



História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

de Moura Ribeiro Zeron, Carlos Alberto; Velloso, Gustavo
Economia cristã e religiosa política: o “Memorial sobre o governo temporal do colégio de
São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani
História Unisinos, vol. 19, núm. 2, mayo-agosto, 2015, pp. 120-137
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866786001>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Economia cristã e religiosa política: o “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani

Christian economy and religious politics: Luigi Vincenzo Mamiani’s “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”

Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron¹

zeron@usp.br

Gustavo Velloso²

gustavo.veloso@usp.br

Resumo: O artigo pretende lançar luz sobre uma fonte documental, pouco estudada pela historiografia, que reporta e analisa a situação dos indígenas que trabalhavam no colégio dos jesuítas em São Paulo: o “Memorial” escrito pelo Padre Luigi Vicenzo Mamiani, S.J., em visita àquele colégio por volta de 1700. Após situá-lo em seu particular contexto social, demográfico e intelectual, apresentamos resumida e criticamente sua matéria, explorando algumas aberturas analíticas possíveis. Destacamos existir no texto um uso particular de categorias de cunho temporal para caracterizar e intervir sobre as estruturas materiais da região paulista e, junto a isso, uma vinculação peculiar entre *economia, moral e religião*. A transcrição da fonte documental segue apenas, ao final do trabalho.

Palavras-chave: Colégio de São Paulo, trabalho indígena, religiosa política.

Abstract: The article aims to present an important documentary source that has received little attention of historiography and that reports on and analyses the situation of the Indians who worked at the Jesuit college of São Paulo: the “Memorial” written by Father Luigi Vincenzo Mamiani, S.J., during a visit to that college around 1700. After situating it in its particular (social, demographic and intellectual) context, we summarize and then analyse its content. We emphasize the use of time categories by Mamiani to characterize and intervene on the material structures of the São Paulo region and also a peculiar link between *economy, morality and religion*. The transcription of the source is attached at the end of this paper.

Keywords: College of São Paulo, indigenous labour, religious politics.

¹ Professor Titular de História da Universidade e São Paulo. Agradeço ao MCT/CNPq pela concessão da bolsa de produtividade em pesquisa que possibilitou a realização deste trabalho.

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. Conta com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) para o desenvolvimento de sua pesquisa.

PEACHUM para o público – Preciso inventar algo novo. Está ficando cada vez mais difícil, pois meu negócio é despertar a piedade dos homens (Brecht, 2004 [1928], p. 15).

Introdução

Em 1684, desembarcavam na Bahia os padres italianos João Ângelo Bonomi, nascido em Roma (1656), e Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere, natural de Pé-saro (1652)³. Ambos estavam destinados a trabalhar na missão maranhense. Porém, apenas o primeiro chegou a concretizá-lo, partindo para a região amazônica no ano de 1688. Instalado no Brasil, Mamiani passou a maior parte de seu tempo no sertão da Bahia entre os índios Quiriri, na Aldeia de Geru, onde edificou a Igreja de Nossa Senhora do Socorro⁴. Tendo aprendido a língua⁵, preparou para edição e fez publicar em Lisboa, no ano de 1688, o *Catecismo da doutrina Christã na língua brasílica da Nação Kiriri* e, em 1699, a *Arte de grammatica da língua brasílica da nação Kiriri*, deixados pelo Padre João de Barros (1639-1691)⁶.

Pouco se conhece sobre a data exata e as circunstâncias que levaram Mamiani a se tornar companheiro do Provincial Francisco de Matos (1697-1702)⁷ e deslocar-se para São Paulo de Piratininga na condição de visitador⁸. Sabe-se apenas que em 1700 sua transferência já havia ocorrido, por conta da existência de um texto de sua autoria que faz menção a este ano, em São Paulo, e que, além disso, foi anterior à sua volta para Lisboa, em 1701. Trata-se do

“Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo oferecido ao Padre Provincial Francisco de Matos para se propor e examinar na consulta da Província e para se apresentar ao N.R.P. Geral”.

O manuscrito encontra-se guardado no Archivum Romanum Societatis Iesu⁹. Não possuímos qualquer notícia de que ele tenha sido transscrito e publicado em algum lugar. Talvez por conta disso, seu conteúdo mereceu pouca atenção até agora por parte dos estudiosos da realidade colonial paulista¹⁰.

O problema demográfico em Piratininga: breve síntese

No momento da visita de Mamiani, a capitania de São Vicente abrigava algo entre 7 e 12 mil pessoas (entre brancos, negros, índios e mestiços) (Luna e Klein, 2006, p. 36), sendo que apenas a vila de São Paulo de Piratininga possuía 700 moradores (Marcílio, 2004, p. 253) distribuídos em 290 fogos (Sant’ana, 1953, p. 4). A quantidade total de índios aldeados (incluindo os de aldeamentos reais e eclesiásticos de toda a capitania) somava 1.224 (Petrone, 1995, p. 248)¹¹, sem contar, porém, os cerca de 300 índios situados então no colégio de São Paulo, segundo a estimativa do próprio Mamiani (1701, fl. 38v). Tais números resultavam de um crônico processo de esvaziamento demográfico dos aldeamentos reais, iniciado com a expulsão dos jesuítas da capitania, em 1640, e relacionado à intensificação das pressões sobre a

³ A família della Rovere tivera entre seus membros dois papas, Francesco della Rovere (Sisto IV, 1471-1484) e Giuliano della Rovere (Júlio II, 1503-1513), além de ter governado o Ducado de Urbino, de 1508 até a sua extinção em 1631, e o Ducado de Sora. É possível que Luigi Vincenzo Mamiani descendesse da mesma família, mas não conseguimos certificá-lo.

⁴ Segundo o padre Antônio Serafim Leite, “Voltando a Roma, o Padre Mamiani não a esqueceu. Alcançou para ela a Confraria do Socorro, e ele e os seus parentes, da maior nobreza romana, mandaram para a Igreja e missão do Geru, importantes donativos” (Leite, 1938-1950, vol. V, p. 326).

⁵ Conforme observa Rodolfo Garcia, “Quiriri, alterado em Cariri, é qualificativo tupi, que significa – calado, silencioso – e que indica, sem dúvida, uma característica etnográfica tanto mais notável quanto se sabe que os outros índios eram palavrões incoeríveis. Quiriri aplicar-se-ia mais propriamente às tribos da Baía; Cariri às tribos do norte” (Mamiani, 1941 [1698]). A conclusão de Garcia confirma-se no verbete Kyriri do *Dicionário de Tupi Antigo* de Eduardo Navarro: “(adj.) silencioso, quieto, calado, pensativo” (Navarro, 2013, p. 248). Em nota, Navarro informa que do termo deriva a palavra “quiriri” do português brasileiro, utilizada na região amazônica com o significado de “calada da noite” ou “silêncio noturno”.

⁶ Segundo Leite (1938-1950, vols. V e VIII, p. 326 e 351, respectivamente), João de Barros, “em 1659, vivia no Colégio de São Paulo, a aperfeiçoar o latim e a língua tupi-guarani. [...] a grande atividade de sua vida foram os índios Quiriris do sertão da Baía e Rio de S. Francisco, fundando uma após outra diversas aldeias de Quiriris, Oacases e Procases, cujas línguas aprendeu e reduziu à arte de gramática e de prosódia” (Leite, 1938-1950, vol. VIII, p. 88).

⁷ Lisboa, professor de filosofia e teologia, procurador em Lisboa por 18 anos, reitor dos colégios do Rio de Janeiro e da Bahia, provincial, mestre de noviços.

⁸ O conjunto de informações biográficas disponíveis sobre Mamiani é escasso. Tudo que possuímos são duas fontes breves e imprecisas: Leite (1938-1950, vol. VIII, p. 351) e Di Fiore (s.d.). Algumas hipóteses, todavia, serão desenvolvidas adiante.

⁹ Archivum Romanum Societatis Iesu (doravante ARSI). Fondo Gesuitico, Colleg., 1588, busta 203/12, fls. 36-41v.

¹⁰ O jesuíta Serafim Leite abordou rapidamente o “Memorial” de Mamiani em uma passagem de sua História da Companhia de Jesus no Brasil, apropriando-se das contas feitas pelo padre italiano sobre as rendas do colégio e detendo-se, porém, na proposta de exploração das minas com o objetivo de adquirir cabedal suficiente para a importação de negros africanos a substituírem os nativos nos serviços do colégio, com destaque para o fato de que a solução jamais obteve aplicação (Leite, 1938-1950, vol. VI, p. 349-352). Em contrapartida, John Manuel Monteiro citou o mesmo documento em dois momentos de seu livro *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994). Inicialmente, destacou uma corrente acusação aos jesuítas do colégio de São Paulo que, segundo Mamiani, praticariam os mesmos abusos que os moradores locais ao não remunerarem os índios que transportavam cargas durante as idas e vindas ao litoral santista (p. 125). Posteriormente, voltou ao mesmo tema, relatando como Mamiani acusou que os índios administrados eram explorados sob condições indiferenciadas dos cativos africanos tanto nas propriedades dos moradores do planalto quanto no colégio de São Paulo (p. 151-152). Em nenhuma das duas passagens, todavia, John Monteiro problematizou a solução proposta por Mamiani. Ao contrário, na segunda ocasião, conclui dizendo que o “desfecho” teria sido a lei régia de 1696 sobre o trabalho indígena, uma lei que, vale dizer, havia sido passada cinco anos antes. Esse foi, de fato, o desfecho das tensões relacionadas à administração dos índios, mas não do “Memorial” de Mamiani, cuja conclusão não é reportada pelo autor. De fato, ainda que Mamiani pudesse ter conhecimento das negociações conduzidas por João Antônio Andreoni e Jorge Benci com os moradores de São Paulo, as quais resultaram no acordo que está na origem da dita lei de 1696, nada indica que Mamiani tenha se envolvido nelas. Por fim, o debate entre os jesuítas e com a sociedade colonial sobre a administração dos índios (quem seria o responsável? quais as formas legítimas de extrair benefício do seu trabalho?) é descrito e discutido em: Zeron (2010, p. 155, 180 e 189).

¹¹ Não encontramos estimativas específicas para as propriedades jesuítas de São Paulo nessa época. Todavia, Serafim Leite estima em 15.450 a quantidade de pessoas residentes nas aldeias jesuítas de todo o Brasil (Leite, 1938-1950, vol. IV, p. 138-140).

força de trabalho nativa e à vulnerabilidade desta quando posta sob o controle dos seculares paulistas. Antes disso, o número total de indígenas aldeados gravitava em torno dos 15 mil¹², sendo 14 mil apenas nos aldeamentos reais¹³. Uma queda populacional drástica manteve-se até a década de 1660, seguida de estagnação relativa em baixos níveis até o século seguinte, possivelmente graças ao retorno dos padres em 1653 e ao acordo temporário destes com os moradores locais (Petrone, 1995, p. 247).

As informações demográficas sobre o período seguinte às resoluções de 1694 e 1696, quando o controle temporal sobre os ameríndios reduzidos nos aldeamentos foi transferido aos colonos, são por vezes bastante minuciosas¹⁴. Não é difícil perceber que as referidas resoluções, promulgadas no contexto da descoberta de metais preciosos, influenciaram na situação populacional decadente dos aldeamentos reais e das propriedades jesuítas na virada do XVII. Para o mesmo resultado confluiu, ainda, a ocorrência de ciclos epidêmicos no planalto durante toda a segunda metade do século: em 1654, uma epidemia de sarampo atingiu toda a capitania de São Vicente (Holanda, 1966, p. 71); o ciclo variólico que percorreu a América Portuguesa de 1662 a 1685 alcançou o planalto paulista entre 1665 e 1666 (Monteiro, 1994, p. 157); em 1668 e 1677, respectivamente, São Paulo foi tomada por outras pestes de sarampos (Holanda, 1966, p. 72); e, durante a década de 1690, novos surtos epidêmicos ocorreram, possivelmente relacionados à introdução recente de cativos africanos na região (Monteiro, 1994, p. 157).

Enquanto Mamiani visitava o colégio de São Paulo, portanto, os aldeamentos reais encontravam-se quase totalmente esvaziados pela ação combinada desses três fatores principais: demanda continuada pela força de trabalho dos índios, ciclos de doenças e descobrimentos de metais. De fato, a população indígena remanescente na capitania encontrava-se quase toda ela dispersa entre as casas dos moradores e as minas recém-descobertas.

O “Memorial” de Mamiani

Mamiani iniciou o seu “Memorial” com a argumentação de que as várias disposições até então tomadas

com o fito de regular o trabalho dos índios do colégio de São Paulo, matéria de “pecado mortal”, teriam servido “mais de remédio especulativo, do que prático” ao problema. Com isto, ele justificava a elaboração de uma nova proposta, o que exigiria, antes de mais nada, uma observação detida sobre a situação e o governo (o “meneio”) temporal daquele estabelecimento.

O jesuíta construiu suas considerações tomando como ponto de partida o exame daquilo que julgava ser o centro do problema da legitimidade ou não do emprego da força de trabalho nativa pelos padres: as fontes de renda do colégio. Estas provinham da produção agrícola, do comércio de panos de algodão e dos produtos manufaturados de ferraria, tecelagem, caldeiraria e curtidura. Nesse complexo produtivo bastante diversificado, praticamente todo o serviço era realizado pelos índios encontrados sob a administração dos padres:

Os Índios lavram a terra, roçam, plantam, limpam e colhem os frutos para o Colégio. Os Índios servem de oficiais na ferraria, caldeiraria, teares e curtume, exceto os cinco, ou seis oficiais escravos legítimos. As Índias fiam ordinariamente algodão, fora os que servem de cozinheiros, curraleiros, carapinas, pedreiros etc. (Mamiani, 1701, fl. 36).

Misturados com eles, havia alguns trabalhadores considerados “escravos legítimos”¹⁵ e, dessa forma, tanto os nativos livres administrados quanto os cativos eram empregados sob as mesmas condições: recebendo as mesmas obrigações, os mesmos castigos e as mesmas vestimentas; tendo as mesmas horas de trabalho e o mesmo tempo de descanso; alimentando-se dos mesmos víveres, que por conta própria produziam em suas parcelas aos sábados; recebendo, por fim, a mesma remuneração em farda, a saber, “sete varas de algodão para cada casal” (Mamiani, 1701, fl. 36).

Apoiado em autores como o jurista Juan de Solórzano Pereira e os jesuítas Diego de Avendaño e José de Acosta¹⁶, Mamiani qualificou a situação dos trabalhadores livres do colégio como ilícita, na medida em que o serviço a que estavam submetidos os índios administrados era “pessoal, quotidiano, coacto e involuntário, *in bonum privatum*” (Mamiani, 1701, fl. 36v).

¹² Entre 40 mil e 60 mil índios das reduções jesuítas do Guairá, por volta de 1628-1630, teriam sido capturados por paulistas e conduzidos ao planalto (Monteiro, 1994, p. 74; Arruda, 2011, p. 92; RIHGSP, 1898, vol. III, p. 34).

¹³ Distribuídos da seguinte maneira: de 1.200 a 1.500 no de Pinheiros, de 2.800 a 3.500 em São Miguel, de 4.000 a 5.000 em Barueri, de 3.200 a 4.000 em Guarulhos (Petrone, 1995, p. 242 e 244-245; Leite, 1938-1950, vol. VI, p. 239-240).

¹⁴ Por exemplo, o quinto volume do “Boletim do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo” traz transcrita e publicada parte da documentação guardada no Arquivo Público do Estado de São Paulo, em caixa intitulada “Aldeamentos de Índios”, pertencente ao fundo “Colônia”. Trata-se de um total de oito pastas nas quais encontramos uma série de cartas, requerimentos, certificados, recenseamentos, entre outros, e que correspondem ao período 1721-1810. A situação de decadência demográfica dos aldeamentos contemplados por tais fontes é facilmente verificada. Cf. Boletim do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (1945).

¹⁵ O jesuíta não especifica quem eram os “escravos legítimos”, apesar de sugerir sua preferência pelo emprego de escravos africanos. Contudo, é possível supor, com base na legislação vigente sobre o tema na América portuguesa, que também se referisse aos índios reduzidos por meio de resgate e guerra justa.

¹⁶ É interessante destacar que os três autores se distinguiram por suas posições ambíguas sobre a escravidão indígena, inclusive Acosta, que em certa medida a justificou, sob algumas condições (Acosta, 2006 [1590]).

O serviço se apresentava como *pessoal*, pois, estando os nativos legitimamente obrigados, a título de tributo, apenas ao sustento do pároco administrador com um companheiro, para o que alguns dias de trabalho bastavam, não poderiam ser empregados cotidianamente a fim de sustentar todo o colégio. Pelo contrário, de acordo com os regulamentos, deveriam ter meses e semanas nos quais estivessem livres do serviço alheio, podendo dispor desse tempo conforme suas próprias necessidades¹⁷.

Convocados *quotidianamente* pelos jesuítas, todas as manhãs, diz-nos Mamiani, os índios capazes de trabalho ocupavam-se geralmente até uma ou duas horas após o meio-dia, não poucas vezes durante o dia todo, e àqueles que não realizavam tais obrigações reservava-se o castigo e a repreensão.

Já o caráter *coacto e involuntário* do trabalho estaria patente por ser ele contrário ao desejo dos próprios índios, que repudiavam os serviços a que estavam obrigados. Tal aspecto apresentava-se fundamental, pois, ainda que todas as condições anteriores correspondessem aos escrúpulos necessários, o labor permaneceria ilícito, na medida em que era antagônico à *vontade* dos administrados¹⁸.

Só era permitido empregar os índios *involuntária e cotidianamente* para “obras públicas e necessárias, como fortalezas, trincheiras, templos etc.”, desde que fossem pagos os devidos salários (Mamiani, 1701, fl. 37). Além desses serviços, o único trabalho a que os indígenas estariam obrigados, como dissemos acima, seria o sustento de duas pessoas: o pároco administrador e um companheiro seu. Ao sustentar todo o colégio, “que tem nove ou dez sujeitos” (Mamiani, 1701, fl. 37v), os índios estariam trabalhando quatro vezes a mais que o necessário e *in bonum privatum*.

Esse tempo, essa quantidade de trabalho excedente, sendo *pessoal, quotidiano, coacto, involuntário e in bonum privatum*, se manteria ilícito ainda que por ele pagassem estipêndios aos nativos. Por um lado,

porque assim como fora injustiça e ilícito obrigar aos Portugueses com coação a servir a outrem com estipêndio somente de comer e vestir, do mesmo modo será injustiça, e ilícito obrigar os Índios ao mesmo serviço com o mesmo, ou diverso estipêndio (Mamiani, 1701, fl. 38).

Por outro lado, as ordens dos provinciais e visitadores da Companhia, como Pedro de Moura, José de Seixas e o próprio Francisco de Matos, em favor da justa paga pelo tempo de serviço não obrigatório¹⁹ continuavam sem aplicação concreta pela impossibilidade econômica de o serem. De fato, examinando o livro de contas do colégio, Mamiani constatou que, para o ano de 1700, as rendas montavam a 1.511\$000 réis e as despesas a 1.315\$260 réis²⁰, a maior parte disso resultando do emprego de índios administrados²¹. Mesmo considerando como justo o minguado salário de um vintém (20 réis) ao dia para cada índio, com os 300 índios capazes de trabalho servindo 20 dias ao mês (com a exclusão de sábados, domingos e dias santos) durante os 12 meses do ano, as despesas com os estipêndios totalizariam 1.400\$000 réis, aproximadamente o rendimento total do estabelecimento²². Assim, o jesuíta conclui afirmando a impossibilidade de se pagar o justo salário aos índios forros do colégio nessas condições, pois, caso isso fosse realizado, nada restaria para o sustento pessoal dos próprios padres.

O argumento sobre a insustentabilidade dessa situação desenvolve-se na consideração de Mamiani sobre o contexto regional no qual se inseria o colégio de São Paulo, nomeadamente as tensões entre moradores e jesuítas a respeito, justamente, do trabalho compulsório dos índios. Segundo Mamiani, as condições a que os religiosos submetiam seus nativos eram objeto de escândalo para os moradores do planalto paulista, já que os jesuítas, tradicionais denunciantes das más condições dos índios sob o controle dos colonos, os empregariam de maneira equivalente.

Apesar de reconhecer as diferenças entre as práticas dos dois grupos com relação aos índios livres, Mamiani admite, contudo, que estas se mostrariam pouco evidentes. Concedendo que muitos dos moradores “os têm situados nas suas fazendas, como nós” (Mamiani, 1701, fl. 39), parece-lhe compreensível que não atinassem para as diferenças entre o emprego de índios aldeados e dos retidos permanentemente em suas casas. Além disso, as cartas régias de 1696 já haviam concedido aos paulistas o direito de administração dos índios no serviço doméstico dos seculares, e muitos padres também os empregariam em suas moradias particulares, à maneira dos colonos.

¹⁷ A Carta Régia de 19 de fevereiro 1696 determinava, como condição para a administração secular dos índios aldeados, que “no temporal serão igualmente livres que os das ditas Aldéas, porque serão obrigados a ir trabalhar e servir a os ditos administradores no que lhes fôr necessário, dividindo-se este trabalho a semanas, de maneira que uma servirão e trabalharão no que lhes ordenarem os ditos administradores, e outra ficarão na dita Aldêa para trabalharem e servirem n'ella no que tambem lhes fôr necessário para a cultura de suas terras, e aproveitamento de suas famílias” (RIHGB, 1845, tomo VII, p. 398-403).

¹⁸ A vontade dos índios encontraria paralelo na vontade soberana dos próprios portugueses à época da União ibérica: “não têm maior título de vassalagem os índios do Brasil à Coroa de Portugal, do que tinham naquele tempo os Portugueses à Coroa de Castela (suposto que o título desta para a conquista fosse justo). Logo se o serviço pessoal quotidiano coacto dos Portugueses aos Castelhanos seria injusto e ilícito jure naturae, o é também o dos índios do Brasil” (Mamiani, 1701, fl. 36v).

¹⁹ Sobre as Ordens para o Governo da Província do Brasil reformadas e coordenadas (1701), de Francisco de Matos, ver considerações no item seguinte deste artigo.

²⁰ Este valor não considerava as despesas necessárias ao sustento dos índios, mas simplesmente dos padres e da Igreja (Mamiani, 1701, fl. 38).

²¹ Apesar 40\$000 réis seriam provenientes dos lucros advindos das atividades comerciais da Companhia no litoral, e 2\$000 do trabalho dos já mencionados “escravos legítimos”, terça parte da força de trabalho das oficinas (Mamiani, 1701, fl. 38).

²² A conta exata resultaria, na verdade, em 1.440\$000 réis, o que coincide com a conversão para réis dos 3 mil cruzados (1 cruzado = 480 réis) com que Mamiani simplifica o valor da despesa do colégio (Mamiani, 1701, fl. 38).

Sequer o zelo com a saúde corporal e espiritual da força de trabalho seria exclusividade dos jesuítas:

[...] o certo é que os nossos não fazem diferença alguma entre escravos e forros. Uns e outros estão aldeados do mesmo modo, uns e outros servem do mesmo modo, e no mesmo tempo, uns e outros têm a mesma farda cada ano; nem os forros têm diferente paga do que os cativos: a uns e outros se acode igualmente nas doenças, e necessidades assim espirituais como corporais. De que modo logo tiraremos o escrúpulo aos seculares, se disserem que tratamos os nossos Índios como cativos? E que não temos razão de os repreendermos, se eles fazem o mesmo? (Mamiani, 1701, fl. 39).

Três foram as vias possíveis de superação do problema imaginadas por Mamiani.

A primeira delas consistia em converter o colégio de São Paulo em residência habitada por apenas quatro pessoas que pudesse ser sustentadas pelos índios que estivessem sob a sua tutela – medida imediatamente descartada pelo autor, porque “parecerá violento, e será talvez encontrado assim do povo, como da razão do serviço de Deus” (Mamiani, 1701, fl. 39v).

A segunda residiria na conquista de esmola real suficiente para o sustento dos padres sem mais o trabalho de índios livres – algo que seria dificilmente alcançado em curto prazo.

A última, justificada e defendida pelo jesuítico, seria enviar os ditos índios à região das minas para que delas extraíssem ouro e, com isso, adquirissem cabedal suficiente para comprar escravos africanos e, assim, se livrassem do fardo do trabalho compulsório. Para isto solicitava ordem expressa do geral da Companhia (Mamiani, 1701, fl. 39v). Pois, segundo ele, a medida estaria amparada, em primeiro lugar, pela abundância de metais preciosos disponível em solo mineiro, não configurando matéria de ambição por ser capaz de enriquecer todos os homens que a quisessem explorar. Em segundo lugar, pela vontade expressa dos próprios ameríndios, interessados no descanso do trabalho contínuo a que vinham sendo submetidos. Então, melhor seria mandá-los de uma só vez às minas a fim de alcançarem tais objetivos do que mantê-los perpetuamente nas condições já descritas. Não fazê-lo resultaria, isso sim, em escândalo por parte de alguns seculares, que se revoltariam por não ver os próprios padres fazerem aquilo que propunham que os moradores realizassem. Esperar que fosse encontrada outra via para a aquisição de escravos africanos, cujos preços se encontravam inflacionados, retardaria desnecessariamente o sofrimento dos nativos. Finalmente, argumentou Mamiani,

Destas mesmas razões se segue também que é inútil esperar que algum morador de S. Paulo com ocasião de tanto ouro se move a deixar alguma coisa para fundação ou sustento do dito colégio, porque vendo os seculares que os Padres têm modo para acrescentar as suas rendas melhor do que eles, pelos muitos Índios que têm, mandando-os às minas, e não usam dele, naturalmente formam conceito que sem isso vivem com sobra de tudo, e que não necessitam de esmola. E ainda que algum conhecesse a sua necessidade, é natural não ter compaixão do necessário que se julga que pode remediar a sua necessidade facilmente, se quiser, em particular entre gente que não é capaz de penetrar os pontos da religiosa política (Mamiani, 1701, fls. 40-40v).

O empreendimento de despertar a piedade na consciência dos homens andava deveras difícil. Era preciso, pois, inventar algo novo? Ou “apenas” reformular a estrutura na qual se sustentava o colégio de São Paulo, abrindo mão do que fora a base de sua subsistência nos dois séculos precedentes? Caso as justificativas apresentadas não bastassem para o objetivo visado, Mamiani propunha que ao menos fosse permitido à Companhia vender os seus produtos a mais altos preços na região mineradora, o que tampouco configuraria matéria de ambição por ser prática corrente de religiosos na América e na Ásia. Fosse extraíndo ouro das minas, fosse lá vendendo a produção de suas propriedades, cumpria edificar uma economia jesuítica local sobre alicerces mercantis.

Mamiani e a controvérsia sobre a administração dos índios

Ao tratar o problema da força de trabalho de um ponto de vista *econômico*, entretanto revestido de um ar-cabouço *moral*, Mamiani antecipou em certos aspectos a formulação de outros dois jesuítas que pensaram o lugar da Companhia de Jesus no controle dos escravos após as resoluções presentes nas leis régias de 1696, que, como já foi dito acima, retiraram o controle dos aldeamentos reais das mãos dos jesuítas, entregando-os aos moradores: Jorge Benci e João Antônio Andreoni, os quais estiveram envolvidos diretamente na discussão política que fez cindir a Companhia em torno da questão do exercício do poder indireto sobre os índios dos aldeamentos reais de São Paulo (Zeron, 2011a, 2011b). A ciência de Mamiani sobre este debate, ainda na Bahia, pode certamente ser suposta, pois está claro que, à época de sua vinda ao Brasil, a disputa já havia adquirido dimensão considerável e era de conhecimento geral (Zeron, 2014). Mais ainda, o colégio

de São Paulo fora o epicentro das disputas que, desde a tentativa de promulgação da lei de liberdade dos índios de 1680, culminaram no ajustamento local que precedeu e conformou as leis de 1696.

Mamiani parece ter aceitado o recuo da participação dos jesuítas na gestão daquelas enormes reservas de mão de obra indígena que constituíam os aldeamentos reais. Além disso, é evidente, no “Memorial”, que ele subscreveu a transformação de suas próprias propriedades em empresas mercantis, orientando seus esforços na exploração mineral e na produção de gêneros comercializáveis com o emprego de “escravos legítimos”, preferencialmente de origem africana.

No entanto, ainda que Mamiani tenha se apropriado dos argumentos de Andreoni e Benci sobre a legitimidade da administração dos índios pelos moradores, utilizando-os em certas passagens do seu “Memorial” para combater a prática de seus pares missionários em São Paulo, existe uma diferença fundamental entre eles. Andreoni e Benci dirigiram-se aos moradores, agindo sobre a consciência dos administradores particulares para garantir a continuidade do regime escravista e da própria colonização, dentro dos preceitos daquilo que chamaram *economia cristã* (Lara, 1988, p. 51-52; Zeron, 2011a, p. 151-164). Já Mamiani, por meio do seu Memorial, dirigiu-se aos superiores da Companhia de Jesus.

Mesmo construindo uma exposição baseada no que acontecia fora do colégio, Mamiani centrou o seu argumento em soluções propriamente internas (ainda que pautada na experiência dos moradores seculares), que ele pretendia serem “práticas” e “eficazes” (contras as soluções empregadas até então, que ele desqualificou como meramente “especulativas”, como vimos). Incluindo o ponto de vista dos moradores no seu texto, ele apenas reforça o seu argumento em favor de uma solução interna; solução que concerne exclusivamente aos jesuítas e aos índios do colégio, os quais expressam uma vontade convergente, em favor da inserção do colégio na economia mineradora (seja pela busca direta de ouro, seja pela venda dos produtos do colégio naquela região).

Por outro lado, os posicionamentos de Mamiani e Andreoni sobre a economia mineira foram divergentes.

Enquanto Mamiani defendeu o engajamento dos padres na mineração, com o objetivo de intensificar a participação do colégio nos circuitos coloniais mercantis, Andreoni denunciou os efeitos nocivos que resultavam da economia extrativista para o conjunto da sociedade colonial. Em seu livro *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, impresso e publicado em 1711, Andreoni destacou os efeitos inflacionários, criminais e demográficos advindos da exploração aurífera, movida em especial pela cobiça dos seus agentes, desviando a atenção e os recursos das culturas de açúcar e tabaco, as “verdadeiras minas do Brasil e de Portugal” (Antonil, 2007, p. 284)²³.

A posição peculiar de Mamiani, em 1700, indica que ele não se alinhava nem às teses de Andreoni e Benci, que já haviam se manifestado sobre a administração dos índios por meio do “ajustamento”²⁴ de 1694 que serviu de base para as leis régias de 1696, nem tampouco às teses de Antônio Vieira, que reagira àquele “ajustamento” no seu *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios* (1694) (Vieira, 1951).

Seria o posicionamento diferenciado que o teria qualificado para realizar a visita? Afinal, o conflito com os moradores eclodiu internamente, na Província do Brasil, em duas juntas realizadas no colégio da Bahia, no mesmo ano em que ele ali chegou (1684): a primeira junta decidiu pelo abandono da missão e do colégio de São Paulo (hipótese novamente aventada, mas rejeitada no “Memorial” de Mamiani); a segunda decidiu por permanecer na capitania e negociar um acordo com os seus moradores. O conflito interno se desenvolveu amargamente, durante dez anos, na Bahia, opondo os partidários de Vieira e de Andreoni (Zeron, 2014). Mesmo atuando junto aos índios Quiriri, Mamiani pode e deve ter participado dessas discussões, em seus deslocamentos ao colégio.

O Provincial Francisco de Matos foi quem determinou a visita de seu companheiro, Mamiani, ao colégio de São Paulo. O motivo da visita pode estar ligado tanto ao fato de o provincial ter recebido ordens de dispersar os italianos do colégio da Bahia²⁵, após aquelas disputas internas, quanto para encontrar um meio de garantir o sustento do colégio, já que, apesar das proibições e recomendações de Vieira, quando fora visitador (1688-1691), os jesuítas

²³ As diferenças entre ambos também podem estar relacionadas aos diferentes enfoques e contextos que foram mobilizados pelos dois religiosos na escrita dos seus textos. Mamiani, na condição de padre visitador no colégio paulista em 1700, direcionou sua atenção exclusivamente à realidade paulista, num momento em que os ainda recentes descobrimentos atraíam fortemente os proprietários do planalto (e, junto deles, seus cabedais e mão de obra) com a promessa de enriquecimento rápido. Por sua vez, Andreoni construiu sua crítica à mineração num momento (algum tempo antes de 1711) em que a sociedade mineradora (e consequentemente suas contradições fundamentais) já se encontrava minimamente consolidada, e os conflitos na Guerra dos Emboabas já caminhavam na direção do seu desfecho, mais favorável aos comerciantes reinóis em detrimento dos exploradores residentes na própria América – algo que justificaria, para Andreoni, a revalorização e a ênfase nas atividades produtivas agrícolas que haviam envolvido os proprietários de escravos e capitais durante os dois primeiros séculos de colonização.

²⁴ Ver as “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 da administração na matéria pertencente ao uso do gentio da terra, cuja resolução se espera” (Leite, 1938-1950, vol. VI, p. 328-330). Às dúvidas, o rei respondeu diretamente a seu Governador Dom João de Alencastro: BNRJ (s.d., 39 documentos sobre vários assuntos: 1692-1765, Seção de manuscritos, II-30, 29, 7 n.10/7 e II-30, 29, 7 n.10/21).

²⁵ De fato, em Carta ao P. Geral, do Colégio do Rio de Janeiro, 14 de março de 1700 (Matos, 1700, ARSI, Bras. 4, fls. 70-71v), Francisco de Matos informa sobre assuntos gerais e em particular sobre os padres italianos, como o Geral pedia, e sobre a ordem do mesmo para dispersão deles do colégio da Bahia, se fosse preciso.

utilizaram continuadamente os índios dos aldeamentos reais nas suas fazendas e no colégio²⁶. Todavia, desde as leis de 1696 e da descoberta de metais no interior da capitania, os aldeamentos se encontravam quase totalmente esvaziados, conforme já tivemos oportunidade de verificar acima. Além disso, conforme relata o próprio Mamiani,

o Pe. Provincial Francisco de Matos ordenou em geral que se pagasse todo o trabalho aos Índios, a que não fossem obrigados; e em particular que se pagassem as idas e vindas com cargas a Santos, e de Santos para S. Paulo (Mamiani, 1701, fl. 37v).

Ou seja, a despeito do “ajustamento” costurado com os paulistas por Benci e Andreoni, a viabilidade econômica do colégio encontrava-se em sério risco. A opção da segunda junta por permanecer na capitania e negociar um acordo político com os paulistas não equacionara o problema do financiamento e sustento econômico do colégio. Ao contrário, desde então, a situação se agravara, com a descoberta das minas. Francisco de Matos parece ter enviado Mamiani para avaliar a situação do colégio com base nas instruções da visita geral de Vieira (Matos, 1701)²⁷, isto é, buscando uma solução interna, sem depender dos índios dos aldeamentos reais.

Aberturas interpretativas: economia, vontade e religiosa política

A ótica adotada por Mamiani para descrever a realidade socioeconômica do colégio dos jesuítas em São Paulo foi a de sua produção. Dela fazia parte uma divisão do trabalho que levava em conta o gênero e a idade, mas também a condição jurídica dos índios. O religioso trabalhou racionalmente o seu discurso, apresentando cálculos minuciosos sobre as rendas do colégio e concluindo deles a impossibilidade de haver um justo pagamento aos nativos. Mamiani também destacou que o *tempo* e os ritmos de *trabalho* exigidos dos índios, para o benefício de outrem, se relacionavam intimamente com o *rendimento* geral da propriedade jesuíta, algo que gerava contradições no seu suposto status de liberdade (Mamiani, 1701, fl. 37v).

Partindo de observações empíricas da realidade material do colégio de São Paulo (a estrutura produtiva de suas propriedades, os agentes responsáveis pela sua produção, os produtos dela resultantes, as condições de emprego da mão de obra e a divisão social do trabalho), o jesuíta quis comprovar por meio de cálculos numéricos a tese da inviabilidade *económica e moral* da utilização do serviço dos indígenas pelos padres, discorrendo pormenorizadamente sobre os seus rendimentos, confrontados com o tempo de trabalho socialmente necessário para alcançá-los.

Destacaremos adiante a ocorrência, no pensamento de Mamiani, de um vínculo singular entre as ideias de *economia e moral*, embora haja ligações e paralelos passíveis de serem feitos com escritos de autores antecedentes. Antes de o associarmos a estes autores, porém, cumpre verificar de perto quais foram as categorias empregadas por Mamiani para vincular *economia e moral*, e de que maneira cumpriram funções retóricas substantivas como categorias de análise e como instrumentos de persuasão e enredamento do discurso.

O primeiro termo a ser lembrado deve ser, evidentemente, *trabalho*. Consciente de que a manutenção do colégio de São Paulo necessitava de um número suficiente de indivíduos que o realizassem sob a orientação dos padres, Mamiani centralizou suas considerações, afinal de contas, em torno do *trabalho indígena*, que lhe causava problemas de consciência e que, por isso mesmo, deveria ser substituído pelo *trabalho* a ser realizado por outra população, a dos escravos africanos. Está claro que a problematização da necessidade do *trabalho indígena* em tal ou qual setor ou espaço específico da sociedade colonial não é inovação de Mamiani ou de sua época, mas estava presente desde os primeiros esforços de ocupação do território americano no século XVI²⁸.

Todavia, a relação entre o *trabalho* e uma segunda categoria importante do seu escrito, o *tempo*, já não se apresenta de maneira tão corriqueira assim. Mamiani referiu-se ao trabalho indígena, em diversos momentos de seu “Memorial”, a partir da sua relação com as durações nas quais eram empregadas as populações nativas pelos padres, durações essas incompatíveis com seu alegado status de homens livres. Além de serem suportadas com dificuldade pelos índios, as quantidades de horas, dias e meses nos quais eles se encontravam ocupados nos afazeres

²⁶ Ver as “Ordens para o Governo da Província do Brasil reformadas e coordenadas”, Bahia, 22 de agosto de 1701 (Matos, 1701, ARSI, Fondo Gesuitico, 721-I-1, documento 2). Mas, aqui, a letra é do padre Andreoni; cláusula e assinatura do padre Francisco de Matos. Neste documento é feita referência à visita de Vieira, que recomendara que os reitores e procuradores não se servissem dos indios das aldeias nas fazendas; a este documento segue, em Griffi (s.d., ARSI, Fondo Gesuitico, 721-I-3), um arrazoado do Pe. Vicente Griffi do que os doutores espanhóis julgavam e tinham escrito acerca do serviço pessoal dos índios. Cabe lembrar que Francisco de Matos fora Procurador da Província do Brasil em Lisboa, mas depois foi deposto dessa função pelo próprio Vieira.

²⁷ Antônio Vieira faz menção à “deposição do seu cargo do Padre Francisco de Matos”. Brasiliensis factionis et adversus Visitatorem coniurationis brevis noticia. Carta ao P. Tirso González, Bahia, 14 de julho de 1691 (Vieira, 1691, ARSI, Bras. 3(2), fl. 299). Todavia, não nos foi possível certificar de qual cargo Vieira o depôs, se do cargo de procurador em Lisboa, ou da reitoria de um dos colégios brasileiros que dirigiu, Rio de Janeiro ou Bahia.

²⁸ O exemplo mais evidente, e também mais recorrente na bibliografia, é o Regimento de Tomé de Souza, datado de 1548. Uma seleção de passagens foi publicada em Thomas (1982, p. 220).

do colégio superavam em muito o estritamente necessário para o sustento dos seus superiores, como vimos acima. Dessa forma, Mamiani fez com que o *tempo de trabalho* exigido dos indígenas entrasse no rol dos maus tratos a eles impostos pelos administradores do colégio (à maneira dos moradores seculares da capitania paulista), ocupando nele posição destacada, o que os igualaria aos que possuíam o título de “escravos legítimos”.

Veja-se que não se trata aqui (como, por exemplo, nos sermões de Vieira) de uma abordagem teológica do *tempo* de maneira a situar a humanidade na ordem escatológica cristã e assim determinar e/ou justificar papéis correspondentes a cada agente histórico nela envolvido. Trata-se fundamentalmente de uma abordagem prática e, talvez possamos assim dizer, instrumental do tempo, que o funcionaliza para defender uma prática social (no caso, *econômica*) no próprio mundo dos homens.

A medida pela qual tanto o *trabalho* em si quanto o *tempo de trabalho* no colégio de São Paulo foram avaliados pelo visitador foi a *renda*. Enquanto valor decorrente do trabalho humano, exercido no interior da unidade produtiva que configurava o colégio jesuítica, foi a *renda* que possibilitou a Mamiani demonstrar empiricamente a incompatibilidade entre, de um lado, o trabalho indígena e, de outro, a consciência e a justiça cristã (também essas qualificadas a partir de atributos materiais). A unidade entre as três categorias (*tempo, trabalho e renda*)²⁹, portanto, foi o meio pelo qual Mamiani requalificou a relação entre *economia* e *religião* no seu Memorial.

A argumentação de Mamiani, no “Memorial”, parece peculiar. Se, por um lado, vincular *economia* e *moral* não constitui uma inovação do seu pensamento, o raciocínio matemático que embasa suas soluções para a situação do colégio de São Paulo parece abandonar a relação tradicional entre esses dois termos, levando a *moral* para um segundo plano, mesmo que a mantenha como uma ética dentro da qual deveria se situar a *economia*.

Este ponto torna-se tão mais claro à medida que retomamos a passagem na qual Mamiani justifica por que a solução de se inserir o colégio na exploração mineradora não configuraria, na sua perspectiva, um caso de “deformidade de

ambição” (Mamiani, 1701, fl. 39v). Sua resposta ao problema foi que a quantidade de metais preciosos disponíveis para extração nas minas era imensa e de simples acesso, o bastante para enriquecer a todos que o quisessem, sem resultar no privilégio de alguém em detrimento de outros, causando emulação e inveja (Mamiani, 1701, fl. 39v). Ora, ao julgar uma matéria de pecado tendo como única condicionante a disponibilidade de riquezas envolvidas no assunto, o religioso construiu seu argumento de maneira a harmonizar *economia* e *religião* de um ponto de vista que, à sua maneira, privilegiava condições e elementos materiais sobre aspectos éticos, simbólicos e morais: imateriais, portanto.

À primeira vista, especialmente se tratando de um padre jesuíta, deveríamos ficar surpresos com suas conclusões. No entanto, ao buscarmos outros autores em cujas obras podemos verificar essa forma de relacionar os dois termos, *economia* e *religião*, encontramos, dentro da própria Companhia de Jesus, Giovanni Botero, que já dera especial relevo aos ensinamentos de teor financeiro e econômico quando dissertou sobre as funções distributivas e comutativas desempenhadas pelo Estado, com vistas ao bem comum³⁰.

Para Botero, cujo livro *Della Ragion di Stato* (1997 [1589]) pretendeu ser uma resposta a Maquiavel, bem e salvação públicos concerniam não apenas ao Príncipe, mas também aos seus súditos³¹. No bem público, distinguiam-se as esferas temporal (civil e política) e espiritual (a *religião*, que voltava, assim, a ter um lugar na política).

Note-se, todavia, que, para Botero, não é na *religião*, mas no aspecto civil e político do governo do Príncipe que se encontravam os principais trunfos para a conservação e aumento do Estado³². Concreta e especificamente, na *população* do seu reino e no *dinheiro* que ele podia acumular. Mas, para Botero, a riqueza acumulada destinava-se não ao aumento do poder do Príncipe, e sim para beneficiar a própria população, por meio da magnanimidade do governante. Dessa maneira, Botero pretendeu responder a Maquiavel: a política econômica por ele concebida reunificava a *moral* e a *política* na medida em que a virtude ética da magnanimidade (Aristóteles, 1973, III-VI) praticada pelo Príncipe reverteria na conservação e aumento do Estado.

²⁹ A relação entre as três categorias também está presente em um outro documento da mesma época, escrito por Luís Lopes de Carvalho, agente reinol e explorador de ferro em São Paulo, na década de 1690. Sobre as semelhanças da abordagem dos termos trabalho, tempo e renda em Carvalho e Mamiani, cf. Velloso (2014, p. 1357-1370).

³⁰ Especialmente nos livros VII e VIII de *Della Ragion di Stato* (Botero, 1997). Esta obra conheceu dez edições durante a vida de Botero, e quarenta e duas reimpressões no século XVII (Firpo, 1948, p. 460-461).

³¹ Esta era uma maneira de responder a Maquiavel, que escreveu: “é necessário a um príncipe, para se manter, que ele adquira a capacidade de não ser bom, e que faça ou não uso dela de acordo com a necessidade” (Maquiavel, 2010 [1532], cap. XV). Não há, contudo, desvio total da moralidade tradicional: no final do capítulo XVIII, Maquiavel diz que o Príncipe “não deve desviar-se do que é bom, se assim for possível, porém deve saber como praticar o mal, se isso se fizer necessário”. Conforme explica Robert Chisholm, “O objetivo do príncipe, coerente com o compromisso de Maquiavel com a ‘verdade efetiva da coisa’, é o estabelecimento de uma ordem estável em meio a um mundo de contingência e acaso. Tudo está subordinado à criação de uma ordem humana neste mundo. A subordinação de todas as outras considerações a esta última está na raiz da alegação de que Maquiavel deseja divorciar a política da moralidade. Mas essas alegações são equivocadas na medida em que insistem na natureza universal da moralidade apesar da insistência de Maquiavel de que o mundo não se submete a universais. Para Maquiavel, não há fundamento para julgamentos universais, há apenas uma resposta para a circunstância particular. Pode-se chegar até a dizer que ‘a ação estabelece o terreno da moralidade’. A ação humana é a única base para julgamentos normativos, e a ação política é a ação humana que cria a ordem dentro da qual tais julgamentos podem ser feitos” (Chisholm, 1998, p. 52-53).

³² “Stato”, entendido, no livro I, como “un domínio fermo sopra popoli”.

Para tanto, convinha aumentar sempre a população, tanto pelo que Botero denominava propagação (por meio da agricultura, “fundamento da propagação”, mas também das artes e ofícios, da educação e das colônias) como por meio da atração (a cooptação, a conquista, a aliança e a atribuição de cidadania) (Zeron, 2010, p. 180).

Mamiani pouco se distingue de Botero quanto a estas concepções e estes argumentos: a população indígena deve ser preservada e aumentada por meio da atração; o desenvolvimento econômico da colônia deve refluir em benefício da população, incluindo os mesmos índios, por meio da propagação. Contudo, vivendo um século mais tarde, Mamiani encontrava-se a cavalo entre o tempo de Botero, marcado pela Reforma católica, e outro tempo, governado por uma racionalidade econômica cada vez mais autônoma, que prescindia da moral e da religião.

Quando Mamiani afirma que a população da capitania de São Vicente “não é capaz de penetrar os pontos da religiosa política”, ele sugere que o vínculo entre as práticas socioeconômicas e os valores religiosos que deveriam governar o funcionamento do Estado e da comunidade política está rompido. De fato, no “Memorial”, Mamiani afirma que não espera *magnanimitade* (sob a forma de esmolas para o sustento do colégio) nem do rei, nem dos moradores de São Paulo. Esperar esmola real, diz Mamiani, “depende da vontade de Sua Majestade, e seus Ministros, e será difícilstoso de se alcançar tão cedo”. Porque seria difícilstoso, Mamiani não o diz. Mas, mesmo que ele levasse em consideração a crise em que Portugal vivia mergulhado, a frase, lacônica, não deixa de conter uma crítica velada à falta de magnanimitade do rei. Já os paulistas, que tinham “tanto ouro”, “é inútil esperar”, diz ele, porque condenam a forma de “meneio” do colégio pelos padres. Peca o rei, por falta de magnanimitade; pecam os paulistas, por falta de “compaixão”; mas, também pecam os padres, pela forma como governam o colégio de São Paulo. Na sua crítica, os únicos capazes de “penetrar os pontos da religiosa política” parecem ser ele próprio, de um lado, e, de outro, os índios. Mamiani e os índios criticam o “meneio” do colégio pelos padres. Mamiani critica de um ponto de vista moral; os índios, porque sentem a “injustiça” e a “opressão” de que são vítimas. Por isso,

eles nesta última visita propuseram ao P. Visitador que queriam ir às minas tirar ouro para o Colégio para que comprasse negros para seu serviço, e eles ficassem mais descansados do trabalho contínuo, para serem governados sem ele, como nas mais Aldeias do Brasil. Esta petição, naquela suposição, é justíssima: e ainda nos fazem muita mercê em se oferecer para isso, para que não tenhamos nisso escrúpulo, como no mais.

Isto é, do Príncipe aos índios, passando pelos moradores e pelo próprio Mamiani, parece haver um consenso de que a “religiosa política” já não era mais possível. Para além dela, impunha-se a racionalidade econômica. No que concerne ao Príncipe, o texto é lacônico, mas, possivelmente, Mamiani concederia que a crise econômica que se prolongou em Portugal e suas colônias durante todo o século XVII impedia Dom Pedro II de ser magnânimo. Quanto aos moradores, Mamiani entende que “naturalmente formam conceito que [os padres do colégio] [...] vivem com sobra de tudo, e que não necessitam de esmola”. Já os padres, sempre segundo Mamini, há muito tempo haviam optado por explorar os índios do colégio *in bonum privatum*. Diante deste quadro, Mamiani fez suas contas e propôs duas soluções: explorar as minas que “ofereceu agora Deus, com dar tanto ouro”, ou vender os frutos do colégio a maior preço, nas ditas minas. Os índios, por fim, que sentiam a “injustiça” e a “opressão”, “propuseram” eles mesmos, e se ofereceram para “ir às minas tirar ouro”.

Os remédios propostos por Mamiani já não visavam mais reunificar a *moral*, a *política* e a *economia* sob o signo da *magnanimitade* (conforme também propunha Botero). Naquele contexto, o remédio deveria ser “prático” e “eficaz”, para impedir um “pecado mortal contra a justiça, que se não pode tolerar, nem permitir”. Mamiani parece viver assim os últimos estertores de uma época, ainda que ele relute em aceitar que na nova era não havia mais lugar para a “religiosa política”.

Talvez por isso, voltando a Roma, Mamiani envolveu-se numa polêmica que poderia dar algum sentido a essas contradições, ou ao menos o ajudaria a conviver com a consciência desta passagem entre dois tempos. A polêmica concernia à defesa do Probabilismo, contra o Probabiliorismo defendido pelo Padre Geral Tirso González (1687-1705) e também por dois padres que atuaram no Brasil, Domingos Ramos e Antonio Maria Bonucci. Mamiani e Jorge Benci (Leite, 1938-1950, vol. VII, p. 178-180; vol. VIII, p. 96) publicaram em Roma dois tratados sobre o tema, ambos já depois da morte do P. Tirso González; Mamiani publicou o seu em 1706, intitulado *Concordia doctrinae probabilistarum cum doctrina probabilioristarum*.

O princípio básico do Probabilismo foi formulado pelo dominicano Bartolomé de Medina nos seguintes termos: “se uma opinião é provável, seja seguida, ainda que a oposta seja mais provável” (O’Neill e Domínguez, 2011, p. 3745).

Conforme o comentário de Philip Schmitz,

Quem se guia em seu proceder pelo conselho de outro não precisa submetê-lo a angustiantes verificações sem fim, para comprovar se esse conselho está em conformidade com a lei moral ou com as leis da Igreja

e do Estado que obrigam em consciência; inclusive se há argumentos mais sólidos contra que a favor de sua opinião, e portanto parece duvidosa, pode contudo seguir sua opinião que, aqui e agora lhe parece provável, inclusive se a contrária é mais provável (O’Neill e Domínguez, 2011, p. 3745).

Se cinco anos depois de Mamiani ter voltado a Roma já tinha publicado um alentado livro de mais de 500 páginas sobre o Probabilismo, podemos supor que essa questão já o inquietava no Brasil, e que ele pode inclusive tê-la estudado na biblioteca do colégio da Bahia. Podemos talvez mesmo supor que os temas do livre-arbítrio e da justificação já eram por ele estudados antes de vir ao Brasil, onde essa sua preocupação pode ter se conjugado à questão da salvação dos índios. Quando realizou sua visita ao colégio de São Paulo, o Probabilismo parece de fato se insinuar na sua qualificação da *vontade* e das *escolhas* dos índios, quem, afinal, “propuseram” e fizeram a “petição”. Se a solução proposta pelos índios e aceita por Mamiani era apenas provável do ponto de vista moral, nos termos do Probabilismo, era suficiente para justificá-la perante as leis divinas, e, pelas suas contas, “eficaz, e prático” do ponto de vista econômico.

Conclusão

O aparecimento, real ou ilusório, da economia como esfera separada das demais instâncias da vida social é uma especificidade da sociedade capitalista³³. Todavia, se nas demais sociedades a religião, a política e as relações de parentesco predominam sobre aquilo que pertence estritamente à economia, isso só ocorre pelo fato de que nessas sociedades é a religião, a política ou o parentesco que possibilitam o ordenamento racional dos seus membros e das relações sociais de produção necessárias para a sobrevivência individual e coletiva³⁴.

Desse ponto de vista, o “Memorial” de Mamiani pode ser situado justamente numa época de grandes reordenamentos: para ficarmos apenas no que tange diretamente ao conteúdo do texto, as mudanças da economia colonial com a descoberta das minas, e as da própria Companhia de Jesus, após as resoluções de 1696 sobre o controle dos aldeamentos reais. Como vimos, o jesuíta reajustou a relação entre os termos *moral* e *economia* em defesa de um novo ordenamento material dos agentes

envolvidos no colégio de São Paulo em crise. De fato, as relações sociais de produção ali capitaneadas pelos padres pareciam-lhe ultrapassadas. Primeiro, porque dependiam da exploração secular do trabalho indígena, vedada aos religiosos em 1696. Segundo, semelhantemente ao que se expressa na fala do empresário de mendigos na epígrafe deste artigo, os novos tempos inviabilizavam uma combinação entre os negócios e a piedade humana: cumpria-se submeter a moral ao objetivo mercantil.

A “religiosa política” mostrava-se inviável nas condições materiais observadas no colégio paulista, na capitania paulista e mesmo no contexto econômico crítico em que se encontrava o império português. Ora, o primeiro remédio (“que se tire o dito Colégio, e que se converta em casa, somente com quatro sujeitos, quantos se podem sustentar com os escravos que tem”) lhe parecia “violento, e será talvez encontrado assim do povo, como da razão do serviço de Deus”; o segundo (“que Sua Majestade assine côngrua para sustento dos Religiosos daquele Colégio”) dependia da magnanimidade que “será difícil de se alcançar tão cedo”; assim, parecia restar-lhe apenas a opção do terceiro remédio, “mais fácil, e mais praticável”, qual seja, “mandar buscar pelos mesmos Índios ouro às Minas para comprar negros”. Este remédio tinha como obstáculo, contudo, “uma ordem expressa do N.R.P. Geral” que, na distante Roma, não poderia compreender as contradições de uma missão religiosa numa sociedade colonial. “Porém neste caso, em que concorre por uma parte uma matéria escrupulosa e de pecado mortal [...] tem lugar o axioma vulgar: *saepe quod est illicitum necessitas facit licitum*”, isto é, “frequentemente a necessidade torna lícito o que é ilícito”. Dito de outro modo, se a “religiosa política” mostrava-se inviável nos novos tempos, em que a prática econômica dos homens se divorciara da magnanimidade, restava tornar lícito o ilícito a fim de atingir o objetivo principal, qual seja, viabilizar a existência do colégio (Mamiani, 1701, fl. 39v).

Todavia, por mais que essa escolha se justificasse e se legitimasse afinal sob o aspecto jurídico e mesmo da providência divina (“ofereceu agora Deus, com dar tanto ouro”), ela constitui uma negação da “religiosa política”. De fato, a análise que Mamiani desenvolve em seu “Memorial” não associa a situação jurídica dos índios do colégio de São Paulo à teologia moral, mas à economia, relacionando as rendas do colégio ao tempo de trabalho dos índios. É esse raciocínio que conduz

³³ Entre as várias obras que chegaram a conclusões parecidas, destacamos uma formulação particularmente elucidativa em: Godelier (2010 [1984], p. 103). Ver, igualmente, a refinada análise de Georg Lukács sobre a questão, cujas conclusões são relativamente próximas às que Godelier (por outras vias) alcançou décadas depois: Lukács (2003 [1923], p. 63-104).

³⁴ Dessa forma, a “predominância” do ideal não bastaria para derrubar a tese de Marx sobre a tendência das sociedades à “primazia” das relações materiais entre os homens. Essa tese acompanha as considerações de Godelier em toda a obra supracitada, mas pode ser localizada mais diretamente na segunda parte (“La part idéelle du réel”, capítulos 3 e 4). Clara e deliberadamente, o debate travado tem como alvo os trabalhos de Claude Lévi-Strauss e Karl Polanyi.

Mamiani a adotar aquelas medidas de caráter mercantil; um raciocínio que evidencia o seu engajamento no processo de separação da economia com relação às esferas imateriais da vida, especificamente a religião³⁵ (a qual, conforme apontamos, só intervém para legitimar e justificar *a posteriori* as propostas de estratégias propriamente mercantis para o colégio de São Paulo). Para isso, Mamiani certamente não precisa “inventar algo novo” – como Peachum, o personagem de Brecht –, mas o seu “Memorial” aponta, sim, uma inflexão histórica no âmbito da Companhia de Jesus, assumindo um pragmatismo que ela sempre condenara nas demais ordens religiosas atuantes no Brasil, bem como nos seus colonizadores e administradores. De fato, a partir do momento em que perderam o controle dos aldeamentos reais (1696), estava cada vez mais difícil “despertar a piedade dos homens”, fossem eles os conselheiros da corte real, os moradores da capitania ou os índios do colégio dos jesuítas de São Paulo.

Referências

- ARISTÓTELES. 1973. Ética a Nicômaco. In: *Os pensadores*. São Paulo, Abril, vol. IV, p. 245-436.
- ARRUDA, J.J.A. 2011. *História de São Paulo nos séculos XVI-XVII*. São Paulo, Imprensa Oficial/POIESIS, 155 p.
- BOTERO, G. 1997 [1589]. *Della Ragion di Stato*. Roma, Donzelli Editore, 277 p.
- BRECHT, B. 2004 [1928]. A ópera de três vinténs. In: *Teatro completo*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, vol. 3.
- CERTEAU, M. 1982. *A escrita da história*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 345 p.
- CHISHOLM, R. 1998. A ética feroz de Nicolau Maquiavel. In: C.G. QUIRINO; C. VOUGA; G.M. BRANDÃO (orgs.), *Clássicos do pensamento político*. São Paulo, Edusp, p. 51-76.
- DI FIORE, G. [s.d.]. Mamiani della Rovere, Luigi Vincenzo. Disponível em: <http://www.treccani.it/>. Acesso em: 28/01/2015.
- FIRPO, L. 1948. *Della region di Stato*. Torino, Unione Tipografico, 504 p.
- GODELIER, M. 2010 [1984]. *L'idéal et le matériel: Pensée, économies, sociétés*. Paris, Fayard, 348 p.
- HOLANDA, S.B. 1966. Movimentos da população em São Paulo no século XVIII. *IEB*, 1:55-111.
<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v0i1p55-111>
- LARA, S.H. 1988. *Campos de violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. São Paulo, Paz e Terra, 389 p.
- LEITE, A.S. 1938-1950. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa, Portugália, 10 vols.
- LUKÁCS, G. 2003 [1923]. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo, Martins Fontes, 598 p.
- LUNA, F.V.; KLEIN, H. 2006. *Evolução da sociedade e economia escravista de São Paulo, de 1750 a 1850*. São Paulo, Edusp, 279 p.
- MAQUIAVEL, N. 2010 [1532]. *O Príncipe*. Edição bilíngue. São Paulo, Hedra, 282 p.
- MARCÍLIO, M.L. 2004. A população paulista ao longo dos 450 anos da Cidade. In: P. PORTA (org.), *História da cidade de São Paulo: Vol. 1: A cidade colonial*. São Paulo, Paz e Terra, p. 244-269.
- MONTEIRO, J.M. 1994. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras, 300 p.
- NAVARRO, E. de A. 2013. *Dicionário de Tupi Antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo, Global, 624 p.
- O'NEILL, C.E., S.J.; DOMÍNGUEZ, J.M., S.J. 2001. *Diccionario Histórico da la Compañía de Jesús*. Roma/Madrid, Institutum Historicum/Universidad Pontificia Comillas.
- PETRONE, P. 1995. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo, EDUSP, 397 p.
- SANT'ANA, N. 1953. *Metrópole (Histórias da cidade de São Paulo, também chamada São Paulo de Piratininga e São Paulo do Campo em tempos de El Rei, o Cardeal Dom Henrique, da Dinastia de Avis)*. São Paulo, Departamento de Cultura, 3 vols.
- THOMAS, G. 1982. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. São Paulo, Edições Loyola, 254 p.
- VELLOSO, G. 2014. O tempo do trabalho em uma zona colonial periférica (São Paulo, século XVII). In: Semana de História Política, IX, Rio de Janeiro, 2014. *Anais...* UERJ, p. 1357-1370.
- ZERON, C. 2014. Da farsa à tragédia: a guerra de facções que pôs fim às esperanças de Antônio Vieira por um Quinto Império e transformou o modo de atuação dos jesuítas no Brasil. In: C. GALDEANO; L.M. ARTONI; S.M. AZEVEDO (orgs.), *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo, Loyola, p. 167-198.
- ZERON, C. 2010. *A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)*. São Paulo, SP. Tese de Livre-Docência. Universidade de São Paulo, 226 p.
- ZERON, C. 2011a. O governo dos escravos nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e na legislação portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito. In: E.S. SOUZA; B. FEITLER (orgs.), *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo, Ed. Unifesp, p. 323-354.
- ZERON, C. 2011b. Interprétations des rapports entre *cura animarum* et *potesas indirecta* dans le monde luso-américain. In: C. CASTELNAU-L'ESTOILE; M.-L. COPETE; A. MALDAVSKY; I. ZUPANOV (orgs.), *Missions d'évangélisation et circulations des savoirs, XVIe-XVIIIe siècles*. Madrid, Casa de Velázquez/ Paris, Centre d'Anthropologie Religieuse et Européenne (EHESS), p. 375-399.

Fontes primárias

- ACOSTA, J. 2006 [1590]. *Historia natural y moral de las Indias*. 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 491 p.
- ANTONIL, A.J. 2007 [1711]. *Cultura e opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. São Paulo, Edusp, 463 p.

³⁵ Michel de Certeau, inicialmente focado no contexto francês e logo considerando também o ambiente americano, constatou semelhante deslocamento dos tradicionais papéis desempenhados pela religião no século XVII, quando esta teria sofrido um processo de funcionalização civil, política e econômica. Transformada em “ética”, restava-lhe apenas o discurso e o culto (não mais a organização prática da vida humana), e a religião passaria a desempenhar a função de preparar os homens para uma vida social que já se encontrava afastada dos seus próprios termos (Certeau, 1982, p. IV).

- BOLETIM DO DEPARTAMENTO DO ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO. 1945. Tempo colonial. Aldeamentos indígenas. Vol. V. Maço 2, 1721-1804. São Paulo, Tipografia do Globo.
- BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO (BNRJ). [s.d.]. Carta do Rei ao Governador Dom João De Alencastro. 39 documentos sobre vários assuntos: 1692-1765. Seção de manuscritos. II-30,29, 7 n.10, documento 7 e II-30,29, 7 n.10, documento 21.
- GRIFFI, V. [s.d.]. Resumpta de lo que muchos doctores españoles juzgan, y an escrito acerca del servicio personal de los Indios. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Fondo Gesuitico, 721-I-3.
- MAMIANI, L.V. 1941 [1698]. *Catecismo Kiriri*. Edição fac-similar. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 236 p.
- MAMIANI, L.V. 1701 [1652-1730]. Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo oferecido ao Padre Provincial Francisco de Matos para se propor e examinar na consulta da Província e para se apresentar ao N.R.P. Geral. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Fondo Gesuitico, Colleg., 1588, busta 203/12, fl.36-41v.
- MATOS, F. 1700. Carta ao P. Geral, do Colégio do Rio de Janeiro, 14 de março de 1700. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Bras. 4, fl. 70-71v.
- MATOS, F. 1701. Ordens para o Governo da Província do Brasil reformadas e coordenadas. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Fondo Gesuitico, 721-I-1, documento 2.
- REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO (RIHGB). 1845, tomo VII.
- REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE SÃO PAULO (RIHGSP). 1898, vol. III.
- VIEIRA, A. 1691. Carta ao P. Tirso González. Bahia, 14 de julho de 1691. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). Bras. 3(2), fls. 296-299.
- VIEIRA, A. 1951. Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios. In: A. VIEIRA, *Obras escollidas*. Lisboa, Livraria Sá da Costa, vol. 5, p. 340-358.

Submetido: 26/02/2015

Aceito: 07/04/2015

Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron
Universidade de São Paulo
Av. Professor Lineu Prestes, 338
Cidade Universitária, Butantã
05508-000, São Paulo, SP, Brasil

Gustavo Velloso
Universidade de São Paulo
Av. Professor Lineu Prestes, 338
Cidade Universitária, Butantã
05508-000, São Paulo, SP, Brasil

Apêndice 1

LUIGI VICENZO MAMIANI DELLA ROVERE (1652-1730).
Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo oferecido ao Padre Provincial Francisco de Matos para se propor e examinar na consulta da Província e para se apresentar ao N.R.P. Geral (1701*).

Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo oferecido ao Padre Provincial Francisco de Matos para se propor e examinar na consulta da Província e para se apresentar ao N.R.P. Geral

O governo, e estado temporal do Coll. de S. Paulo sempre ofereceu matéria de escrúpulos pelo serviço de Índios, no qual se funda a renda e sustentação daquele Colégio, assim aos nossos que pro tempore assistem nele, como aos Provinciais e Visitadores, como se pode ver nos livros das visitas, aonde para satisfazerem a estes escrúpulos, deixaram várias coisas ordenadas sobre o dito serviço dos Índios. Porém, se havemos de falar a verdade, considerando bem esse ponto, estas ordens servem mais de remédio especulativo, do que prático, como pretendo mostrar neste papel; e por isso a matéria necessita de novo exame, e de novo remédio mais eficaz, e prático. Mas para discorrer com acerto no presente caso, é necessário primeiro entendermos bem o meneio deste Colégio no temporal.

A renda pois dele consiste em lavouras e frutos da terra, em pano de algodão, e em rendimentos que se tiram de umas oficinas de ferreiros, caldeireiros, tecelões e curtidores; o mais granjeado com suor e trabalho dos Índios da nossa administração, assistentes em cinco aldeias, a saber de Carapicuíba, e agora Tapicirica, Mboy, Capela, Sítio e Paraíba. Os Índios lavram a terra, roçam, plantam, limpam e colhem os frutos para o Colégio. Os Índios servem de oficiais na ferraria, caldeiraria, teares e curtume, exceto uns cinco, ou seis oficiais escravos legítimos. As Índias fiam ordinariamente algodão, fora os que servem de cozinheiros, curraleiros, carapinas, pedreiros, etc. O modo, com que se pratica este serviço, é o seguinte. O Padre ou Irmão, que corre com as Fazendas, ajunta pela manhã todos os dias, exceto os sábados, domingos, e dias santos, os Índios capazes de trabalho, e os oficiais vão trabalhar nas suas oficinas, e os outros vão para o mato, ou para a roça, ou para outro serviço do Colégio em que se ocupam os oficiais todo o dia, e os outros até uma hora, ou duas depois do meio dia, e muitas vezes todo o dia, e as Índias têm a sua tarefa de algodão para fiar e dar todos os dias; e os que faltam a esse serviço, ou se castigam, ou se repreendem, e finalmente não estão na liberdade deles o faltar a este serviço quotidiano. E do mesmo modo, nem mais nem menos, trabalham uns escravos legítimos, que possui o Colégio; e vivem misturados com os mesmos Índios; de maneira que todos, assim forros, como cativos, têm as mesmas horas de trabalho, o mesmo tempo de descanso, os mesmos castigos, a mesma obrigação, e a mesma farda para vestir. Sustentam-se

todos com os mantimentos, que eles plantam a parte no sábado, e nos dias santos, nem mais nem menos, como os escravos. A farda, que a título de pagamento se dá aos Índios forros, é a mesma, que a título de obrigação se costuma dar também aos escravos, assim do dito Colégio, como dos outros; a saber sete varas de pano de algodão para cada casal. [36/36v]

Esta é a narração verdadeira do estado temporal e rendimentos do Colégio de S. Paulo sobre que assenta a seguinte resolução, a saber: que este modo de meneio do Colégio de S. Paulo, do qual se sustenta, e tira as suas rendas, é ilícito jure naturali, e é matéria de pecado mortal contra a justiça, que se não pode tolerar, nem permitir ullo modo salva consciencia. Prova-se com este único e eficaz argumento: o serviço pessoal quotidiano, coacto, e involuntário, in bonum privatum é ilícito jure naturae: atqui o serviço dos Índios do Colégio de S. Paulo, com que logra as suas rendas é serviço pessoal quotidiano, coacto, e involuntário, in bonum privatum: logo é ilícito jure naturae.

A maior proposição com todas as circunstâncias nela referidas é comum entre os Autores, que tratam desta matéria, e particularmente é defendida por Solorzano 10:2, de jure Indiarum toto lib. 1, praeisque cap. 1, por Avendaño 10:1 Thesauri Ind. tit. 5, cap. 13, pelo Bispo de Chiapa in suo tract. 30 propos. propos. (sic) 28 et seq., pelo Pe. Joseph a Costa lib. 2 de Procuranda Ind. salu. cap. 17 e por muitos outros citados por eles. A razão fundamental disso é a que traz Avendaño loc. cit.: porque servitium personale ad voluntatem eorum, qui eam sibi licere existimant facultatem, sive quia commendatariis, que é o mesmo que administradores, sive aliis titulis ratione quorum aliquem erga Indos exercent dominatum, et aut cogunt servire semper invitos libertatis titulo conservato, aut certis diebus tenuissimi victus stipendio, ut possint diebus aliis suo commodo laborare, quodam est serviendi genus coactum: non potest autem quispiam servitutem in rebus constituere, nisi qui dominus earam est, ut constat ex Institut. de servitutibus lib. 2 tit. 3 § 4 etiamsi servitute dominium absolutum non amittatur. Quomodo ergo libero homini servitus imponi valeat, qui nullum praeter Deum, dominum recognoscit?

Confirma-se a mesma maior proposição com uma paridade semelhante à de que rezam [?] os Autores nesta matéria; e o Solorzano a trata como referimos mais abaixo. Digo pois assim: Quando Castela conquistou a Portugal, e se fez Senhora dele (suponhamos que fosse com justo título) era injusta, ilícita e pecado mortal obrigar os Castelhanos aos Portugueses sujeitos à Coroa de Castela ao serviço pessoal quotidiano coacto, ainda que o Castelhano fosse o Governador deles, Administrador ou Pároco, nem havia poder na terra que pudesse dar tal autoridade aos Castelhanos. Atqui não têm maior título de vassalagem os Índios do Brasil à Coroa de Portugal, do que tinham naquele tempo os Portugueses à Coroa de Castela (suposto que o título desta para a conquista fosse justo). Logo se o serviço pessoal quotidiano coacto dos

Portugueses aos Castelhanos seria injusto e ilícito jure naturae, o é também o dos Índios do Brasil.

Provada assim a maior do nosso argumento, não necessita de prova a menor, porque consta aos nossos, que moram em S. Paulo, e é sobre uma questão de fato [?], pois da narração sincera do modo de governar os Índios do Colégio de S. Paulo, que no princípio relatamos, consta que o serviço dos Índios é pessoal, é quotidiano, a saber, de todos os dias, exceto os sábados, domingos e dias santos, como de qualquer escravo. E finalmente é coacto, e involuntário, pois consta que os Índios não servem deste modo - [36v-37] do por própria vontade, antes repugnam a este serviço, e pedem claramente alforria, como eles mesmos dizem, oferecendo-se a buscar ouro nas minas para que o Colégio compre negros e eles fiquem livres, como referirei em seu lugar, e além disso são castigados, ou repreendidos se faltam a este serviço quotidiano, que basta para mostrar o dito serviço coacto. Logo a consequência é legítima e irrefragável.

Mas para entender melhor a nossa resolução, e não tomar erro nela, convém ponderar todas as palavras com que explicamos aquela proposição maior do nosso argumento. Digo pois em primeiro lugar que o serviço ilícito é o serviço quotidiano, porque ainda que alguns tenham por lícito o serviço pessoal coacto dos Índios, ou a título de Administradores ou Párocos, por serem obrigados os Índios a pagar ou alguns tributos, ou a côngrua sustentação de seu pároco, e se não têm com que pagar isso podem ser obrigados a pagar com o serviço pessoal, como prova o Pe. Joseph a Costa cit. cap. 17 pag. 342. E de fato a título desta obrigação 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 párocos, 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, como parece aprova o Solorzano lib. I cap. 4. Contudo não será lícito o dito serviço se for quotidiano, porque uma das muitas condições que requer o Solorzano para a justiça do serviço dos Índios nestas distribuições, e aprova o Avendaño loc. cit. é que não seja quotidiano, mas per menses, vel hebdomadas. De maneira que os Índios tenham também seus meses, e semanas, nos quais fiquem livres de todo o serviço ulneo, et sui pirus para fazer o que quiserem, como se pode ver no mesmo Solorzano cap. 1 n. 2 e Avendaño tum loc. cit. tum cap. 14 § 2 n° 129, e sempre tudo isso se há de entender com estipêndio, ou salário conveniente, e justo. E ainda assim nesta opinião os mesmos Autores têm grandes dificuldades, e escrúpulos, ainda que admitam como provável, como se pode ver apud ipsis locis citatis.

Digo em 2º lugar que o serviço pessoal dos Índios ilícito, é o coacto, ou involuntário, porque o voluntário, ainda

que quotidiano e in bonum privatam, e ainda que seja cum exigua mercede, não é ilícito porque é axioma notório, que scienti et volenti non sit injuria. Digo finalmente que um tal serviço é ilícito, se for in bonum privatum, porque para as obras públicas e necessárias, como fortalezas, trincheiras, templos, etc. se podem obrigar a serviço quotidiano, sempre com o devido salário não somente dos Índios, mas também dos Europeus, como diz Avendaño, loc. cit. n° 128, porém para o serviço dos privados absolutamente é ilícito obrigar os Índios na forma referida, iuxta Avendaño, eod cap. § 3 n° 134 et Solorzano, lib. 1 cap. 2, exceto o título de pagar com o serviço o que devem, expa. tributo, ou para cons. [?], suposto que o valor do serviço não exceda à dívida, aonde parece ter lugar aquele axioma qui non habet in sie luat in corpore.

Contra tudo o dito poderá alguém replicar, que a toda esta injustiça do serviço pessoal - [37-37v] al dos Índios, ainda que quotidiano e involuntário deram remédio bastante os Provinciais e Visitadores, ordenando nas suas visitas do Colégio de S. Paulo que se pagasse o serviço dos Índios, como forros. Assim, o Pe. Pero de Moura Visitador Geral declarou que um vestido de pano de algodão é muito pouco pelo que se lhes deve do seu trabalho. Assim o Pe. Joseph de Seixas Provincial a título desse trabalho, que muito escrúpulo lhe causa, mandou dar duas fardas cada como em lugar de uma. Assim finalmente o Pe. Provincial Francisco de Matos ordenou em geral que se pagasse todo o trabalho aos Índios, a que não fossem obrigados; e em particular que se pagassem as idas e vindas com cargas a Santos, e de Santos para S. Paulo.

Antes que responda a esta instância, convém entender primeiro quais são os serviços a que são obrigados os Índios do Colégio de S. Paulo, e quais a que não são obrigados, para saber os que comprehende esta ordem do Provincial. O serviço pois a que unicamente são obrigados, não vejo que possa ser outro, senão o que corresponde à côngrua sustentação do seu Pároco e Administrador com um companheiro, como nas outras Aldeias do Brasil, e o permitem os autores supracitados. Logo todo o serviço excedente a esta obrigação se deve pagar; atqui trabalhando eles para o sustento de todo o Colégio, que tem nove ou dez sujeitos, e assim excedendo este número quatro vezes o número de dois sujeitos assistentes com os Índios, e somente necessários para eles, aos quais são obrigados, o serviço bastante para o sustento de todo o Colégio excede quatro vezes o número de obrigação. Logo ex vi desta ordem derradeira se devem pagar aos Índios do Colégio de S. Paulo as quatro partes do serviço das cinco que fazem ao dito Colégio.

Agora respondo à sobredita instância, e digo que as ditas ordens não tiram o escrúpulo nem a injustiça do serviço pessoal dos Índios do Colégio de S. Paulo, nem livram de pecado mortal os que o permitem. Primeiro porque o serviço pessoal quotidiano coacto, ainda que seja com estipêndio, e salário é ilícito, como prova difusamente o Solorzano lib. 1 cap. 4, num. 4 et seq. referindo muitos autores e leis imperiais nesta matéria,

e em especial in rubro et nigro, Ne quis liber invitum actum Reipublicae esercente cogatus, lib. 11 ubi leg. 1 in habetur: si vi proponis decreto ordinis ad libertatem ductiis es non libere te invitum actum Reipublicae administrare, curator Reipublicae non ignorat; praesertim cum servi huiusmodi officia administrare debeat. E depois de trazer outras leis sobre este caso conclui com uma paridade muito a propósito: *Cum in Hispania nostra, et multo magis in his Indiarum Provinciis Hispani nostrorum Regum vassali ratione duntaxat jurisdictonis eus subsunt, et in reliquis omnino liberi sint, atque ita ad nullum servitum, vel famulitum personale inviti compelli soleant, etiam quovis salario sibi oblato (notem-se bem estas palavras) ut quotidiana praxis ostendit, idem pari ratione in Indis observandum, et practicandum videtur, qui eisdem Hispanis vassalis aequiparantur.*

Com a mesma paridade se satisfaz também à dúvida de quem quer defender que o sustento e vestido somente é justo estipêndio do serviço dos Índios, porque também em Portugal muitos servem a particulares sem outra paga, senão do sustento, e vestido, porque a disparidade é manifesta, sendo esses de Portugal voluntários, e de sua livre vontade se oferecem ao serviço com este salário, e consequenter reputantur condonare re- [37v-38] liquam justae mercedis. E pelo contrário os Índios são coactos a este serviço com este salário, antes a paridade faz por eles: porque assim como fora injustiça e ilícito obrigar aos Portugueses com coação a servir a outrem com estipêndio somente de comer e vestir, do mesmo modo será injustiça, e ilícito obrigar os Índios ao mesmo serviço com o mesmo, ou diverso estipêndio.

Respondo em segundo lugar à mesma instância tirada das ordens dos Provinciais e Visitadores de se pagarem os Índios do Colégio de S. Paulo, que dado, e não concedo que fosse lícito o serviço pessoal dos Índios, quotidiano, coacto com condição de estipêndio justo e conveniente, essa condição não se guarda, nem se guardou, nem se pode guardar no Colégio de S. Paulo; logo essas ordens dos Provinciais e Visitadores, como de nenhum efeito e impossíveis moralmente a se guardar não tiram o escrúpulo de pecado mortal no dito serviço dos Índios.

Que se não guardou até agora essa condição do justo estipêndio, facilmente constará como provamos que se não pode guardar, que é a segunda parte da nossa proposição. O certo é que nunca se deu mais do que um vestido ou uma farda de algodão, contra as ordens do Pe. Pedro de Moura, e do Pe. José de Seixas, e que se não pagou o trabalho dos Índios, a que não são obrigados, que consiste nas quatro partes das cinco do seu serviço, como dissemos acima, conforme a ordem do Pe. Francisco de Matos, porque não podia ser, como logo veremos.

Passemos pois a provar a impossibilidade de pagar o justo estipêndio aos Índios do Colégio de S. Paulo, suposto que juntamente haja de sustentar os sujeitos que tem; e para isso é necessário vermos os rendimentos e gastos daquele Colégio. Tomando pois contas na visita deste ano de 1700 achei por recibo

foi de um conto e quinhentos e onze mil réis, 1511\$000, e a despesa, um conto e trezentos e quinze mil, duzentos e sessenta réis, 1315\$260. De maneira que se gastaram para sustento do Colégio mais de três mil cruzados, além da farinha, legumes, etc. que se comeram no Colégio e não se lançam na conta geral; a maior parte disso tirado do trabalho e suor dos Índios. Digo a maior parte porque sem o trabalho dos Índios, o que tira o Colégio livre de todo escrúpulo, são quarenta mil réis cada ano pelo porto de Cubatão, que se arrenda por isso. E de dois mil cruzados, que pouco mais ou menos se tiram das oficinas dos ferreiros, caldeireiros, teares e curtume, em que trabalham dezesseis ou dezoito obreiros, se deve tirar a parte que cabe ao trabalho de cinco obreiros e oficiais escravos misturados com os forros. Sendo pois os oficiais escravos a terça parte somente de todos os oficiais e obreiros, somente a terça parte deste lucro se deve reputar líquido do Colégio sem obrigação alguma ao serviço dos Índios. E assim por essas contas o rendimento do Colégio de S. Paulo livre de todos os escrúpulos de serviço de Índios vem a ser de trezentos mil réis pouco mais ou menos, sendo-lhe necessário para a despesa mais de três mil cruzados, somente para os sujeitos dele, para a Igreja, sem entrar despesa alguma para os Índios.

Isto suposto, vejamos também qual deve ser o estipêndio justo que merece o serviço destes Índios, para daí provarmos a impossibilidade moral desta condição no Colégio de S. Paulo. Tratam desta matéria Avendaño tit. 1 cap. 14 § 2 e Solorzano lib. 1 cap. 5 num. 75 et seq. e quem lê estes Autores entenderá quão escrupuloso é esse ponto do qual poucos fazem escrúpulo. Mas como para provar a minha asserção hei de supor um estipêndio muito limitado, e muito menor do que requerem estes Autores, não relato as condições do estipêndio [38-38v] justo que se podem ver apud illos. Pois se eu provar que é impossível moralmente pagar aos ditos Índios um salário limitado, e menor do que ensinam os Autores, fica a fortiori provado que o justo estipêndio é impossível in presentibus circunstantiis. Somente para tirar da imaginação de quem cuida que é bastante salário a um Índio, que trabalha todo ano, o sustento e vestido de algodão que se lhe dá, porei aqui as palavras com que o Pe. Joseph da Costa exagera esta injustiça lib. 3 de Procuranda Indorum Salute, cap. 17, par. 341. Falando dos mesmos Índios, *Ne mihi igitur obsoletum à te cibum porrectum commemores, ne vestem annuam, aut agellis portiunculam illius usibus relictam referas; adest justus arbiter Deus qui se etiam testem pro paupere et quidem velocem pollicetur. Tigres quaenam estimatio justa sit, ut singulus omnis tibi eximatur.* E bem quadra a *cibus absoletus* aos Índios de S. Paulo, pois o sustento que lhe dá o Colégio de S. Paulo, quando o dá, que é quando eles o não têm nas suas lojas, é somente de feijão e farinha de milho torrado, casta de alimento de que se compadece o Avendaño loc. cit. *Quod scintus loquimur, et quod vidimus tastamur.* Concluo com o mesmo.

Suponhamos, pois, que o justo estipêndio de um Índio que serve ao Colégio de S. Paulo seja de um vinténi cada dia,

cuja limitação duvido muito que seja admitida pelos ditos Autores, como se pode coligir do que dizem nesta matéria, para não falar nada dos oficiais de ferreiro, caldeireiro, pedreiro, etc. para os quais um vintém est longe infra infimum stipendium. Mas demos que este seja o justo para todos, compensando-se o trabalho maior de um com o menor dos outros; et quidem para as quatro partes das cinco do trabalho, a que não são obrigados; pois computando todas as cinco, seriam vinte e cinco réis, que vem a ser quase o mesmo. Havemos de supor mais que trabalham quotidianamente para o Colégio de S. Paulo trezentos Índios entre machos e fêmeas capazes de trabalho, tirando os meninos, velhos, e incapazes: e ainda creio, que serão mais, computando todas as cinco fazendas, que tem: os machos com a enxada, e machado, e outros serviços, e as fêmeas com o fuso, e também outros serviços. Deste modo o salário montará para cada dia seis mil réis, que tanto importa um vintém a cada um de trezentos Índios, e para cada mês, dando somente vinte dias de trabalho, com tirar os sábados, domingos, e dias santos, monta a cento, e vinte mil réis; e para cada ano de doze meses, monta um conto, e quatrocentos mil réis, que vem a ser exatamente a quantia do rendimento, que costuma ter o Colégio de S. Paulo cada ano, conforme o livro das contas. E assim pagando o justo estipêndio aos Índios, nada fica para o sustento do Colégio. Logo é impossível moralmente no estado presente sustentar o Colégio de S. Paulo, e pagar aos Índios o serviço a que não são obrigados com justo salário.

De tudo isto se tira, que o modo, com que se sustenta o Colégio de S. Paulo por via do serviço dos Índios na forma referida, e in bonum privatum, ainda que seja com estipêndio, é ilícita, primo ex se, por ser quotidiano, e involuntário saindo ratione mercedes, quae de praesentia est infra infimum gradum; e é impossível moralmente no estado presente stante sustentatio ne sufficienti Colegiū, assinar um justo e competente salário. Logo (e é a conclusão peremptória) não se pode licitamente tolerar, e permitir tal forma de Colégio; e pecarão gravemente todos os Superiores, que o permitirem, seclusa ignorantia invencibili, sem que lhes valha a desculpa de terem ordenado que se paguem [38v-39] os Índios, uma vez que entendem, que a paga competente, e justa, é dificultosa, e moralmente impossível, salva sustentatione Colegiū: e que ainda com estipêndio justo é ilícito o serviço pessoal, quotidiano, coacto, e involuntário dos Índios in bonum privatum, como provei neste papel.

A todas estas razões intrínsecas se ajunta outra extrínseca de grande peso, e vem a ser o escândalo que recebem disso os seculares de S. Paulo, em uma matéria tão escrupulosa naquela terra, na qual os Padres da Companhia são mal quistos por condenarem o serviço dos Índios, tidos, e havidos como cativos. Dizem pois que eles não se servem dos Índios, senão como os Padres da Companhia. Nós, dizem eles, os temos por forros, como os Padres da Companhia, e damos-lhes o sustento, e o vestido para seu estipêndio, como os Padres da Companhia.

Bem sei que há muita diferença entre os nossos Índios e os Índios dos seculares: porém não é esta tão patente, e manifesta, que se possa facilmente desenganar. A primeira é que nós os temos aldeados, que é uma espécie de liberdade; e eles em suas casas. A segunda é que nós temos o título de Administradores, e eles não; pois nem el Rei lhes pode dar a dita administração livremente, tendo-os em casa como cativos. A terceira, que lhes acudimos nas necessidades, assim espirituais, como Párocos, como nas corporais nas doenças, como Pais. Porém nenhuma destas diferenças é bastante a tirar este escândalo; porque em quanto à primeira, não conhecem a diferença, que há entre Índios aldeados e Índios retidos perpetuamente em casa. Além de que muitos dos seculares os têm situados nas suas fazendas, como nós. Em quanto à segunda, cuidam eles de ter a mesma administração, depois que Sua Majestade lha ofereceu, imaginando que se lhe concede do modo que possuem os Índios retidos, como cativos, em casa para o serviço doméstico; e ainda sobre isso podemos dizer, que também os Padres da Companhia se servem de alguns deles quotidianamente em casa em vários serviços domésticos como eles. Em quanto à terceira, os mesmos seculares têm o mesmo cuidado dos doentes, como nós; e talvez com maior empenho, e interesse, pois morrendo um Índio, perdem um escravo, e por isso fazem o possível para que não morra. Tem muitos deles lhes ensinam a doutrina todos os dias, como me consta, e senão são Párocos deles, ao menos podem dizer, que contribuem para a côngrua do Pároco comum dos Índios, e Brancos. Com que para homens que não penetram estas diferenças serve sempre de escândalo o exemplo dos Padres, com que se servem dos Índios, nem mais nem menos, como os Seculares; e ainda mal que se defendem com isto. Ao menos o certo é que os nossos não fazem diferença alguma entre escravos e forros. Uns e outros estão aldeados do mesmo modo, uns e outros servem do mesmo modo, e no mesmo tempo, uns e outros têm a mesma farda cada ano; nem os forros têm diferente paga do que os cativos: a uns e outros se acode igualmente nas doenças, e necessidades assim espirituais como corporais. De que modo logo tiraremos o escrúpulo aos seculares, se disserem que tratamos os nossos Índios como cativos? E que não temos razão de os repreendermos, se eles fazem o mesmo. [39-39v]

Concluído o ponto especulativo desta matéria, fica agora para se examinar o ponto prático, de como se há de remediar esta desordem; e não se me oferecem senão três meios. O primeiro é que se tire o dito Colégio, e que se converta em casa, somente com quatro sujeitos, quantos se podem sustentar com os escravos que tem. O segundo é que Sua Majestade assine côngrua para sustento para sustento (sic) dos Religiosos daquele Colégio. O terceiro finalmente é valeremo-nos do mesmo conselho que damos aos homens de S. Paulo para lhes tirar o serviço atual dos Índios que possuem; representado já a Portugal como único meio para tirar o cativeiro dos Índios nas Vilas de S. Paulo; a saber: mandar buscar pelos mesmos Índios ouro às Minas para comprar negros, e nesta forma escusar o

serviço dos Índios. O primeiro meio parecerá violento, e será talvez encontrado assim do povo, como da razão do serviço de Deus. O segundo depende da vontade de Sua Majestade, e seus Ministros, e será dificultoso de se alcançar tão cedo. O terceiro era mais fácil, e mais praticável, se não encontrara uma ordem expressa do N. R. P. Geral. Porém neste caso, em que concorre por uma parte uma matéria escrupulosa e de pecado mortal, e por outra uma ordem honesta sime prudente, mas cujus oppositum non est ex se malum, em suposição que não haja outro remédio, tem lugar o axioma vulgar: saepe quod est illicitum necessitas facit licitum: especialmente podendo-se pedir licença ao N.R.P. Geral pelas razões seguintes.

Primo, porque as minas de S. Paulo, na forma que hoje se acham, não têm aquela deformidade de ambição, que pode haver em outras, e talvez se imagina, ou se pintou em Roma: a qual ambição parece o único motivo dessa proibição pelo crédito da Companhia. Porque nestas minas não é necessário desentranhar montes, e fazer grandes preparações, e gastos, como nas minas de Belta; sendo estas de lavagem, com o ouro quase à flor da terra, como exposto a todo o mundo, sem outro trabalho, que de poucas enxadadas até três ou quatro palmos; de sorte que dois Índios em um mês podem tirar uma arroba de ouro, como de fato tem sucedido a muitos homens; e não há dúvida que a facilidade de adquirir sem grandes gastos e molestia diminui o título de ambição. Item os ribeiros aonde se tira o ouro são tantos que para todos há, e a todos cabe a sua dita, sem ficar alguém excluído ou pobre, ou rico; e com irem muitos, ainda fica muita terra para dar: circunstância que também diminui muito o título de ambição, pois o lucro de uns não tira o lucro aos outros, com que se possam queixar, dando Deus abundantemente para todos. E com terem ido lá às minas mais de doze mil almas, dizem que se não esgotarão tão cedo, por serem muito dilatados e multiplicados esses ribeiros do ouro. E os que vêm de lá para voltarem, convidam muitos outros a irem sem dificuldade, sinal manifesto que não é matéria de ambição, a qual sempre traz consigo a emulação e a inveja.

Secundo, porque esta licença de poderem ir os nossos Índios de S. Paulo para as minas, parece de justiça, em suposição que se não remediasse de [39v-40] outro modo a sua opressão no serviço do Colégio, pois eles nesta última visita propuseram ao P. Visitador que queriam ir às minas tirar ouro para o Colégio para que comprasse negros para seu serviço, e eles ficassem mais descansados do trabalho contínuo, para serem governados sem ele, como nas mais Aldeias do Brasil. Esta petição, naquela suposição, é justíssima: e ainda nos fazem muita mercê em se oferecer para isso, para que não tenhamos nisso escrúpulo, como no mais. Daí se segue que é obrigação nossa sub gravi livrá-los totalmente do serviço por este meio, pois o oferecem, se não ocorre outro, com que igual e tão prontamente possam com efeito ficar livres do dito trabalho.

Tertio, porque tão longe está que o mandarmos os Índios para as Minas a este fim seja de escândalo, e de descrédito

à Companhia, que antes o proibir isso parece causa de escândalo a alguns seculares. Prova-se porque de fato estranhando-me uns essa nossa proibição, me fizeram esta pergunta, que coisa é melhor, ocupar sempre os Índios com a enxada e machado na mão, e as Índias fiando sempre algodão, ou mandá-los por uma vez às minas para tirar ouro, e comprar com ele negros em lugar deles. Outro me disse: os Padres da Companhia dizem que o único remédio para tirar o cativeiro dos Índios aos moradores de S. Paulo, o ofereceu agora Deus, com dar tanto ouro, para que com ele compremos negros, e escusemos os Índios, e eles que assim nos pregam não usam deste remédio, fazendo conta de servir-se perpetuamente dos Índios. Por certo que não parece tão fácil a solução a estas dúvidas, que possa satisfazer a estes homens, em suposição que continuemos no mesmo serviço dos Índios.

Nem se rebate a força do argumento com dizer que por outra via poderá o Colégio comprar negros. Primeiro, porque pouco sobeja das rendas dele para este emprego, como consta do livro das contas. Secundo, porque isto é dilatar o alívio dos Índios, servindo-se entretanto deles com o mesmo encargo, não se podendo tão brevemente comprar negros bastantes; sendo que em um ano com o ouro se podem comprar muitos. Tertio, porque o preço dos negros neste tempo é excessivo de cento e quarenta, e cento e cinquenta mil réis cada um, sendo que dantes não passava de cinquenta ou sessenta mil réis: e sendo aquele preço tolerável para quem tira ouro, pelo muito lucro que tira, é intolerável e impraticável para quem não tem essa agência. E o mesmo se pode dizer de todas as outras fazendas e mantimentos que por causa das minas subiram de preço em S. Paulo; e por isso aumentando-se a despesa do Colégio de S. Paulo, não se aumenta a renda, como se aumenta para aqueles que tiram ouro.

Destas mesmas razões se segue também que é inútil esperar que algum morador de S. Paulo com ocasião de tanto ouro se move a deixar alguma coisa para fundação ou sustento do dito colégio, porque vendo os seculares que os Padres têm modo para acrescentar as suas rendas melhor do que eles, pelos muitos Índios que têm, mandando-os às minas, e não usam dele, naturalmente formam conceito que sem isso vivem com sobra de tudo, e que não necessitam de esmola. E ainda que algum conhecesse a sua necessidade, é natural não ter compaixão do necessi- [40-40v] tado que se julga que pode remediar a sua necessidade facilmente, se quiser, em particular entre gente que não é capaz de penetrar os pontos da religiosa política.

Mas quando estas razões não bastem para coonestar essa licença para os nossos Índios irem às minas a tirar ouro, como se oferecem, para benefício do Colégio e para o próprio alívio, ao menos parece que são suficientes para alçar a proibição de que os frutos do dito Colégio não se possam mandar vender às minas, aonde se pagam melhor, para com este lucro maior comprar negros, e escusar o serviço dos Índios. Porque se não há deformidade nem proibição de se venderem os ditos frutos a troca de ouro em S. Paulo e em outras partes, que especial

deformidade pode ter o vender os ditos frutos por ouro nas minas? O certo é que não desacredita a Companhia, nem é notada de ambição em vender os açúcares, a courama, as madeiras e outros frutos do Brasil em Portugal, por lá valerem mais estes gêneros; nem foi notado de ambição algum dia o Reitor de S. Paulo por mandar vender o seu pano de algodão no Rio de Janeiro e na Bahia, por valerem mais nestes lugares. Logo, nem poderá ser notado de ambição se mandar vender os próprios frutos às minas por ouro, que agora é a moeda corrente em todas as vilas de S. Paulo.

Mas para acertar melhor neste ponto, houvéramos de saber o que praticam os nossos Padres das Índias de Castela e da Índia Oriental nesta matéria, para seguirmos o seu exemplo: pois parece, conforme alguns afirmam, que não têm proibição semelhante: e na verdade a muita presta âmbar, almíscar, e outras drogas preciosas que os Procuradores mandam para a Europa por conta das suas Províncias, faz provável que grangeiam estes gêneros com os próprios frutos, et quidem nos lugares aonde estes são mais baratos, que costuma ser aonde nascem e se tirão, e os frutos têm maior preço pela falta deles, pois se forem em outros lugares, não mandariam tanta cópia

destes gêneros, custando mais, nem é boa economia vender barato e comprar caro. Com que parece que esse medo da nota de ambição que se tem na venda dos próprios frutos nas minas mais é imaginado e prudentemente excogitado para maior crédito da Companhia, do que fundado na realidade, pois de fato há estranhado de pessoas graves e amigos da Companhia.

Todas estas razões e a matéria deste papel me parece muito importante para se examinar e se propor, se assim parecer aos Consultores da Província e ao N. R. P. Geral, pois se trata de remédio a uma matéria de pecado grave, e o fim de todo este discurso é livrar-nos de um grande escrúpulo, que vai anexo ao modo com que se sustenta o Colégio de S. Paulo. Este é o meu parecer, salvo melhor judicio.

Luis Mamiani visitando o Colégio de S. Paulo.

[41v:] Brasilia an. 1701. Ex mandato R. P. N. Generalis ad PP. Revisores ut videant anin° hoc supplici libello de regimine Indorum in coll° D. Pauli contineatur aliquid contra iustitiam?

Notas: (i) (*) O texto cita 1700, à fl. 38. (ii) Transcrição de Carlos Zeron. Transcrição não paleográfica. Preservam-se, contudo, as passagens sublinhadas e anota-se a numeração das folhas, conforme o manuscrito conservado no ARSI, Fondo Gesuitico, Colleg, 1588, busta 203/12, 36-41v.