		x	x
Justiça Divina	x	x		x
Razão/Obediência à Deus	x	x	x	x
Cristo - Exemplo de Vida e amor	x	x	x	x
Martírio e Calvário	x	x	x	x
Devoção a Maria	x		x	x
3 Potências da alma	x			
Símbolo da Pureza	x	x	x	
Exemplos de Perfeição e Santidade	x		x	x
Intervenção de Maria	x	x	x	
Ato de lavar o pé		x		
Sacramentos		x	x	x
Trindade	x	x		x
Querubins x Serafins		x		
Relação Jesus-Discípulos		x		
Traição de Judas		x		
Relevância de Pedro e Thiago		x		
Cristo como arca do Novo Testamento		x		
Evangelho de João		x		
Devoção a S. Felipe Neri			x	
Filhos de Israel/Povo de Israel			x	x
Exemplo de Virtude	x		x	x
Tentações do Demônio	x	x	x	x
Pobres do Evangelho			x	x

<sup>423</sup> Quadro montado a partir da análise das obras de Benci, já citadas aqui.

Obediência dos Justos e dos Injustos			x		x
Oratorianos			x		
Relação Antigo Testamento - Noé e a Arca			x		x
Inferno	x				x
Cristandade	x	x	x		x

As temáticas consideradas para a estruturação desse quadro são aquelas que a nosso ver, dentro da conjuntura de cada sermão, tornavam-se elementos chave para o projeto normatizador de Jorge Benci. A ligação entre elas torna-se valiosa ao pensarmos o amadurecimento das questões diante da experiência missionária do padre jesuíta, conduzindo à produção de uma síntese de seu pensamento que desdobrar-se-á entre o primeiro sermão até a Economia Cristã.

Para nós, mais do que apontar uma cronologia, essa linearidade mostra a maturação de determinadas percepções. Se inicialmente nos sermões o jesuíta pregava sobre suas devoções, a Cristo, a Maria e a São Felipe Neri, ele aprimora seu tratado normativo com a Economia Cristã, uma obra que não é só devocional, mas combativa. Benci escolhe um nicho, a escravidão negra colonial, e aponta os elementos que já havia usado, apresentando-os como bases normativas, que se não cumpridas fragilizariam a Cristandade. Ao pregar o cuidado com os escravos, fica nítido o embasamento das resoluções acerca da querela interna acerca dos indígenas no Colégio de São Paulo, o medo de um novo Quilombo dos Palmares e a necessidade de trazer os escravos negros para a Cristandade, tornando-os filhos, membros efetivos da Igreja.

Por fim, afirmamos que a Economia Cristã é o auge da teoria benciana, e que a influência do texto na formulação de parte das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*<sup>424</sup> denota que após o fim do conflito interno e a ascensão do seu grupo aos altos cargos da Companhia, houve um ambiente favorável para que parte de suas ideias ganhassem maior expressão.

---

<sup>424</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo Introdutório e Edição de Evergton Sales Souza e Bruno Feitler. Editora: EDUSP. São Paulo, 2010.

## V-CONCLUSÃO

A conclusão desse trabalho para nós é a afirmação da importância de pensarmos Jorge Benci. Mesmo com todos os entraves, principalmente no que tange ao caráter esparso das fontes, procuramos realizar uma reflexão que traz luz não só a um indivíduo, mas a uma conjuntura interna, marcada por longos e diversos conflitos.

Conforme pontuado no decorrer deste trabalho, é recente na historiografia o pensar a missão como algo adaptável, como um elemento de múltiplas e diferentes formas. E esse pensar a Companhia de Jesus de forma múltipla foi o que nos permitiu refletir sobre Jorge Benci a partir do conflito interno da Ordem no que tange a mão-de-obra indígena. A polarização dos filhos de Loyola nos mostra várias facetas de um projeto normatizador da Igreja, no qual era necessário moldar corpos e consciências para conseguir criar e manter a cristandade colonial.

A Companhia de Jesus estava inserida em uma complexa conjuntura de difusão e expansão da fé pelo Novo Mundo. A igreja triunfante na época medieval entrava no mundo moderno em crise. E foi em função dessa crise que a Igreja procurava rearticular-se, procurando não só reconquistar territórios na Europa, mas projetando-se para o além-mar. Era preciso difundir e reafirmar o cristianismo. Os inicianos eram parte de um contexto maior, no qual o projeto por uniformizar envolveu diferentes planos de normatização tanto externos à Companhia, quanto dentro da própria ordem.

Normatizar era o plano maior dos religiosos inseridos nesse contexto histórico. A querela interna à Ordem fundava-se em dois projetos missionários distintos. O que estava em disputa era como deveria ocorrer o processo de missionação dos indígenas. Entretanto, se com relação aos indígenas houve conflito, com relação à escravidão negra houve um consenso. Benci esteve inserido em ambos os conflitos, e é por meio deste contexto maior que conseguimos reconstruir sua trajetória desde 1681 a 1708.

A querela da escravidão indígena foi amplamente debatida entre diversos religiosos. Muito discutiu-se acerca da sua legalidade, o que provocou diversas oposições a respeito de como deveria ocorrer a missionação entre os índios. Esse debate durou anos e envolveu diversos religiosos. No interior da Companhia de Jesus, refletir a questão gerou controversas imensas. Aqui, pontuamos o debate pensando em Jorge Benci, mas muitos outros religiosos teorizaram e debateram como missionar o indígena, contestando a prática da escravidão.

Entretanto, o mesmo debate não ocorreu em relação à escravidão negra africana, pois esta não foi contestada como a indígena, ela era aceita pela justificativa cristã da mácula do pecado original existente no negro. Os inacianos não questionavam entre si a escravidão negra, apenas apresentavam distintas formas de missionar, mas não contestavam a prática, fato que ocorrera com os indígenas. E no Brasil, a Companhia de Jesus foi a ordem gestora desses debates.

É dentro do plano normatizador da cristandade que enxergamos Benci e seu projeto de intervenção social. É pela análise de suas obras que procuramos pensar sua singularidade. Inicialmente Benci prega sobre o amor e a sua devoção a Maria, posteriormente, sobre o ato de lavar os pés dos apóstolos, como sendo a prova maior do amor de Cristo aos homens, e por fim, Benci apresenta o panegírico de São Felipe Neri, que para ele, era um exemplo de cristão. Estes são os modelos de devoção de Benci, que aparecem como base para seu tratado maior que é a *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, trabalho no qual Benci firma os postulados de seu projeto de conversão.

O discurso de Benci é moldado em função de sua trajetória, isto é, a partir da sua prática missionária e dos conflitos no qual se inseriu. Deste modo, a missão adaptou-se a diferentes projetos. E Jorge Benci criou o seu, usando a sua prática missionária na formulação de um discurso que apresenta sua leitura própria acerca do mundo colonial, que inicialmente explorou exemplos de devoção, mas que posteriormente formulou uma leitura própria expressa na *Economia Cristã*.

Ao passo que Benci faz parte de uma conjuntura maior, acreditamos que ele destaca-se dos demais religiosos pelo discurso por ele construído sobre a sua condição de estrangeiro. A pressão interna com relação aos italianos no seio da Companhia de Jesus moldou não só os sermões e obras de Benci, como afetou sua trajetória enquanto indivíduo, ao ponto de se sentir tão incomodado com a situação e pedir para sair do Brasil. O discurso de Benci sobre ser estrangeiro carrega a sua especificidade dentro do contexto no qual ele estava inserido, pois a nosso ver ele só se sente estrangeiro quando se vê isolado politicamente, em função do conflito interno, o que denota que não há discurso nacionalista embutido nesta questão, apontando que o estranhamento se dá em função de uma disputa de poder.

Deste modo, acreditamos que ao analisar a produção intelectual de Benci na América portuguesa atrelada a sua trajetória missionária, conseguimos compreender a personagem com

as suas singularidades, percebendo seu discurso de conversão como um projeto de intervenção social, que tinha como pano de fundo as disputas entre os jesuítas italianos e portugueses pelo controle do Colégio da Bahia. Por esse conflito, conseguimos mais do que completar algumas lacunas sobre a vida de Benci e reconstruir sua trajetória, mas entender os diferentes projetos de missão inseridos no seio da Companhia de Jesus na América portuguesa.

## VI- FONTES

### VI. 1. FONTES IMPRESSAS

#### VI.1.1 – ARQUIVO PARTICULAR

ANTONIL, André João (João Antônio Andreoni). *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. Editora: Edusp. São Paulo, 2007. (Introdução e notas: André Mansuy Diniz da Silva).

\_\_\_\_\_. *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. Coleção: Roteiro do Brasil. Volume 2. Editora: Companhia Nacional. São Paulo, 1967. (Estudo Introdutório de A.P. Canabrava).

\_\_\_\_\_. *Cultura e Opulência do Brasil*. Texto confrontado com o da edição de 1711. Editora: Itatiaia. 3º Edição. Belo Horizonte/ Rio de Janeiro, 1997.

BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Livro Brasileiro de 1700. Editora: Grijalbo. São Paulo, 1977.

BOTERO, Giovanni. *Da Razão de Estado*. Editora: Instituto Nacional de Investigação Científica. Coimbra, 1992.

COLUNGA, Alberto (OP); TURRATO, Laurentio. *Biblia Vulgata*. Editora: Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2011.

*Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotadas pela Congregação Geral XXXIV, e aprovadas pela mesma. São Paulo. Edições: Loyola. 2004.

GUSMÃO, Alexandre de; ANDREONI, João Antônio. *Dúvidas que se oferecem pelos moradores da vila de São Paulo a sua Majestade, e ao senhor Governador Geral do Estado, sobre o modo de guardar o ajustamento e a administração na matéria pertencente ao uso do gentio da terra, cuja resolução se espera*". In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Obra Completa. Tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX e X. Obra em 4 Volumes. Publicada pela Lei de Incentivo a Cultura, do Ministério da Cultura. Sendo impressa pela Editora: Loyola. São Paulo, 2004. Tomos: VII, VIII e IX. Tomo IV, livro VI, P. 533, 534.

JERUSALÉM, Bíblia de. Nova edição revisa e ampliada. Editora: Paulus. São Paulo, 2002.

LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio de Loyola*. Editora: Editorial AO. Braga, 2015.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Santo Inácio – Exercícios Espirituais*. 8º Edição. Edições Loyola. São Paulo, 2015.

MAMIANI, Luigi Vincenzo. Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo. Acesso pelo texto: ZERON, Carlos Alberto de Moura; VELLOSO, Gustavo. Economia cristã e religiosa política: o “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani. *História Unisinos*. Maio/Agosto de 2015.

ROCHA, Manuel Ribeiro. *Etíope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído e Libertado*. In: LARA, Silvia Hunold (Apresentação e transcrição do texto original). Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, número 21. Editora: Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. São Paulo, 1991.

ROLAND, Jacob. *Apologia Pro Paulistis*, transcrita por Carlos Alberto de Moura Zeron, e traduzida por Rafael Ruiz. Publicada pela Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica, n. 27-1, 2009. Online em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/view/28> . Acesso: 09/11/2015, as 13:59.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo Introdutório e Edição de Evergton Sales Souza e Bruno Feitler. Editora: EDUSP. São Paulo, 2010.

VIEIRA, Antônio. *Escritos Instrumentais sobre os índios*. Editora: PUC São Paulo. São Paulo, 1992.

VIEIRA, Padre António. *Obras Escolhidas - Sermões – Volume II*, com prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade. Editora: Sá da Costa. Lisboa, 2008. (Sermões da Série Maria Rosa Mística).

\_\_\_\_\_. Sermão XX - In: <http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/BT2803067.html>. Acesso em: 03/04/2011, às 20h31min.

VITORIA; Francisco de. *Relaciones Del Padre Maestro Fray*. Facsímile da 1ª Edição, datada de Lyon, 1557. Universidade de Toronto, 1922. Texto disponibilizado pela Professora Dra. Silvia Patuzzi, em disciplina da Pós-Graduação em História do Brasil Colonial, da Faculdade São Bento do Rio de Janeiro.

## **VI. 1.2 – IBLIOTECA NACIONAL DA FRANÇA**

BENCI, Giorgio (Le P.). *De Vera et falsa Probabilitate opinionum moralium opus tripartitum*, auctore Georgio Bencio... Pars prima de probabili intellectuali... opus posthumum. 1713. Digitalizado por: La Bibliothèque Nationale de France. In: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k855733j.r=.langE>. Fonte encontrada em: 5 de abril de 2015, 00:12:56. E em processo inicial de tradução.

### **VI. 1.3 – BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL**

BENCI, Jorge. *Sentimentos da Virgem Maria N. S. em sua Soledade. Sermão que pregou na Sé da Bahia o P. Jorge Benci da Companhia de Jesu.* Anno 1698. [Trigrama da Companhia]. Lisboa. Publicado com as licenças necessárias na Officina de Bernardo da Costa. 1699, 27 pp. Encontrado na Biblioteca Nacional de Portugal.

\_\_\_\_\_. *Sermão de São Felippe Neri.* Pregado pelo padre da Companhia de Jesus, Jorge Benci, na Igreja da Madre do Oratório do Recife de Pernambuco, no ano de 1702. Publicado em Lisboa, na oficina de Antonio Pedrozo Galram, com as licenças necessárias no ano de 1702. 28pp. Encontrado na Biblioteca Nacional de Portugal.

\_\_\_\_\_. *Sermão do Mandato,* que pregou o padre Jorge Benci da Companhia de Jesus no Collegio da Bahia. Lisboa. Publicado com as licenças necessárias na Officina de Bernardo da Costa. 1701, 23pp. Encontrado na Biblioteca Nacional de Portugal.

### **VI. 1.4 – COLEÇÃO BRASILIANA – USP**

BLUTEAU, Raphael. Vocabulario Portuguez e Latino. Collegio das Artes da Companhia de Jesus. Coimbra, 1712. Versão da Biblioteca digital da coleção Brasileira, da Universidade de São Paulo. SP. Acesso em: 01/03/2016, às 11h00min.

### **VI. 1.5 - UNIVERSIDADE DE TORONTO**

ROSARIO, Diogo do (Frei). *Flors Sanctorvm Historia das vidas de Christo S.N. e de sua Santissima Mãe, Vida dos Santos e suas festas repartidas pellos doze meses.* Lisboa, 1681. Digitalizado por: Universidade de Toronto. Link: <http://archive.org/details/flossanctorumhisOOrosa>. Acesso em: 22/04/2010, as 16h05min.

## **VI. 2. CARTAS**

### **VI. 2.1- FUNDO ARSI (*Archivum Romanum Societatis Iesu*) – DIGITALIZADOS PELA BROTÉRIA DE LISBOA**

BENCI, Jorge. Original em Latim ARSI: *Brasil Epistolae – Bras 1* (1678-1759): Carta 33-34; Carta 40-41v; Carta 44; Carta 46; Carta 48; Carta 50v; Carta 51-52v.

\_\_\_\_\_. Original em Latim ARSI: *Brasil Epistolae – Bras 4* (1696-1737): Carta 38-38v-39; Carta 66-66v; Carta 81-81v; Carta 82-82v; Carta 118-118v; Carta 124-124v.

## **VI. 2.2 - BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO**

COUTINHO, Antonio Luis Gls's da Camr.<sup>a</sup> . Carta para Sua Magestade sobre os Religiosos estrangeiros, não poderem ser Prelados. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, volume 34. Páginas: 182-283.

\_\_\_\_\_. Carta para Sua Magestade sobre os Religiosos da Companhia de Jesus que forem estrangeiros e não ocuparem cargos da religião. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, volume 34. Páginas: 65-66.

## **VI. 2.3 - ARQUIVO PARTICULAR**

GUSMÃO, Alexandre de. Bras 9, 395-400v. *Annuae Litterae*: Baía, 30 de Maio de 1694. (1º Via. 2º Via: Bras 9, 403-407). Acesso pelos anexos da tese: FREITAS, César Augusto Miranda de. Alexandre de Gusmão: Da Literatura Jesuítica de Intervenção Social. Tese de Doutorado em Literaturas e Culturas Românicas, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2011.

VIEIRA, Antônio. Carta a Roque Monteiro Paim, datada de: 2 de Julho de 1691. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de. (Coordenação). *Obra Completa Padre António Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. P. 453-456.

\_\_\_\_\_. Carta a Sebastião de Matos e Souza, datada de: 27 de Junho de 1696. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de. (Coordenação). *Obra Completa Padre António Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. P. 515-516.

\_\_\_\_\_. Carta a Sebastião de Matos e Souza, datada de: 22 de Julho de 1695. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de. (Coordenação). *Obra Completa Padre António Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. P. 510.

\_\_\_\_\_. Carta ao Duque de Cadaval, datada de: 24 de Julho de 1694 . In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de. (Coordenação). *Obra Completa Padre António Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. P. 495-496.

\_\_\_\_\_. Carta ao Duque de Cadaval, datada de: 6 de Julho de 1697. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de.

(Coordenação). *Obra Completa Padre António Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. P. 523-524.

\_\_\_\_\_. Carta ao Duque de Duque de Cadaval, datada de 24 de Julho de 1694. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Obra Completa. Tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX e X. Obra em 4 Volumes. Publicada pela Lei de Incentivo a Cultura, do Ministério da Cultura. Sendo impressa pela Editora: Loyola. São Paulo, 2004. Tomos: VII, VIII e IX. Tomo IV, livro VI. Usamos a versão presente na obra de Serafim Leite, p. 538.

\_\_\_\_\_. Carta ao Padre Manuel Luís, datada de: 21 de Julho de 1695. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de. (Coordenação). *Obra Completa Padre António Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. P. 504-507.

\_\_\_\_\_. Carta: *Brasiliensis factionis et adversus Visitatorem coniurationis brevis noticia*. Carta destinada ao Padre Geral, Bahia, em 14 de junho de 1691. In: ARSI, Bras. 3(2). F.296.

\_\_\_\_\_. Original em Latim ARSI, transcrição e versão portuguesa de José Carlos Lopes de Miranda. In: VIEIRA, António. Carta ao Padre Geral: Breve Relação da Facção Brasileira e da Conjura Contra o Visitador. Bahia, em 14 de junho de 1691. ARSI, Bras. 3(2). F.296. Em português: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); PRIORI, Mary Del. ASSUNÇÃO, Paulo de. (Coordenação). *Obra Completa Padre António Vieira - Cartas de Lisboa - Cartas da Baía - Tomo I - Vol. IV*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. P.464-470.

\_\_\_\_\_. Original em Latim, ARSI, Bras 3. Distinção entre os Portugueses nascidos em Portugal e os nascidos no Brasil. In: Em português: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção); OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de; MIRANDA, José Carlos Lopes. (Coordenação). *Obra Completa Padre António Vieira - Cartas e Papéis Vários - Tomo I - Vol. V*. Edições Loyola. São Paulo, 2014. P.107-108.

\_\_\_\_\_. Voto sobre a questão indígena. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Obra Completa. Tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX e X. Obra em 4 Volumes. Publicada pela Lei de Incentivo a Cultura, do Ministério da Cultura. Sendo impressa pela Editora: Loyola. São Paulo, 2004. Tomos: VII, VIII e IX. Tomo IV, livro VI, P. 533, 534.

## VII- BIBLIOGRAFIA

AGNOLIN, Adone. Atuação missionária jesuítica na América Portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s). *Revista Tempo*, v. 32. Rio de Janeiro, Junho de 2012.

\_\_\_\_\_. *Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sec. XVI e XVII)*. Editora: Humanitas/FAFESP. São Paulo, 2007.

AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos Alberto de M.R.; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello (Organizadores). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. Editora: Hucitec – Fapesp. São Paulo, 2011. Apresentação.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Coleção: Espiritualidade. Editora: Paulus. São Paulo, 2016.

ALDEN, Dauril. *The Make of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1550*. Editora: University Press Stanford. Califórnia, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes – Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Catequese, Aldeamentos e Missionaço. In: FRAGOSO, João; GOUVÊIA, Maria de Fátima. (Organizadores). Coleção: *O Brasil Colonial – Volume 1 – 1443-1580*. Editora: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2014. P. 435- 478

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias colônias do Rio de Janeiro*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2013.

AMANTINO, Márcia; FLECK, Cristina Deckmann; ENGEMANN, Carlos (Orgs.). *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas: Aproximações entre Brasil e Argentina (século XVIII)*. Editora: Garamond Universitária. Rio de Janeiro, 2015.

AQUINO, Tomás de. Summa Theologica, t. VIII. 2a- 2ae, q.7, a. I. APUD: ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. Editora: Edusp. São Paulo, 2011.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos*. Editora: EDUSP. São Paulo, 2004.

ASSUNÇÃO, T. Lino de. (Coordenação). *História Geral dos Jesuítas*. Coleção: Testemunhos Portugueses. Editora: Moraes. Rio de Janeiro, 1982.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira: A mais completa biografia do maior orador de todos os tempos*. Tomos: I e II. Editora: Alameda. São Paulo, 2008.

AZZI, Riolando. *A teologia Católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Editora: Vozes. Petrópolis, 2005.

BENCI, Jorge. Pesquisa na Cátedra Alberto Benveniste. *Dicionário dos Italianos estantes em Portugal*. Pesquisa: Jorge Benci. In: <http://www.catedra-alberto-benveniste.org/dic-italianos.asp?id=361>.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Editora: Zahar. Rio de Janeiro, 2001.

BOSI, Alfredo. Antonil ou as lágrimas da mercadoria. *Novos Estudos*, número 33. Cebrap. Julho, de 1992. P. 43-63.

BOUREAU, Alain. Verbete: Fé. In: GOFF, Jacques Le; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Volume I. Editora: EDUSC. São Paulo, 2002.

BOXER, Charles. *A Igreja e a Expansão Ibérica*. Coleção: Lugar da História. Editora: Edições 70. Lisboa, 1978.

\_\_\_\_\_. *A mulher na expansão ultramarina ibérica. 1415-1815. Alguns Factos, ideias e personalidades*. Coleção: Horizonte, 35. Editora: Horizonte. Lisboa, 1977.

BRANCO, Mario Fernandes Correia. *'Para Maior Glória de Deus e Serviço do Reino': as cartas jesuíticas no contexto da resistência ao domínio holandês no Brasil do século XVII*. Tese. Niterói, 2010.

\_\_\_\_\_. *Nóbrega, as cartas dos primeiros jesuítas e as estratégias de conversão dos gentios*. Dissertação. Niterói, 2005.

BURCHARDT, Jacob. *A Civilização do Renascimento Italiano: Um Ensaio*. Editora: Companhia de Bolso, 2009.

BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano: Cultura e Sociedade na Itália*. Editora: Nova Alexandria. São Paulo, 2010.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Quaresma e Tríduo Sacro nas Minas Setecentistas: Cultura Material e Liturgia. *Revista Barroco*. Belo Horizonte, 17 (1993/6). Pp. 209-219.

\_\_\_\_\_. *Semana Santa na América Portuguesa: Pompa, Ritos e Iconografia*. (Sem referências). In: <https://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/arte/3cb/documentos/095f.pdf> . Acesso em: 24/12/2016, às 17h15min.

CARDIM, Pedro. Amor e Amizade na Cultura política dos séculos XVI e XVII. *Lusitania Sacra*, 2º serie, 11. 1999.

CARDIM, Pedro; SABATINI, Gaetano. (Organização). *António Vieira, Roma e o Universalismo das Monarquias Portuguesa e Espanhola*. Editora: Centro de História do

Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa e Universidade de Açores. Lisboa, 2011.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. O Estoicismo na Pedagogia Religiosa do Brasil Setecentista: Resquícios ou Presença Marcante? Revista *HISTEDBR On-line*, Campinas. n.28, p. 164-180, Dezembro de 2007.

\_\_\_\_\_. Quatro Visões do Escravismo Colonial: Jorge Benci, Antônio Vieira, Manuel Bernardes, João Antônio Andreoni. *Politeia: Hist. E Soc. Vitória da Conquista*. V. 1, n.1, p.: 141 - 159. 2001.

\_\_\_\_\_. *Pão, Disciplina E Trabalho: uma proposta de educação religiosa no Brasil colonial*. In: [http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe1/anais/018\\_ana\\_palmira.pdf](http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe1/anais/018_ana_palmira.pdf) Acesso em: 08/06/2010, às 10h40min.

CASTELNAU - L'ESTOILE. Charlotte. Interações missionárias e matrimônio de índios em zonas de fronteira (Maranhão, início do século XVII). *Revista Tempo*. V.19, Nº 35.

\_\_\_\_\_. O ideal de uma sociedade escravista cristã: direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Editora: Unifesp. São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. Compartir las Reliquias, Indios Tupíes y jesuítas frente a los huesos de um missionero chámán em el Brasil de inicios del signo XVII. In: WILDE, GUILLERMO (Copilación, introducción y edición). *Saberes de la Conversión: Jesuitas, Indígenas e Imperios Coloniales em Las Fronteriras de la Cristandad*. Editora: Editorial SB (Colección Paradigma Indicial, Serie: Historia de la religión). Buenos Aires, 2012.

\_\_\_\_\_. Une église aux dimensions du monde: Expansion du catholicisme et ecclésiologie à l'époque moderne. In: *Les clercs et les princes, presses de l'Ecole nationale des Chartes*, Paris, 2013, p. 313-330.

\_\_\_\_\_. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Editora: EDUSC. São Paulo, 2006. Confrontado com o original em Francês: *Les Ouvriers d'une vigne stérile – Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil. 1580-1620*. Centre Culturel Calaouste Gulberkian. Paris, 2000.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; COPETE, Marie-Lucie; MALDAVSKY, Aliocha; ZUPANOV, Ines G. *Missions D'Évangélisation et Circulation des Savoirs XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Casa de Velázquez. Madrid, 2011.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte; ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 51 e année, n. 6. 1996. pp.1225-1257.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte; ZERON, Carlos Alberto de M.R. Une mission glorieuse et profitable: Réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVII siècle. *Revue de Synthèse*: 4 S. n° 2-3. Avr.-sept. 1999. p.335-358.

CERINOTTI, Angela. *Santos e beatos de ontem e hoje*. Editora: Globo. São Paulo, 2004.

CHAON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do Senhor: As missas e a vivência leiga do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. Editora: EDUSP. São Paulo, 2008.

CHARLE, CHRISTOPHE. A prosopografia ou biografia coletiva: balanço e perspectivas. In: HEINZ, Flávio (Organizador). *Por uma outra história das elites*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2006. P. 41-55.

CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres: As fontes do cristianismo moderno. Séc. XVI-XIX*. Coleção: Nova História. Editora: Estampa. Lisboa, 1994.

CUNHA, Manoela (Organização). *História dos Índios no Brasil*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2009.

DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão: A Confissão Católica séculos XIII a XVIII*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_. *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Editora: EDUSC. São Paulo, 2003. 2 Volumes.

\_\_\_\_\_. *Rassurer et Protéger: Le sentiment de sécurité dans l'Occident d' autrefois*. Editora: Fayard. França, 1989.

DELUMEAU, Jean; COTTRET, Monique. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Nouvelle Clio: L' Histoire et ses problèmes. Puf. Editora: Presses Universitaires de France. França, 2013.

DIAS, Sebastião Silva. *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*. Editora: Imprensa da Universidade. Coimbra, 1960.

FALCON, Francisco; RODRIGUES, Antonio Edmilson. *A Formação do Mundo Moderno: A construção do Ocidente dos séculos XIV ao XVIII*. Editora: Campus. Rio de Janeiro, 2006.

FEBVRE, Lucien. *Combates pela História*. Editora: Presença. Lisboa, 1985.

FEITHER, Bruno. Quando chegou Trento ao Brasil. In: PAIVA, José Pedro; BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António de Camões. (Coordenação). *O Concílio de Trento em*

*Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Editora: Centro de Estudos de História Religiosa. Lisboa, 2014.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Everton Sales. Estudo Introdutório e Edição. In: VIDE, *Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Editora: Edusp. São Paulo, 2010.

FERREIRA, Elisangela Oliveira. “Mulheres de Fonte e Rio”: Solicitação no confessional, misoginia e racismo na Bahia setecentista. *Afro-Ásia*, 48 (2013), 127-171.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Correspondência familiar e rede de sociabilidade. In: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). *Escrita de Si. Escrita da História*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2004.

FOISIL, Madeleine. A Escritura do Foro Privado. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. (Direção). CHARTIER, Roger. (Coordenação). *História da Vida Privada – Da Renascença ao Século das Luzes*. Volume:3. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2013. P. 321-358.

FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Carlos Jucá de. *Arquivos Paroquiais e História Social na América Portuguesa: Métodos e Técnicas de Pesquisa na Reinvenção de um Corpus Documental*. Séculos: XVII-XVIII. Editora: Mauad X. Rio de Janeiro, 2014.

FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas: Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Volume 1: *Das Origens ao Marques de Pombal*. Editora: Gradiva. Lisboa, 2006.

FREITAS, César Augusto Miranda de. Alexandre de Gusmão: *Da Literatura Jesuítica de Intervenção Social*. Tese de Doutorado em Literaturas e Culturas Românicas, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, 2011.

GARCIA, Elisa Fruhauf. *As Diversas Formas de Ser Índio: Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa*. Editora: Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_. Dimensões da liberdade indígena: missões do Paraguai, séculos XVII-XVIII. *Revista Tempo*. Vol. 19 n. 35. Rio de Janeiro, 2013.

\_\_\_\_\_. Quando os índios escolhem os seus aliados: As relações entre os minuanos e os lusitanos no Sul da América Portuguesa. *Varia História*. BH. V.24. N° 40.

GIL, Eusebio (Org.). *La Pedagogia de los Jesuítas ayer e hoy*. Editora: CONEDSI. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2002.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o Cotidiano e as Ideias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Relações de força – História, Retórica e Prova*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*. Editora: Companhia das Letras, 2009.

GODOY, Silvana. Os Fernandes, seus índios e a conquista do planalto paulista no século XVII. In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Cláudia; WANDERLEY, Marcelo. (Organizadores). *Últimas Vontades: Testamento, Sociedade e Cultura na América Ibérica; Séculos XVII e XVIII*. Editora: Mauad X. Rio de Janeiro, 2015.

GOMES, Angela de Castro. Em família: a correspondência entre Oliveira Lima e Gilberto Freyre. In: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). *Escrita de Si. Escrita da História*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2004. P. 51-75.

\_\_\_\_\_. Escrita de Si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). *Escrita de Si. Escrita da História*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2004. P. 07-24.

\_\_\_\_\_. O ministro e sua correspondência: projeto político e sociabilidade intelectual. In: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). *Capanema: o ministro e seu ministério*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2000. P. 13-47.

GOMES, Francisco José Silva. *Le projet de neo-chretiente dans le diocese de Rio de Janeiro de 1869 a 1915*. Tese de Doutorado, defendida na Universite de Toulouse le Mirail. Toulouse, 1991.

GONÇALVES, Nuno da Silva. Verbete: Jesuítas. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Direção). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Editora: Círculo de Leitores. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Portugal, 2001. In: <http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13494>. Acesso em: 16/04/2015, as: 13:52.

\_\_\_\_\_. Verbete: Padroado. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Direção). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Editora: Círculo de Leitores. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Portugal, 2001. Volume: J-P. P. 364-368. In: <http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13494>. Acesso em: 09/04/2016, as: 15:23.

GORENDER, Jacob. *A Escravidão Reabilitada*. Editora: Ática. Série: Temas, volume 23. São Paulo, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Escravismo Colonial*. Coleção: Ensaios:29. Editora: Ática, São Paulo, 1980. P. 69.

- GOULEMOT, Jean Marie. As Práticas Literárias ou a Publicidade do Privado. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. (Direção). CHARTIER, Roger. (Coordenação). *História da Vida Privada – Da Renascença ao Século das Luzes*. Volume:3. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2013. P. 358-396.
- GOUVEIA, Maria de Fátima Silva. Verbete: Matias de Albuquerque. In: VAINFAS, Ronaldo (Direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Editora: Objetiva. Rio de Janeiro, 2000.
- GUY, Alain. *História de la filosofía Española. Coleção: Autores textos y temas de Filosofía*. Editora: Anthropos Editorial del Hombre, Barcelona, 1985.
- HARTOG; François. *Os Antigos, O passado e O presente*. Editora: Unb. Brasília, 2003.
- HASQUENOPH, Sophie. *Histoire des ordres ey congrégations religieuses em France du Moyen Âge à nos jours*. Editora: Champ Vallon. França, 2009.
- HEINZ, Flávio. O historiador e as elites – à guisa de introdução. In: HEINZ, Flávio (Organizador). *Por uma outra história das elites*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2006. P. 7-15.
- HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado – A construção do sebastianismo em Portugal dos séculos XVI e XVII*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1998.
- \_\_\_\_\_. Verbete: Catolicismo. In: VAINFAS, Ronaldo (Direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Editora: Objetiva. Rio de Janeiro, 2001.
- \_\_\_\_\_. Verbete: D. João IV. In: VAINFAS, Ronaldo (Direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Editora: Objetiva. Rio de Janeiro, 2001.
- \_\_\_\_\_. Verbete: Padre Antônio Vieira. In: VAINFAS, Ronaldo (Direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Editora: Objetiva. Rio de Janeiro, 2001.
- HERZOG, Tamar. Cuidad y Ciudadanía em el mundo hispano y atlántico. *Anuario IEHS 25* (2010), PP.167-177.
- HERZOG, Tamar. Être Espagnol dans un monde moderne et transatlantique. In: TALLON, Alain (Org.) *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (France, Espagne, Italie)*. Editora: Casa de Velázquez. Madrid, 2007.
- \_\_\_\_\_. La Gaceta de Lima (1756-1761): la reestructuración de la realidade y sus funciones. *Historica*. Vol. XVI. N° 1. Junio de 1992.
- \_\_\_\_\_. La vencidad: entre condición formal y negociación continua. Reflexiones em torno a las categorías sociales y las redes personales. *História Mexicana*. Vol. XLIX, ENERO-MARZO, 2000, N. 3.

- HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias- As bem-aventuranças da inferioridade na sociedade de Antigo Regime*. Editora: Annablue. São Paulo, 2010.
- HOBBSAWN, Eric. *Nações e Nacionalismo desde 1780*. Editora: Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso - Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2008.
- JOAQUIM, Mariana Alliatti. O ofício do Procurador Geral das missões e a formação de redes sociais da Companhia de Jesus nas missões do Grão-Pará e Maranhão. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, Suplemento especial - eISSN 21783738– I EPHIS/PUCRS - 27 a 29.05.2014, p.1813-1831.
- JÚNIOR, Augusto de Lima. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais – Origens das principais invocações*. Edição comentada, coordenada por Francisco Eduardo de Andrade e Mariza Guerra de Andrade. Editora: Autêntica/PUC Minas. Belo Horizonte, 2008.
- LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas, v. 1: Os Conquistadores*. Editora: LPM. Porto Alegre, 1994.
- LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência – Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*. Editora: Paz e Terra. São Paulo, 1988.
- LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus 1549-1760*. Editora: Livraria Apostolado da Imprensa. Braga, Portugal, 1965.
- \_\_\_\_\_. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos I, II, III, IV, V, IV, VII, VIII, IX e X – Estabelecimentos: Estado do Brasil – Século XVI. Edições Loyola. São Paulo, 2004. 4 volumes.
- \_\_\_\_\_. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil – Assistência de Portugal 1549-1760*. Edição: Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa, 1965.
- LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: O crime de solicitação no Brasil Colonial*. Tese de doutorado apresentada ao departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação de Fernando A. Novais. São Paulo, 1990.
- LISBOA, João Luis; MIRANDA, Tiago C.P. dos Reis. A Cultura Escrita nos Espaços Privados. In: MATTOSO, José. (Direção). MONTEIRO, Nuno Gonçalo Monteiro (Coordenação). *História da Vida Privada em Portugal – A Idade Moderna*. Editora: Círculo de Leitores. Portugal, 2011.

LONDONÕ, Fernando Torres. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.22. n° 43, pp. 11-32. 2002.

LUCA, Tania Regina de. Monteiro Lobato: estratégias de poder e auto-representação n´A barca de Gleyre. In: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). *Escrita de Si. Escrita da História*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2004.

MAC DOWELL, João. O pensamento jesuítico antes e depois – a vertente filosófica. In: *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. Anais do Simpósio Nacional realizado por ocasião do Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus. 8 a 10 de Maio de 2014. Edições Loyola. São Paulo, 2014.

MALATIAN, Teresa. Narrador, Registro e Arquivo- Cartas. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. (Organizadores), *O Historiador e suas Fontes*. Editora: Contexto. São Paulo, 2013.

MAMIANI, Luigi Vincenzo. *Dicionário biográfico*. In: [www.treccani.it/enciclopedia/mamiani-della-rovere-luigi-vincenzo\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/mamiani-della-rovere-luigi-vincenzo_(Dizionario-Biografico)). Acesso em 12/01/2017, às 19h30min.

MANSO, Maria de Deus Bentes. *História da Companhia de Jesus em Portugal – Uma obra pioneira e indispensável para a compreensão da importância dos jesuítas na História de Portugal e do mundo*. Editora: Parsifal. Lisboa, 2016.

MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (Séculos XV-XVIII)*. Editora: Imprensa da Universidade Coimbra. Coimbra, 2012.

\_\_\_\_\_. Construindo um Império a sombra de Maquiavel. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; BAGNO, Sandra (Org.) *Maquiavel no Brasil: Dos descobrimentos ao século XXI*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2015

\_\_\_\_\_. Machiavelli, la religione dei romano e l´impero portoghese. *Storica*, nn. 411-42.

MARQUES, João Francisco. O púlpito barroco português e os seus conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação seiscentista do Domingo das Verdades. *Via Spiritus* 11 (2004). 111-148.

\_\_\_\_\_. *Santo Agostinho na parenética portuguesa setecentista*. Texto apresentado em comunicação no evento que celebrava o XVI Centenário da Conversão de Santo Agostinho. Em 13 de Novembro de 1987, em Lisboa.

\_\_\_\_\_. Verbete: Oratória Sacra ou Parenética. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Direção). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Editora: Círculo de Leitores. Centro

de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Portugal, 2001. In: <http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13494>. Acesso em: 22/03/20157, as: 16h00min. Apêndice. P. 470-510.

\_\_\_\_\_. Verbete: Pregação. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Direção). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Editora: Círculo de Leitores. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Portugal, 2001. In: <http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13494>. Acesso em: 22/03/20157, as: 16h55min. Volume 2. P. 393-417.

MARQUES, José. Da situação religiosa de Portugal nos fins do século XV à missionação do Brasil. *Revista Histórica*. Volume: XI. Porto. Fevereiro de 1991.

MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente – Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1680*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2004.

MATTOSO, José (Direção). HESPANHA, António de. *História de Portugal – Volume: O Antigo Regime (1620-1807)*. Editora: Editorial Estampa. Portugal, 1997.

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. Editora: Paulus. São Paulo, 2015.

MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. Editora: Vozes. Petrópolis, 1998.

MELLO, Evaldo Cabral de. A briga dos Néris. *Estudos Avançados*. 8(20), 1994.

\_\_\_\_\_. *A fronda dos mazombos: Nobres contra mascates Pernambuco 1666-1715*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1995.

MEREU, Italo. A intolerância institucional; origem e instauração de um sistema sempre dissimulado. In: A intolerância: Foro internacional sobre a intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997 / Academia Universal das Culturas Editora: Bertrand Brasil, 2000. Rio de Janeiro.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2013.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. Regiões e Império: Vieira na América Portuguesa na segunda metade dos seiscentos. In: CARDIM, Pedro; SABATINI, Gaetano. (Organização). *António Vieira, Roma e o Universalismo das Monarquias Portuguesa e Espanhola*. Editora: Centro de História do Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa e Universidade de Açores. Lisboa, 2011.

MÚRIAS, Manuel. *Italianos no Brasil no século XVII*. Lisboa, 1943.

NASZALYI, R. P. Emilio. Noción de Estado y de comunidade perfecta. In: NASZALYI, R. P. Emilio. *El Estado Segun Francisco de Vitoria*. Editora: Ediciones Cultura Hispanica. Madrid, 1948.

NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê: A Mesa das Consciências e Ordens e o clero secular no Brasil 1808-1828*. Prêmio do Arquivo Nacional de Pesquisa. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_. Verbete: Padroado. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coordenação). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Editora: Verbo. Portugal/São Paulo, 1994. P.606-607.

\_\_\_\_\_. Verbete: Igreja. In: VAINFAS, Ronaldo (Direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Editora: Objetiva. Rio de Janeiro, 2001.

\_\_\_\_\_. Verbete: Padre Jorge Benci. In: VAINFAS, Ronaldo (Direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Editora: Objetiva. Rio de Janeiro, 2001.

\_\_\_\_\_. Verbete: Jesuítas In: VAINFAS, Ronaldo (Direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Editora: Objetiva. Rio de Janeiro. 2001.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios – Colonialismo e Repressão Cultural*. Editora: Forense Universitária. Rio de Janeiro, 1978.

\_\_\_\_\_. *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica – Maranhão e Grão Pará no século XVII*. Editora: Topbooks. Rio de Janeiro, 1997.

NOVAIS, Adauto. Experiência e Destino. NOVAIS, Adauto (Org.). *Descoberta do homem e do mundo*. Coleção: Experiência e Destino – Brasil 500 anos. Minc – Funarte. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1998.

NOVAIS, Fernando. Prefácio. In: NOVAIS, Fernando. A. (Direção). SOUZA, Laura de Mello E. *História da Vida Privada no Brasil – Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2007. P. 7-11.

O'MALLEY, John W. *Os primeiros Jesuítas*. Editora: Unisinos/EDUSC. São Paulo, 2002.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra: Santos Pretos e Catequese no Brasil Colonial*. Editora: Faperj. Rio de Janeiro, 2008.

\_\_\_\_\_. Igreja e escravidão africana no Brasil colonial. *Caderno de Ciências Humanas – Especiaria*; v. 10, n° 18jul-dez.2007. p. 355-387.

OLIVEIRA, Anderson José Machado; RODRIGUES, Cláudia. Aula 10 – Módulo História do Brasil I- *Religião e Religiosidades na América Portuguesa*. Material confeccionado para as aulas da graduação em História pelo CEDERJ.

OLIVEIRA, Natália de Almeida. *A missão é escravista, “o estado do cativo é mais morte do que vida”*: Uma análise dos discursos religiosos acerca da escravidão colonial. Rio de Janeiro: UGF/Universidade Gama Filho, 2011. Monografia de Conclusão de Curso.

O'NEILL; Charles E; DOMÍNGUEZ, Joaquín María. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Infante de Santiago-Piatkiewicz*. Versão google books, item: Fórmula Del Instituto. p. 2039-2040. In: <https://books.google.com.br/books?id=36FRlXTEEnQC&pg=PA2039&lpg=PA2039&dq=Exposcit+debitum>.

PAIVA, José Pedro Paiva. *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1770*. Editora: Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2006.

PÉCORA, Alcir. *Sermões – Padre Antônio Vieira*, tomo 1. Introdução: Sermões: O modelo sacramental. Editora: Hedra. São Paulo, 2001.

PEDRO, Livia. *História da Companhia de Jesus no Brasil – Biografia de Uma Obra*. Salvador, 2008. Dissertação apresentada Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal da Bahia.

PEREIRA, José Carlos. *Os ritos de passagem no Catolicismo: Cerimônias de inclusão e sociabilidade*. Editora: Mauad X. Rio de Janeiro, 2012.

PERONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no Brasil Colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manoela (Organização). *História dos Índios no Brasil*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2009.

PERROT, Michelle. (Coordenação). *História da Vida Privada – Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. Volume: 4. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2014.

PIMENTEL, Maria do Rosário. Sob o signo do pecado – Jorge Benci e as normas de convivência entre senhores e escravos na sociedade colonial brasileira. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.7. n.8. p.29-45. 2ºsem. 2005

PINSKY, Carla Bassanezi. (Organização). *Fontes Históricas*. Editora: Contexto. São Paulo, 2006.

PIZZORUSSO, Giovanni. Propaganda fide e le missioni cattoliche sulla frontiera politica, etnica e religiosa delle Antille nel XVII secolo. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* T. 109, N°2. 1997. pp. 581-599.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução*. Missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial. Bauru, EDUSC, 2003.

PRODI, Paolo. *El soberano pontífice: Um cuerpo y dos almas: La monarquía Papal em La Primera Edad Moderna*. Editora: Akal Universitária. Série História Medieval. Madrid, Espanha, 2006.

\_\_\_\_\_. *Uma História da Justiça: Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Editora: Martins Fontes. São Paulo, 2005.

PROSPERI, Adriano. Alle origini di una identità nazionale. L'Italia fra l'antico e i "barbari" nella storiografia dell'Umanesimo e della Controriforma. In: TALLON, Alain (Org.) *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (France, Espagne, Italie)*. Editora: Casa de Velázquez. Madrid, 2007.

\_\_\_\_\_. As missões no Brasil vistas de Roma. In: AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos Alberto de M.R.; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello (Organizadores). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. Editora: Hucitec – Fapesp. São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Dar a alma: História de um infanticídio*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. O Missionário. In: VILLARI, Rosario (Org.). *O Homem Barroco*. Editora: Editorial Presença. Lisboa, 1995.

\_\_\_\_\_. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Editora: EDUSP. São Paulo, 2013.

PURPURA, Christian. *O olhar do longínquo: Sociedade, política e religião no horizonte geográfico de Giovanni Botero*. Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História Social, da USP, sob a orientação de Laura de Mello e Souza. São Paulo, 2012.

RAMINELLI, Ronald. Verbete. Henrique Dias. In: VAINFAS, Ronaldo (Direção). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Editora: Objetiva. Rio de Janeiro, 2000.

RAPOSO, Eva Rodrigues Ferreira Guilherme. Francisco Suárez: O ultimo medieval, primeiro moderno: A ideia exemplar. *CAURIENSIA*, Vol. V (2010). PP. 261-281.

REVEL, Jacques (Organizador). *Jogos de Escalas – A Experiência da Microanálise*. Editora: Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 1998.

REZENDE, Antonio Paulo. Freyre: as travessias de um diário e as expectativas da volta. In: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). *Escrita de Si. Escrita da História*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2004. P.76-91.

- RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos: Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII)*. Dissertação de Doutoramento em História da Época Moderna, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2009.
- RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil*. 1º parte Historiografia Colonial. Editora: Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1979.
- ROPS, Daniel. *A Igreja da Renascença e da Reforma. II – A Reforma Católica*. Editora: Quadrante. São Paulo, 1999.
- ROSA, Maria de Lurdes Rosa. Sagrado, devoções e religiosidade. In: MATTOSO, José. (Direção). SOUSA, Bernardo Vasconcelos E. (Coordenação). *História da Vida Privada em Portugal – A Idade Média*. Editora: Círculo de Leitores. Portugal, 2011. P.376-401.
- RUIZ, Rafael. Os espaços da ambiguidade: os poderes locais e a justiça na América Espanhola do século XVII. *Revista de História*. São Paulo, nº 163. Junho/Dezembro de 2010.
- SANTA MARIA, Frei Agostinho. *Santuário Mariano e História Milagrosa da Imagens de Nossa Senhora, 1723 (edição fac-simile)*. INEPAC, Rio de Janeiro, 2007.
- SANTOS, Bruna Rodrigues dos. *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas: a relação entre agricultura e mineração na construção da obra de João Antônio Andreoni (Século XVIII)*. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História, Área de Estado e Relações de Poder, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica, 2016.
- SANTOS, Cátia Sofia Remédios do. *Bibliografia portuguesa: 1701-1705. Tipógrafos e impressos no fundo da BNP: contributo para um catálogo*. Apresentado como relatório de Estágio, no Mestrado em Ciências da Documentação e Informação, especialidade de Biblioteconomia. Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2015.
- SANTOS, Marília Nogueira dos. *Escrevendo Cartas, Governando o Império: A correspondência de Antônio Luis Gonçalves da Câmara Coutinho no Governo Geral do Brasil (1691-1693)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFF, sob a orientação da professora Maria de Fátima Gouveia. Niterói, 2007. In: [http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-2007\\_SANTOS\\_Marilia\\_Nogueira\\_dos-S.pdf](http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-2007_SANTOS_Marilia_Nogueira_dos-S.pdf)
- SARAIVA, José Hermano. *História de Portugal*. Coleção: Biblioteca da História. Editora: Publicações Europa-América. Portugal, 2011.
- SCHAUB, Jean-Frédéric. Le sentiment national est-il une catégorie pertinente pour comprendre les adhésions et les conflits sous l'Ancien Régime ?. In: TALLON, Alain (Org.)

*Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (France, Espagne, Italie)*. Editora: Casa de Velázquez. Madrid, 2007.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2005.

SELLIER, Philippe. *Para conhecer a Bíblia: Um guia histórico e cultural*. Editora: Martins Fontes. São Paulo, 2011.

SESBOÛE, Bernard SJ (Direção). BOURGEOIS, Henri; TIHON, Paul (SJ). *História dos Dogmas. Tomo 3- Os Sinais da Salvação (Séculos XII-XX)*. Editora: Edições Loyola. São Paulo, 2013.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2009.

SOALHEIRO, Bruna. *As cartas jesuíticas e os usos da correspondência como fonte histórica: Prudentia, Iudicium, e Crítica documental*. In: VII Simpósio Nacional de História Cultural. História Cultural: Escritas, Circulação, Leituras e Recepções. USP. São Paulo, 2014.

SOMMERVOGEL, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Première Partie: Bibliographie*. Tome I. p: 1292 e 1293. E Tome VIII, p.1812. Edição que está na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, na seção de Obras Raras.

SONKAJÄRVI, Hanna. *Introduction*. In: SONKAJÄRVI, Hanna. *Qu'est-ce qu'un étranger? Frontières et identifications à Strasbourg (1681-1789)*. Editora: Press Universitaires de Strasbourg. Strasbourg, 2008.

SOUZA, Evergton Sales Souza. *A Construção de uma Cristandade Tridentina na América Portuguesa (Séculos XVI e XVII)*. In: PAIVA, José Pedro; BARBOSA, David Sampaio; GOUVEIA, António de Camões. (Coordenação). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Editora: Centro de Estudos de História Religiosa. Lisboa, 2014. P.174 – 196.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. *Virgem Imperial: Nossa Senhora e o Império marítimo português*. *Luso-Brazilian Review* 45:1. Universidade de Wisconsin, 2008.

\_\_\_\_\_. *Virgem Mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo*. *Tempo*, Rio de Janeiro, n° 11, pp.77-92.

SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização Séculos XVI-XVIII*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1993.

\_\_\_\_\_. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2009.

SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. *O Culto Mariano no Brasil Colonial. Caracterização tipológica das invocações (1500-1822)*. Actas do Congresso Internacional de História da Missiologia Portuguesa. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993.

SUIRE, Éric. *Vocabulaire historique du christianisme*. Editora: Armand Colin. Paris, 2004.

TALLON, Alain (Org.) *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (France, Espagne, Italie)*. Editora: Casa de Velázquez. Madrid, 2007.

TALLON, Alain Introduction. In: TALLON, Alain (Org.) *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (France, Espagne, Italie)*. Editora: Casa de Velázquez. Madrid, 2007.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Tese. Niterói, 2002.

\_\_\_\_\_. *Entre a cruz e a espada: Jesuítas e a América Portuguesa*. Dissertação. Niterói, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: Jesuíta do Rei*. Coleção: Perfis Brasileiros. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. Deus contra Palmares: Representações senhoriais e ideias jesuíticas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio – História dos Quilombos no Brasil*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 1996.

\_\_\_\_\_. *Ideologia e Escravidão: Os Letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial*. Editora: Vozes. Coleção: História Brasileira 8. Petrópolis, 1986.

\_\_\_\_\_. *Micro - História: Os Protagonistas Anônimos da História*. Editora: Campus. Rio de Janeiro, 1991.

\_\_\_\_\_. *Traição – Um jesuíta a serviço do Brasil Holandês processado pela Inquisição*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Editora: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2010.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Visconde de Porto Seguro, 1980 [1854-57]. *História Geral do Brasil*. 7<sup>o</sup> Edição. 5 vols. Editoras: Edusp/Itatiaia. São Paulo e Belo Horizonte.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental. Séc. VIII-XIII*. Coleção: Nova História. Editora: Editorial Estampa. Lisboa, 1995.

VELLOSO, Gustavo. *Ociosos e Sedicionários: Populações Indígenas e os tempos de trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

VENANCIO, Giselle Martins. Cartas de Lobato a Vianna: uma memória epistolar silenciada pela história. In: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). *Escrita de Si. Escrita da História*. Editora: FGV. Rio de Janeiro, 2004. P. 110-137.

VENTURI, P. Pietro Tacchi. *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*. Volume Secondo – Dalla nascita del fondatore ala solenne aprocazione dell'ordine (1491-1540). Roma, Civiltà Cattolica, 1922.

VILLALTA, Luis Carlos. O que se fala e o que se lê: Língua, instrução e leitura. In: NOVAIS, Fernando. A. (Direção). SOUZA, Laura de Mello E. *História da Vida Privada no Brasil – Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. Volume: 1. Editora: Companhia das Letras. São Paulo, 2007. P. 331-385.

ZERNER, Monique. Verbete: Heresia. In: GOFF, Jacques Le; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Volume I*. Editora: EDUSC. São Paulo, 2002.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. Da Farsa à Tragédia: A guerra de facções *que pôs fim as esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas do Brasil*. In: *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. Anais do Simpósio Nacional realizado por ocasião do Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus. 8 a 10 de Maio de 2014. Edições Loyola. São Paulo, 2014.

\_\_\_\_\_. Interpretações das Relações Entre *Cura Animarum* e *Potestas Indirecta* no Mundo Luso – Americano. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*. N. 27-1, 2009.

\_\_\_\_\_. *Linha de Fé – A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. Editora: Edusp. São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na Legislação Portuguesa: Separação e complementaridade entre pecado e delito. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Everton Sales. *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Editora: Unifesp. São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. Resenha do livro: *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. In: *Revista de História* 147 (2002), 227-234.

ZERON, Carlos Alberto de M.R.; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez; SOUZA, Marina de Mello (Organizadores). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. Editora: Hucitec – Fapesp. São Paulo, 2011.

ZERON, Carlos Alberto de Moura; RUIZ, Rafael. Interpretações de Francisco Suárez na Apologia pros Paulistis (1684). MEGIAMI, Ana Paula; ARGRANTI, Leila Mezan (Organizadoras). *O Império por Escrito: Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico, séculos: XVI-XIX*. Editora: Alameda. São Paulo, 2009.

ZERON, Carlos Alberto de Moura; RUIZ, Rafael. A força do costume, de acordo com a Apologia pro Paulistis (1684). In: ALMEIDA, Marta de; VERGARA, Moema de Rezende. *Ciência, história e historiografia*. Editora: Via Lettera. São Paulo, 2008.

ZERON, Carlos Alberto de Moura; VELLOSO, Gustavo. Economia cristã e religiosa política: o “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani. *História Unisinos*. Maio/Agosto de 2015.

## **VIII-ANEXOS**

### **LISTA DE ANEXOS**

**Anexo 1:** Cronologia do conflito no colégio de São Paulo, p. 194-197.

**Anexo 2:** Dados da 53ª expedição de missionários, p.198.

**Anexo 3:** Cronologia dos Gerais Superiores da Companhia de Jesus, p.199.

**Anexo 4:** Cronologia dos Provinciais, Vice-Provinciais e Visitadores Gerais do Brasil, p.200-201.

**Anexo 5:** Cronologia dos Reitores do Colégio da Bahia, p.202-203.

**Anexo 6:** Cronologia dos Reitores do Colégio de São Paulo, p.204.

**Anexo 7:** Cronologia dos Reitores do Colégio do Rio de Janeiro, p.205.

## ANEXO 1: CRONOLOGIA DO CONFLITO NO COLÉGIO DE SÃO PAULO<sup>425</sup>

1677	Em São Paulo já há relatos de conflitos entre colonos e jesuítas sobre os indígenas.
1679	Trégua entre paulistas e jesuítas acerca da querela indígena.
1º de Abril de 1680	Lei da Liberdade indígena (Agenciada por Antônio Vieira).
26 de Agosto de 1680	Carta Régia na qual eram entregues aos padres da Companhia de Jesus a administração temporal e espiritual dos indígenas.
26 de Março de 1682	Conflitos em São Paulo por causa da Carta Régia de 26 de Agosto de 1680. Nesse contexto, por causa dos conflitos, a Companhia de Jesus abandona a cidade de São Paulo, por proposta do Provincial baiano Antônio de Oliveira, mais dez consultores.
20 de Julho de 1682	É proposto por Antônio Oliveira, o documento: “As causas para os nossos largarem e abandonarem o Colégio de Santo Inácio ou Piratininga na Vila de São Paulo.”
28 de Março de 1682	O povo invade a Câmara de São Paulo, em resposta às cartas régias publicadas.
1684	<i>Apologia pro Paulistis</i> , provavelmente escrito por Jacob Rolland.
1684	Motim no do estanco no Maranhão (Revolta de Beckman).
2 de Novembro de 1684	A Câmara de São Paulo proíbe em edital público a venda de bens da Companhia

<sup>425</sup> Segundo dados do Padre Serafim Leite. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Obra Completa. Tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX e X. Obra em 4 Volumes. Publicada pela Lei de Incentivo a Cultura, do Ministério da Cultura. Sendo impressa pela Editora: Loyola. São Paulo, 2004. Tomo VI, p. 525-543.

	de Jesus. São escritas duas cartas, uma ao Reitor do Colégio Manuel Correia, e outra ao Provincial, Alexandre de Gusmão.
1685	É criado um movimento que era contrário às percepções do Padre Vieira, nascendo assim o início da facção contra Vieira. Vieira, em 1695, afirma que essa facção era formada por estrangeiros.
2 de Novembro de 1685	Em carta, é pedida “ <i>a paternidade</i> ” do Colégio de São Paulo aos inacianos.  E Alexandre de Gusmão resolve ir a São Paulo, examinar a situação do Colégio, sendo agora Provincial. Juntando-se ao Povo na Câmara, onde afirma “ <i>E parece que se os padres tentassem sair, eles próprios os obrigariam a ficar</i> ”. Não concordando com as afirmativas de Antônio Vieira sobre a questão indígena, defendendo a permanência dos padres em São Paulo.
Até 1688	A querela entre os inacianos fica estagnada. E neste ano assume como Provincial Diogo Machado. E Antônio Vieira é nomeado como Visitador. Renovando a exigência do estatuto de liberdade indígena.
1691	Vieira sai do Cargo de Visitador e sente a resistência de seus contrários.
14 de Janeiro de 1693	Antônio Luiz Gonçalves, Governador Geral do Brasil, manda ouvir os padres da Companhia sobre a questão indígena, em especial o Padre Antônio Vieira.
7 de Julho de 1693	Alexandre de Gusmão é nomeado como Vice Provincial.  Alexandre de Gusmão vai a São Paulo, e posteriormente tem que ir ao Sul. Ficando Jorge Benci encarregado de

	<p>tratar da questão indígena. (Benci é nesse contexto Secretário da Província).</p> <p>Benci e Gusmão começaram a tratar da questão dos paulistas, primeiramente com alguns moradores e depois com os magistrados (juizes e procuradores do povo).</p>
<p>27 de Janeiro de 1694</p>	<p>O acordo é aprovado pelo Provincial, após ser ratificado por Benci.</p> <p>É redigido as Dúvidas dos moradores de São Paulo, documento assinado por Antonil, Gusmão e pelos Oficiais da Câmara, intitulado: <i>“Dúvidas que se oferecem pelos moradores da vila de São Paulo a sua Majestade, e ao senhor Governador Geral do Estado, sobre o modo de guardar o ajustamento e a administração na matéria pertencente ao uso do gentio da terra, cuja resolução se espera”</i>.</p>
<p>30 de Maio de 1694</p>	<p>Gusmão escreve na sua volta à Bahia <i>“começando pelos índios, que devem ser o nosso principal cuidado, aquela controvérsia, que sempre foi nosso maior trabalho com os paulistas, que ficam no Sul do Brasil, acabou finalmente, não menos por autoridade real, do que pelos esforços dos Padres, enviados a São Paulo, com poderes bastantes para concluir e trabalhar muito com a ajuda de Deus em mover o ânimo dos moradores.”</i></p> <p>Gusmão escreve a <i>Annuae Litterae ex Brasilia</i>, cara que contém os capítulos da administração dos indígenas, aprovadas na Corte. Estes capítulos teriam sido escritos por Benci e originaram o documento: <i>Dúvida dos Moradores de São Paulo</i>.</p>

12 de Julho de 1694	Voto de Vieira.
24 de Julho de 1694/1695	Antônio Vieira responde em carta ao Duque de Cadaval, que não se conforma com a resolução da questão da administração dos indígenas, e afirma que nenhum desses jesuítas contrários à saída do Colégio de São Paulo são portugueses, e estes nunca viram um índio, e só ouviram o lado dos paulistas. (Falando de Benci e de Jacob Rolland).
26 de Janeiro e 19 de Fevereiro de 1696	São publicadas Cartas Régias normatizando as administrações, nelas ressoam o Voto de Vieira.
1701	Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo, escrito por Luigi Mamiani, e oferecido ao Padre Provincial Francisco de Matos para se propor e examinar na consulta da Província e para se apresentar ao Geral da Ordem.

**ANEXO 2: DADOS DA 53ª EXPEDIÇÃO DE MISSIONÁRIOS<sup>426</sup>**

<b>NOME</b>	<b>NACIONALIDADE</b>	<b>REGIÃO</b>
Pe. Antônio Vieira	Português	Lisboa
Pe. António Oliveira	Luso-Brasileiro	Bahia
Pe. João Antônio Andreoni	Italiano	Luca
Pe. Antônio Maria Bonucci	Italiano	Arezzo
Ir. Coad. Pedro António Natalini	Italiano	Roma
Ir. Est. Manuel Dias	Português	Formoselha
Ir. Est. João de Oliveira	Português	Azemeis
Ir. Est. Antônio de Matos	Português	Ponte de Lima
Ir. Est. José Bernardino	Português	Lisboa

---

<sup>426</sup> Segundo dados do Padre Serafim Leite. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Obra Completa. Tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX e X. Obra em 4 Volumes. Publicada pela Lei de Incentivo a Cultura, do Ministério da Cultura. Sendo impressa pela Editora: Loyola. São Paulo, 2004. Sabemos que Jorge Benci, veio nesta expedição. Entretanto, seu nome não aparece nessa listagem. E nem nenhuma outra presente na História da Companhia de Jesus no Brasil.

### ANEXO 3: CRONOLOGIA DOS GERAIS SUPERIORES DA COMPANHIA DE JESUS

Período de: 1655-1708 <sup>427</sup>

1646-1649	Vicenzo Carafa
1649-1651	Francesco Piccolomini
1652	Luigi Gottifredi
1652-1664	Goswin Nickel
1664-1681	Giovanni Paolo Oliva
1682-1686	Charles de Noyelle
1687-1705	Tirso Gonzáles
1706-1730	Michelangelo Tamburini

---

<sup>427</sup> Considerando o período de vida de Benci, e segundo dados do Padre Serafim Leite. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Obra Completa. Tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX e X. Obra em 4 Volumes. Publicada pela Lei de Incentivo a Cultura, do Ministério da Cultura. Sendo impressa pela Editora: Loyola. São Paulo, 2004.

## ANEXO 4: CRONOLOGIA DOS PROVINCIAIS, VICE-PROVINCIAIS E VISITADORES GERAIS DO BRASIL

**Período de: 1655-1708** <sup>428</sup>

Francisco Gonçalves*	1652-1655	Provincial
Simão de Vasconcelos*	1655-1658	Provincial
Baltasar de Siqueira*	1658-1662	Provincial
José da Costa*	1662-1665	Provincial
Jacinto de Magistris	1683	Visitador Geral
João de Paiva	1665-1666	Vice Provincial
Gaspar Álvares*	1666-1669	Provincial
Antão Gonçalves	1666-1668	Comissário
Francisco de Avelar*	1699-1672	Provincial
José da Costa (2º)*	1672-1675	Provincial
José de Seixas*	1675-1681	Provincial
Antonio de Oliveira*	1681-1684	Provincial
Alexandre de Gusmão*	1684-1688	Provincial
Antônio Vieira	1688-1691	Visitador Geral
Diogo Machado*	1688-1692	Provincial
Manuel Correia*	1692-1693	Provincial
Alexandre de Gusmão	1693-1694	Vice Provincial
Alexandre de Gusmão (2º)*	1694-1697	Provincial

<sup>428</sup> Considerando o período de vida de Benci, e segundo dados do Padre Serafim Leite. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Obra Completa. Tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX e X. Obra em 4 Volumes. Publicada pela Lei de Incentivo a Cultura, do Ministério da Cultura. Sendo impressa pela Editora: Loyola. São Paulo, 2004.

Francisco de Matos*	1697-1702	Provincial
João Pereira*	1702-1705	Provincial
João Antônio Andreoni*	1706-1709	Provincial

\*Provinciais com patente de Roma.

## ANEXO 5: CRONOLOGIA DOS REITORES DO COLÉGIO DA BAHIA

Período de: 1655-1708 <sup>429</sup>

1655	José da Costa	Também foi Vice Reitor e Provincial
1657	Sebastião Vaz	
1660	Francisco Ribeiro	
1662	Manuel da Costa	
1663	Luiz Nogueira	
1663	Jacinto de Carvalhais	
1665	João de Paiva	
1667	Francisco Avelar	Também foi Provincial.
1669	Anónio Forte	
1673	Jacinto Carvalhais (2º vez)	
1675	João Pereira	
1679	Cristóvão Colaço	
1683	Alexandre de Gusmão	Também foi Provincial.
1687	Diogo Ramada	Também foi Provincial.
1688	Cristóvão Colaço (2º vez)	
1692	Barnabé Soares	
1695	Francisco Sousa	
1698	João Antônio Andreoni	Também foi Provincial.

<sup>429</sup> Considerando o período de vida de Benci, e segundo dados do Padre Serafim Leite. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Obra Completa. Tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX e X. Obra em 4 Volumes. Publicada pela Lei de Incentivo a Cultura, do Ministério da Cultura. Sendo impressa pela Editora: Loyola. São Paulo, 2004.

1702	Francisco de Matos	Também foi Provincial.
1705	Estanislau Campos	Também foi Provincial.
1709	João Antônio Andreoni (2º vez)	Também foi Provincial.

## ANEXO 6: CRONOLOGIA DOS REITORES DO COLÉGIO DE SÃO PAULO

Período de: 1655-1708 <sup>430</sup>

1654	António Rodrigues
1657	Manuel Pedroso
1662	Francisco de Morais
1663	Lucas Pereira
1665	Francisco Ribeiro
1671	Lourenço Cardoso
1674	Lourenço Craveiro
1677	Francisco de Morais (2º vez)
1679	Domingos Dias
1683	Manuel Correia
1690	Francisco Frozão
1694	Manuel Pedroso
1698	Aleixo Moreira
1705	Amaro Rodrigues
1706	Antônio Rodrigues
1712	António de Matos

---

<sup>430</sup> Considerando o período de vida de Benci, e segundo dados do Padre Serafim Leite. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Obra Completa. Tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX e X. Obra em 4 Volumes. Publicada pela Lei de Incentivo a Cultura, do Ministério da Cultura. Sendo impressa pela Editora: Loyola. São Paulo, 2004.

## ANEXO 7: CRONOLOGIA DOS REITORES DO COLÉGIO DO RIO DE JANEIRO

Período de: 1655-1708 <sup>431</sup>

1655	Francisco Madeira
1659	Antônio Forti
1662	Francisco Madeira (2º vez)
1663	Francisco Avelar
1667	Manuel Ribeiro
1670	Simão de Vasconcelos (2º vez)
1677	Manuel André
1678	Jacinto de Carvalhais
1679	Barnabé Soares
1683	Jacobo Códeo
1685	Domingos Barbosa
1689	Mateus de Moura
1693	Francisco de Matos
1698	Baltasar Duarte
1701	Manuel Côrtes
1702	Estevão Gandolfi
1706	Felipe Coelho
1710	Francisco Souza

---

<sup>431</sup> Considerando o período de vida de Benci, e segundo dados do Padre Serafim Leite. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Obra Completa. Tomos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX e X. Obra em 4 Volumes. Publicada pela Lei de Incentivo a Cultura, do Ministério da Cultura. Sendo impressa pela Editora: Loyola. São Paulo, 2004.