

*Controvérsias sobre a pobreza:
franciscanos e jesuítas e as estratégias de financiamento
das missões no Brasil colonial*

*Controversies on poverty:
Franciscans and Jesuits and the missions financing
strategies in colonial Brazil*

Luiz Fernando Conde Sangenis

*“Bem mostra a experiência o espírito de Deus, que o movia,
porque ainda que os Colégios da Bahia e do Rio de Janeiro têm fundação de El-Rei,
contudo era impossível sustentarem-se com ela, se não foram as terras e vacas,
que o Pe. Nóbrega com tanta caridade foi granjeando,
que é a melhor sustentação que agora têm, com que se criam tantos Irmãos,
que fazem tantos serviços a Deus no Brasil”.*

Pe. José de Anchieta

Luiz Fernando Conde Sangenis é professor adjunto da Faculdade de Formação de Professores da UERJ, docente do Mestrado em Educação – Processos Formativos e Desigualdades Sociais (lfsangenis@uol.com.br). Artigo recebido em 30 de dezembro de 2013 e aprovado para publicação em 2 de abril de 2014.

*“Ordeno a todos os meus irmãos, tanto clérigos como leigos,
ao irem pelo mundo, ou morarem em lugar fixo,
que de modo algum criem animal, nem junto a si mesmos,
nem com outra pessoa, nem de qualquer outra forma.”*

São Francisco de Assis

Introdução

A pobreza, originalmente concebida como categoria teológica e valor fundamental da vida religiosa, tornou-se tema polêmico no período colonial, a partir do século XVI, no âmbito das principais ordens religiosas recém-chegadas ao Brasil, quando estas organizavam sua atuação missionária e educacional. Tematizamos, particularmente, a polêmica que opôs franciscanos e jesuítas, grupos religiosos dominantes e que se rivalizaram até a expulsão da Companhia de Jesus em 1759. Interessa tratar dos métodos distintos encontrados para o financiamento da atividade missionário-educativa. Cada uma das formas encontradas refletem, de um lado, características institucionais específicas das ordens, sua origem, história e espiritualidade, e de outro, a mentalidade dos religiosos. O modo de entender e de viver a pobreza, valor evangélico fundante da vida religiosa, antes de ser ponto pacífico, foi motor ao longo da história de muitas divisões e conflitos, a partir do interior das próprias instituições religiosas, inclusive opondo os confrades que vestiam o mesmo hábito.

O franciscanismo e o jesuitismo são produtos do Ocidente. São duas experiências religiosas nascidas na Europa, uma medieval, outra recém-moderna, em cujas origens figuram duas personalidades notáveis: Francisco de Assis e Inácio de Loyola e seus respectivos companheiros, fundadores de ordens religiosas que mudaram o mundo, cada uma a seu modo. Tais ordens foram braços poderosos do Ocidente (diga-se da Europa) para estender a povos não europeus e orientais o modo de vida ocidental, missionando e civilizando – em outras palavras, cristianizando e europeizando. Tanto Francisco de Assis como Inácio de Loyola deixaram as armas: um para ser o jogral de Deus; o outro, para se fazer soldado de Cristo. E aqui acabam as semelhanças entre eles.

Todavia, o franciscanismo e o jesuitismo não são simples produto do que pensaram ou fizeram seus santos fundadores. Ambos refletem sobretudo as contribuições dos epígonos, que ao longo dos séculos reinterpretaram a intuição originária de cada fundador. As experiências dos santos fundadores foram com eles para o além. Os grupos religiosos guardaram a seu modo a memória, as tradições e os mitos fundadores. Da mesma maneira que os troncos das árvores crescem em largura, a cada geração surgiu mais um nó. Assim as intuições se tornaram

instituições seculares. Modos de pensar e de sentir diversos levaram a formas de agir igualmente diversas. Há um modo de ser no mundo franciscano e há um modo de ser no mundo jesuítico.

A evangelização no mundo, na Europa, na África, na Ásia e nas Américas, a partir do século XVI, se deu ao modo franciscano e jesuítico. Ambos influenciaram sobremaneira as culturas colonizadas. A seguir, entre controvérsias, apresentamos dois métodos e dois modos de pensar: um, o franciscano, o outro, o jesuítico.

As estratégias de financiamento das missões jesuítas

A Companhia de Jesus pode ser classificada entre as ordens religiosas mendicantes, assim como o foram 300 anos antes a Ordem dos Frades Menores, de São Francisco de Assis, e a Ordem dos Pregadores, de São Domingos de Gusmão, grupos genericamente chamados de franciscanos e dominicanos. As próprias Constituições da Companhia previam o recurso à esmola como forma de subsistência da comunidade, ao modo dos demais institutos mendicantes: “Devem estar prontos a mendigar de porta em porta quando a obediência ou a necessidade o exigirem” (Santo Inácio de Loyola, 2004, n.º 569). As Constituições também instituíram a função de esmoler, “uma ou mais pessoas encarregadas de pedir esmolas para sustento dos membros da Companhia” (Santo Inácio de Loyola, 2004, n.º 569).

Quanto à pobreza, as Constituições eram rigorosas e dispunham de um artigo cautelar para que a inspiração e as ordens instituídas pelos primeiros fundadores não pudessem ser alteradas ou relaxadas. Para evitar “as inovações não conformes ao seu primitivo espírito (...) todos os que nesta Companhia fizerem a profissão hão de prometer nada alterar do referente à pobreza nas Constituições, a não ser para tornar mais rigorosa, se se vir no Senhor que as circunstâncias o pedem” (Santo Inácio de Loyola, 2004, n.º 553).

As mesmas Constituições vedavam que as casas ou igrejas possuíssem rendas sob qualquer título, ou mesmo qualquer bem, tanto em particular como em comum, e todos que nelas habitassem deveriam viver de esmolas. De modo análogo às demais ordens mendicantes, não era lícito pedir ou aceitar “estipêndio nem esmola alguma, em recompensa de missas, confissões, sermões, lições sacras, visitas, ou qualquer outro ofício” (Santo Inácio de Loyola, 2004, n.º 565). Recomendavam, ainda, que não houvesse caixas para depósito de esmolas nas igrejas “para evitar toda a aparência de cobiça” (Santo Inácio de Loyola, 2004, n.º 567).

As Constituições preocupavam-se até com detalhes mais sutis, coibindo a prática “de fazer-se a pessoas importantes pequenos presentes que se costumam oferecer para obter delas coisas maiores”, bem como recomendando se abster “de visitas a tais pessoas”, salvo por motivos apostólicos (Santo Inácio de Loyola, 2004, n.º 568). E, “para que a pobreza seja mais bem guardada em toda a sua integridade”, vedou-se que membros da Companhia, ou casas, ou igrejas ou colégios, recebessem heranças dos professos ou coadjutores, o que, até a 1ª Congregação Geral da Companhia, era permitido (Santo Inácio de Loyola, 2004, n.º 572). A 1ª Congregação Geral suprimiu a seguinte declaração que Santo Inácio tinha acrescentado a esse número:

O fato de não herdar nem possuir nada como próprio há de ser universalmente observado. Contudo, se algum, impelido pela devoção e pelo desejo santo de maior glória, antes da profissão tivesse obtido da Sé Apostólica a faculdade de herdar – ele ou a casa onde fez a profissão – isso não seria tido como contrário a esta Constituição, nem ao seu espírito, contanto que não fosse para seu uso pessoal, mas para obras pias e de obrigação, remetendo-se tudo ao Superior Geral (Santo Inácio de Loyola, 2004, n.º 572).

Esse instrumento inaciano valeu aos jesuítas a pecha de serem caçadores de heranças e de espólios, para o seu enriquecimento.

Os mesmos rigores compatíveis com a pobreza evangélica eram postos pelas Fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus, aprovadas por Carta Apostólica de Paulo III, *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 27 de setembro de 1540, e confirmadas, com alterações, por Carta Apostólica de Júlio III, em 1550. Assim se expressam as Primeiras Fórmulas de 1540:

Sabemos nós por experiência, ser a vida tanto mais alegre, pura e apta para a edificação do próximo, quanto mais afastada de todo contágio da avareza e quanto mais semelhante for à pobreza evangélica; e porque sabemos que Nosso Senhor Jesus Cristo aos seus servos, que procuram apenas o reino de Deus, há de dar o necessário para a alimentação e o vestido, façam todos e cada um voto de perpétua pobreza, declarando que não só em particular mas nem mesmo em comum, podem adquirir para a sustentação e uso da Companhia, qualquer direito civil a quaisquer bens estáveis, frutos ou rendimentos; antes se contentem em usar somente das coisas que lhes vierem a ser dadas, para satisfazer às suas necessidades (Santo Inácio de Loyola, 2004: 33 e 34).

Segundo as mesmas Fórmulas, a única exceção eram pois os colégios, uma vez que estavam autorizados a “ter rendas, frutos ou propriedades, para serem aplicados ao uso e necessidades dos Estudantes” (Santo Inácio de Loyola, 2004: 34).

Os franciscanos foram bem mais radicais. O manuseio de dinheiro era estritamente proibido. A fraternidade franciscana faz constar a seguinte orientação na sua regra:

Nenhum irmão, onde quer que esteja e para onde quer que vá, nem sequer ajunte do chão, nem aceite ou faça aceitar dinheiro ou moedas, nem para comprar roupas ou livros; numa palavra: em circunstância alguma, a não ser em caso de manifesta necessidade para os enfermos. Pois do dinheiro ou de moedas não devemos ter nem esperar mais proveito que de pedras (São Francisco, 1982: 147).

O trabalho de David Flood (1986) sobre o movimento franciscano ajuda a entender as razões que levaram os frades a excluir o dinheiro de suas vidas. Segundo o autor, a partir do século XII as cidades italianas sofreram um processo de crescente monetarização das suas economias. Nesse período, a expansão comercial tinha necessidade de moeda. No entanto, a falta de ouro e prata para sua produção levava o sistema monetário a multiplicar a moeda. De uma mesma moeda faziam-se duas do mesmo peso, diluindo o metal precioso num metal sem valor. E havia aqueles que, de forma mais hábil, se aproveitavam da flutuação das moedas. Em Assis, assim como em Roma e nas demais cidades importantes da Itália, corria uma moeda forte e outra fraca, *denaro grosso* e *denaro piccolo*. Os maiores e os ricos captavam a moeda forte que colocavam em cofres. Esse dinheiro e seus possuidores controlavam e dirigiam o dinheiro fraco. Evidente que isso favorecia esses mesmos grandes detentores da moeda forte. Francisco e seu movimento recusaram o dinheiro em toda e qualquer função da sua vida. Fazendo isso, acreditavam opor-se ao controle social e à injustiça que prejudicava os mais pobres. Certamente para que o sistema em questão funcionasse era preciso que o dinheiro circulasse, mas os franciscanos não sustentavam tal fato em sua ação. A tenacidade de sua política com respeito ao dinheiro era motivada pela tentativa de manterem-se livres ante o domínio do sistema socioeconômico. Desse modo, conclui Flood, podiam elaborar a base econômica de seu movimento.

A pobreza, entendida como resultante de um movimento de desapropriação, não apenas individual, mas coletivo, foi a marca da forma de vida franciscana. Ao contrário dos monges, que eram individualmente pobres, mas pertenciam a grandes mosteiros, muitos com vida econômica e produtiva pujante, a fra-

ternidade franciscana não deveria possuir nenhum tipo de propriedade ou bem; quando muito, devia contentar-se com o seu usufruto.

É verdade que a atitude franciscana de pobreza foi geradora de muitas querelas e divisões no interior da ordem, e mesmo diante das autoridades eclesiásticas, que custavam a crer na plausibilidade de um tal estilo de vida religiosa radicalmente despojado.¹

No que tange à ideia de pobreza, franciscanos e jesuítas não divergiram apenas quanto às consequências práticas da pobreza na atividade missionária. Franciscanos e jesuítas divergiram igualmente na interpretação do papel desempenhado pela pobreza em suas respectivas espiritualidades. A questão é mesmo experiencial: mais radicais, os franciscanos desenvolveram mística bem própria da pobreza, dando a ela lugar absolutamente central em sua vivência de fé. Não sem motivo, foram crismados de “Cavaleiros da Dona Pobreza”, já que associaram os ideais de mendicância cristã àqueles da cavalaria medieval.

A pobreza franciscana também foi alvo de mitificações. As biografias de Francisco, marcadas pelo estilo hagiográfico, apresentam-no como exemplo de homem pobre e de perfeito imitador do Cristo pobre, que nem mesmo tinha “lugar para reclinar a cabeça” (Mt 8, 20). Francisco é, para sempre, o santo perfeitamente pobre. Outra coisa bem diferente tornaram-se seus seguidores, sempre tendo a pobreza como pomo de uma discórdia secular, haja vista as formas tão diversas de interpretá-la e vivenciá-la.

No Brasil, como em outras partes, a proibição regular do uso do dinheiro obrigava os frades franciscanos a contratar síndicos laicos para administrar seus conventos e propriedades. Solução paliativa para seguir a letra da regra e, ao mesmo tempo, garantir o sustento material das comunidades.

Ora, mendicantes e observantes da pobreza, franciscanos e jesuítas não escaparam da cilada apontada por Weber. Desejando a pobreza, os religiosos, em seus mosteiros, deixaram-se marcar por uma vida ascética e dedicada ao trabalho, cujas práticas cotidianas, somadas à frugalidade dos internos, tiveram como consequência inesperada um acúmulo considerável de riqueza. “De fato, toda a história das ordens monásticas é, em certo sentido, a história da contínua luta contra o problema da influência secularizante da riqueza” (Weber, 2007: 135).

Ainda desprovidas de bens e de rendas próprias, recém-chegadas a uma terra inóspita e inculta para os padrões europeus, a Ordem Franciscana e a Companhia de Jesus, como todas as demais ordens sob o regime do padroado português, asseguravam o sustento de seus membros e o financiamento de suas atividades missionárias através do provisionamento direto da Coroa ou através de impostos criados para esse fim. No caso brasileiro, a Coroa consignava uma verba mensal de um cruzado para o sustento de cada missionário, fornecia víveres e apoiava a construção de templos, residências e colégios. Apesar do apoio oficial e

particular do governador-geral e da generosidade de alguns colonos, nem sempre se obtinham os recursos suficientes para uma mais rápida expansão das atividades missionárias, o que tornava as ordens muito dependentes da vontade e das disponibilidades das autoridades régias.

Essa fórmula de financiamento oficial, particularmente, desagradava ao Padre Nóbrega, primeiro provincial da Companhia no Brasil (1549-1559). Nóbrega percebeu que as crescentes necessidades de custeio, tais como construção de igrejas e de casas, sustento dos meninos órfãos, provimento de vestuário, de ferramentas e de artigos metálicos para as aldeias de índios, e de outros bens, exigiam outras fontes de renda. Acabou, então, por aceitar terras cedidas pela Coroa, responsabilizando-se os padres da Companhia pelo seu arroteamento e, com a venda dos produtos excedentes, especialmente mandioca e gado, obtendo os recursos adicionais para financiar suas atividades missionárias e educativas. Foi com esse objetivo que Tomé de Sousa, em 1550, concedeu ao Colégio da Bahia uma primeira sesmária, chamada de Água dos Meninos, doação confirmada aos jesuítas pelo terceiro governador-geral, Mem de Sá, a 30 de setembro de 1569.

A posse de terras infligia à Companhia um importante problema. Os padres, até 1553 em número de dez, não podiam dedicar-se pessoalmente aos trabalhos agrícolas e pecuários, nem havia homens livres a contratar. Optaram assim pelo trabalho escravo. Como não era conveniente utilizar mão de obra indígena, restou que pedissem ao rei Dom João III, em carta datada de 14 de setembro de 1551, que lhes desse “alguns escravos da Guiné à casa para fazerem mantimentos, porque a terra é tão fértil, que facilmente se manterá e vestirão muito meninos, se tiverem alguns escravos que façam roça de mantimentos e algodoadis” (Nóbrega, 1955: 101). Se, num primeiro momento, essa solução levantava escrúpulos morais, parece que os jesuítas logo os superaram. Assim é que Nóbrega, em carta datada de 10 de julho de 1552, pedia mais alguns negros da Guiné: “Se El-Rei favorecer [o Colégio da Bahia] e lhe fizer igreja e casas, e mandar dar os escravos que digo (e me dizem que mandam mais escravos a esta terra, de Guiné; se assim for, podia logo vir provisão para mais três ou quatro além dos que a casa tem)” (Nóbrega, 1955: 121).

Com a chegada ao Brasil do Padre Luís da Grã, acompanhado do segundo governador-geral, Duarte da Costa, a 13 de julho de 1533, as estratégias de Nóbrega começaram a ser questionadas. O Padre Grã, antigo reitor do Colégio de Coimbra, e nomeado adjunto do provincial do Brasil, possuía ideias bastante diferentes em relação ao seu superior hierárquico. Menos pragmático que Nóbrega e defensor de métodos pautados pelo rigor, ascetismo e pobreza, segundo o espírito mais genuíno das Constituições jesuíticas, o Padre Grã não considerava útil a existência de colégio de meninos órfãos, reprovava o fato de a Companhia possuir bens de raiz, dedicar-se a atividades agrícolas e à criação de animais e uti-

lizar mão de obra escava; também não concordava com o ritmo demasiado rápido de evangelização e de batismo dos indígenas.

A oposição do Padre Luís da Grã provocou a inflexão da estratégia missionária e expansionista até então adotada. Nóbrega parece ter acolhido, ao menos por um tempo, as posições de seu confrade. A mudança dos métodos pode ser verificada em carta dirigida por Nóbrega ao provincial de Portugal em maio de 1556, pedindo que intercedesse junto ao rei Dom João III no sentido de que o apoio da Coroa às atividades missionárias dos jesuítas fosse facultado em dízimos e não através da concessão de terras, cujo aproveitamento implicava o recurso à mão de obra escrava. No entanto, as dificuldades financeiras da Coroa parecem não ter permitido outras fórmulas de auxílio além das já concedidas.

Cercado do apoio de muitos companheiros, o Padre Nóbrega resolveu dar continuidade aos seus métodos. Em carta datada de 2 de setembro de 1557, comunicou ao provincial de Portugal, com o parecer favorável dos padres do Colégio da Bahia, que tinha decidido aceitar todas as doações feitas à Companhia, “até palhas”; pedia, em seguida, uma “boa dada de terras” e escravos da Guiné; os negros cultivariam as terras, criariam gado, pescariam, colheriam vegetais e frutos e obteriam água para abastecer os colégios, liberando os irmãos dessas tarefas e tornando-os disponíveis para outras atividades diretamente relacionadas com a missão (Nóbrega, 1955: 267).

Em janeiro de 1560, porém, de acordo com as instruções recebidas de Lisboa, Nóbrega entregou o governo provincial ao Padre Luís da Grã (1559-1571) e partiu desgostoso para São Vicente na companhia do terceiro governador-geral, Mem de Sá. Como era de se prever, a orientação imprimida pelo segundo provincial divergia substancialmente daquela que até então tinha sido delineada pelo fundador da Província do Brasil.

Estruturavam-se, assim, duas correntes no seio da Província do Brasil. A primeira, encabeçada pelo Padre Manuel da Nóbrega, adotava uma atitude pragmática e considerava que a expansão da Companhia implicava a posse de bens de raiz e o recurso à mão de obra escrava; a segunda, cuja figura mais representativa era o Padre Luís da Grã, privilegiava a via da pobreza e do ascetismo, recusando a possibilidade de a Companhia aceitar bens de raiz e recorrer à utilização de escravos; quando muito, em caso de manifesta necessidade, admitia o emprego de trabalhadores assalariados.

A carta escrita por Nóbrega na vila de São Vicente em 12 de julho de 1561 e endereçada ao geral da Companhia, Padre Diego Laínez (1558-1565), expunha suas divergências de opinião com o Padre Grã. É, no mínimo, curioso o que lemos ao longo da missiva. Nóbrega, mesmo não tendo esse objetivo, acaba por caracterizar dois métodos distintos de empreender as missões: um, o franciscano; outro, o jesuítico.

O Padre Luís da Grã parece querer levar isso por outro espírito muito diferente e quer edificar a gente portuguesa destas partes, por via da pobreza, e converter esta gente da mesma maneira que S. Pedro e os Apóstolos fizeram e como S. Francisco ganhou muitos por penitência e exemplo de pobreza, e esta opinião me persuadia sempre, quando eu tinha o cargo, e ainda agora desejava introduzi-lo quanto fosse possível, e sempre teve escrúpulos, porque é ele muito zelador da santa pobreza, a qual queria ver em não possuímos nós nada, nem granjearias, nem escravos, pois éramos poucos, e sem isso com as esmolas mendigadas nos podíamos sustentar, repartidos por muitas partes e desejava casas pobrezinhas. (...) Estamos em terra tão pobre, que nada se ganha com ela, porque é gente tão pobre, que por mais pobres que sejamos, somos mais ricos que eles. Não é poderosa toda a gente do Brasil a sustentar-nos aos da Companhia de vestido, ainda que seja mais vil que a de frades de S. Francisco” (Nóbrega, 1955: 391).

Nóbrega sugere, então, a adoção de outro método que mais se coaduna às necessidades dos jesuítas.

Esta opinião do Padre [Grã] me fez muito tempo não firmar bem o pé nestas coisas, até que resolvi e sou de opinião (salva sempre a determinação da santa obediência) de tudo o contrário, e me parece que a Companhia deve ter e adquirir justamente meios, que as Constituições permitem, quanto puder para nossos Colégios e Casas de Rapazes; e, por muito que tenham, farta pobreza ficará aos que discorrerem por diversas partes. E não devemos de querer que sempre El-Rei nos proteja, que não sabemos quanto isso durará, mas por todas as vias se perpetue a Companhia nestas partes, de tal maneira, que os operários cresçam e não ninguém (Nóbrega, 1955: 393).

Para impor seu argumento, Nóbrega demoniza o primeiro método: “E temo que fosse esta grande invenção do inimigo vestir-se de santa pobreza para impedir a salvação de muitas almas” (Nóbrega, 1955: 393).

A argumentação de Nóbrega demoveu o padre geral, Diego Laínez, que, aprovando as medidas tomadas pelo ex-provincial do Brasil, reconheceu a utilidade de a Companhia possuir bens de raiz e desenvolver atividades econômicas, designadamente a criação de gado, como forma de assegurar o sustento dos meninos índios e mamelucos dos colégios, além dos padres, irmãos e escravos. Também a posse de escravos ficou em suspenso.

Em verdade, ainda não havia consenso sobre a estratégia de financiamento da Companhia. As divergências atravessaram todo o governo do Padre Laínez e, novamente, foram postas em causa pelo seu sucessor no generalato, Padre Francisco de Borja (1565-1572), que, em cartas datadas de 30 de junho e 22 de setembro de 1567, dirigidas ao visitador da Província do Brasil, Padre Inácio de Azevedo, manifestou opinião contrária: “Que se não criassem gado para vender; sobretudo agora que El-Rei deu a dotação da redízima, e que vissem no Brasil se era possível passar sem tais encargos” (Leite, 1938: 176).

O impasse que se arrastava sem solução levou à convocação de uma Congregação Provincial, em Roma, no ano de 1568. A Congregação elaborou um postulado em que se reafirmava a necessidade vital de os colégios da Companhia possuírem fazendas para a criação de gado como forma de garantir o financiamento das atividades missionárias. A Congregação aprovou, ainda, a permissão aos superiores das casas e dos colégios para terem tantas vacas e escravos quanto fossem necessários, se não houvesse outro meio de se sustentarem sem isso. Segundo a opinião do Beato José de Anchieta, que desempenhou o cargo de provincial do Brasil, entre 1577 e 1587, “bem mostra a experiência o espírito de Deus que o movia [ao Padre Nóbrega], porque ainda que os Colégios da Bahia e do Rio têm fundação de El-Rei, contudo era impossível sustentarem-se com ela, se não foram as terras e vacas” (Leite, 1938: 176).

Em 1576, a Congregação Provincial decidiu revogar a proibição imposta pelo Padre Geral Francisco de Borja de os colégios possuírem escravos índios. Os negros, já os tinham. Não havendo mais nenhum tipo de impedimento, todas as casas dos jesuítas passaram a ter ao seu serviço escravos negros e índios.

O próprio Padre Serafim Leite chamou a atenção para as reações que partiram de dentro da comunidade inaciana por causa da abundância de trabalhadores escravos. Talvez no intento de minimizar o ocorrido, Leite classificou-as como “uma crise de escrúpulos nos confessores ou moralistas” (Leite, 1938: 227). Entre eles destacaram-se os padres Miguel Garcia e Gonçalo Leite.

O primeiro sustentava que nenhum escravo da África ou do Brasil era justamente cativo. O Padre Garcia recusou-se, portanto, a confessar a quem quer que fosse, inclusive aos padres de casa. O descontentamento do Padre Garcia fica evidente nesta sua carta escrita em 26 de janeiro de 1583:

A multidão de escravos, que tem a Companhia nesta província, particularmente neste Colégio [da Bahia], é coisa que de maneira nenhuma posso tragar, *maxime*, por não poder entrar no meu entendimento serem licitamente havidos. (...) E dos da terra, entre certos e duvidosos, é tão grande o número, que a mim me enfada; e com estas coisas e com ver os perigos da consciência *in multis*, nesta terra, alguma vez

me passou por pensamento que mais seguramente serviria a Deus e me salvaria *in saeculum* que em Província, onde vejo as coisas que vejo (Leite, 1938: 227s.).

O melindre dessa questão ensejou a consulta à Mesa da Consciência, os principais juristas e moralistas da Europa, entre eles Luís de Molina (1535-1600), antigo professor das Universidades de Coimbra e de Évora e uma das glórias intelectuais da Companhia. Foram todos de parecer que poderia haver cativeiros justos. Resultado vindo, veio também a ordem para que o Padre Miguel Garcia retornasse à sua província de origem, na Metrópole, por inadaptação.

Outro jesuíta a contestar a escravatura foi o Padre Gonçalo Leite, dito primeiro professor de artes no Brasil. Como seu companheiro, também teve de voltar à Europa “por inadaptação semelhante à do Padre Garcia” (Leite, 1938: 228). Já de volta a Portugal, em 20 de junho de 1586, escreveu:

Todos os Padres do Brasil andam perturbados e inquietos na consciência com muitos casos acerca de cativeiros, homicídios e muitos agravos, que os brancos fazem aos Índios da terra. (...) de outra maneira, bem se podem persuadir os que vão ao Brasil, que não vão a salvar almas, mas a condenar as suas. Sabe-se Deus com quanta dor de coração isto escrevo, porque vejo os nossos Padres confessar homicidas e roubadores da liberdade, fazenda e suor alheios, sem restituição do passado, nem remédio dos males futuros, que da mesma sorte cada dia se cometem (Leite, 1938: 229).

As necessidades crescentes de cobrir as despesas levaram os jesuítas a se lançar na indústria açucareira, tornando-se grandes plantadores de cana e senhores de engenho. Todavia, alguns padres e irmãos temeram escândalo na terra e grande perda de seu crédito e de sua reputação. Fez-se eco desses temores o Padre Leonardo Armínio, em carta datada de 24 de agosto de 1593, acrescentando que “alguns irmãos nunca pensaram que haviam de ver com os seus olhos a Companhia lançar mão de semelhante recurso” (Leite, 1938: 182).

O Padre Geral Cláudio Aquaviva, em carta ao provincial do Brasil, Pero Rodrigues, um ano depois, a 22 de agosto de 1594, respondeu:

Escrevem-me que há desedificação em que o Colégio da Bahia faça canaviais para remédio de suas necessidades. De cá se escre-

veu que isto não repugnava nem às Constituições nem à pobreza dos Colégios. Mas V.^a R.^a verá lá e consulte se pela ofensão que disso há, ou pelo modo, se porventura fazem lavrar aos naturais da terra contra a sua vontade, ainda que se lhes pague, conviria deixar essa lavrança, e nos avise (Leite, 1938: 182).

Testemunha Serafim Leite que, ao lado da transcrição da carta, no livro das Ordenações do Colégio, que diz se conservar ainda, está uma nota sobre canaviais: “Sem desedificação os têm os frades de S. Bento e do Carmo”; e a seguir: “Ainda os não tínhamos a este tempo; mas os tomamos em agosto de 1601” (Leite, 1938: 182). Se assim é, e já não eram os únicos, tudo “justificado”.

Evidente que a Companhia, diante de tantos precedentes, aonde quer que fosse, nas Américas, na Ásia ou na África, de acordo com a mesma pragmática, se acomodaria ao império das realidades.

Luís da Grã, Miguel Garcia, Gonçalo Leite, Leonardo Armínio são os representantes do lado mais fraco, vencido pelo pragmatismo da empresa colonial.

A Companhia de Jesus fez a opção de se integrar no sistema produtivo da América Portuguesa, aceitando as estruturas coloniais como forma de financiar autonomamente suas atividades missionárias e, também, com o objetivo de assegurar uma estratégia de expansão que garantisse a autossuficiência econômica de cada colégio. José Carlos Meihy afirma que “antes mesmo de darem à catequese os jesuítas se viram ante um sério impasse: dominar o meio colonial, e dominar implicava em adesão aos intentos colonizadores” (1975: 69). Justificou o Padre Serafim Leite que “eram as circunstâncias imperativas da Colônia a exigir dos Padres uma acomodação ou transigência com as realidades” (Leite, 1938: 182).

Nos idos do século XVII, novas polêmicas envolvendo acusações de que os colégios da Companhia, na Bahia e no Rio de Janeiro, possuíam muitas terras suscitaram reações de padres que pediam aos superiores licenças para vender algumas fazendas que julgavam ociosas e de difícil administração pela larga extensão das propriedades. No Rio de Janeiro, as terras se estendiam por todo o litoral, começando pela Ilha Grande; outras fazendas se encontravam num raio de oito a cem léguas. Em verdade, os jesuítas concentraram suas atividades na fazenda de Santa Cruz, e tornava-se cada vez mais difícil gerir as terras de Goitacazes, de Macaé e de Macacu.

O Padre Antônio Forte, que foi reitor dos Colégios da Bahia e do Rio de Janeiro, além de visitador da Província, por duas vezes chegou a sugerir que o gado dessas fazendas fosse vendido e o resultado fosse aplicado a juros em Portugal; no entanto, o religioso era contrário à alienação das terras, e criticava os “padres modernos”, que pouco ou quase nada faziam para defender os bens dos colé-

gios, querendo remediá-los e os “reduzir a mosteiro de Capuchos” (Assunção, 2004: 191). Novamente, os próprios jesuítas recorrem a comparações com os franciscanos, num tom depreciativo, para diferenciar o seu modo de operar, considerado o mais eficaz e apropriado às exigências missionárias da Colônia.

Para termos ideia da dedicação dos jesuítas às empresas agropastoris e manufatureiras, vale destacar o nível das atividades desenvolvidas na Fazenda de Santa Cruz, no Rio de Janeiro, uma das sete propriedades da Companhia na província.² Segundo o interessante estudo de Maria Laura Telles (1993), a Fazenda de Santa Cruz, pertencente ao Colégio do Rio de Janeiro, foi um enorme latifúndio sustentado por mão de obra escrava, mas se diferenciou do padrão dominante na colônia por ser um complexo econômico que aliou a atividade pecuária em grande escala a uma expressiva produção agrícola e a um conjunto de manufaturas de apoio de aprimorado nível técnico.

O tipo de pecuária que os padres jesuítas implantaram em Santa Cruz teve características de organização muito modernas que ultrapassavam sua própria época. O selecionado gado vacum chegou a alcançar 13 mil cabeças distribuídas em 22 currais. O rebanho era sempre aprimorado pela frequente introdução de touros de raça especial. Os principais produtos cultivados eram arroz, mandioca e feijão. Havia horta muito sortida e extenso pomar. Também se cultivava o algodão, cujos fios eram aproveitados por tecelãs para a fabricação de panos para o vestuário e ataduras para o hospital. Mantinha-se, ainda, a pesca para subsistência. De acordo com o trabalho de Morales de los Rios Filho (1970: 223s.), as artes mecânicas e a produção manufaturada surgiram em face do necessário suporte operacional às atividades do grande complexo autônomo que era a fazenda. Havia ferraria, carpintaria, olaria, ourivesaria, tecelagem e até um estaleiro, localizado às margens do rio Guandu, para reparos em pequenos barcos. As oficinas alcançaram um nível de eficiência e qualidade tal que se transformaram em verdadeiras escolas de ofícios e um centro de produção fabril muito importante, exportando produtos raros na colônia. Delas saíam madeiras cortadas, tijolos, ladrilhos, telhas e ferragens para as construções da cidade e o levantamento de fortificações, bem como materiais para obras de várias espécies, inclusive as hidráulicas e as de abertura de caminhos.

Os padres jesuítas adotaram em sua Fazenda de Santa Cruz a mão de obra do escravo negro, como já haviam feito em outras propriedades. O escrivão Pedro Henrique relata, em seu manuscrito de 1790, o que parece ter sido a origem da escravaria:

Quarenta negras da Costa da Mina que compraram os
Padres as quais casaram com quarenta índios de boa idade e compleição

com a condição de que os maridos trabalhariam três dias na semana no serviço da fazenda. Nos outros dias faziam roças para seu sustento (Cunha, 1790: 13).

Ao iniciar a exploração da terra, os padres induziram o nascimento de escravos para formar um contingente trabalhador conforme suas necessidades. O crescimento dessa população foi muito rápido, chegando a mais de 1.600 pessoas, segundo cálculos do autor do manuscrito acima citado. O inventário de 1768 indicava a existência de 430 famílias de escravos.

Os rendimentos anuais da fazenda eram de 30 mil cruzados, dos quais 12 mil eram entregues em dinheiro ao reitor do Colégio do Rio de Janeiro. Com o lucro restante compravam-se remédios, azeite, vinho, vinagre, panos, chapéus, e abastecia-se a botica (Reis, 1863: 157).

Ao longo de dois séculos, os jesuítas acumularam invejável e lucrativo patrimônio: engenhos, canaviais, fazendas de criação de gado, lavouras de algodão, de fumo e de subsistência, prédios rústicos, imóveis urbanos, olarias, larga escravaria etc., tornando-se, segundo as palavras de Jorge Couto, respaldado por outros estudos, a ordem religiosa mais rica do Brasil, com patrimônio estimado, em 1759, em mais de mil contos de reis (1990: 17). Couto, a título de exemplo, estimou que, no mesmo ano da expulsão dos jesuítas, somente o patrimônio do Colégio do Recife valia mais de 90 contos de réis (1990: 417).

A já citada pesquisa de Paulo de Assunção é outra relevante referência para os interessados em aprofundar a atuação econômica e administrativa da Companhia de Jesus. Afirma Assunção que a posse das propriedades cercada de privilégios pelos jesuítas fazia com que, na visão da sociedade colonial, eles fossem tidos como os que usufruíam de maiores benefícios. “Num universo colonial onde a propriedade da terra era sinônimo de riqueza e de poder, os inicianos eram ricos e poderosos” (Assunção, 2004: 188).

Financiamento das missões franciscanas

Resta-nos saber como os franciscanos financiavam as suas missões no Brasil. Segundo Frei Venâncio Willeke, baseado em informações extraídas de diversos arquivos, cada missão devia prover a sua subsistência (1978: 103). Em geral, mantinham uma légua quadrada de terras para o plantio. Essa área convencionalizada, no entanto, demonstrou ser de tamanho insuficiente para a lavoura. Ademais, os frades queixavam-se frequentemente da invasão das terras das missões e dos estragos causados pelo gado de fazendeiros. Da sua parte, os índios queixavam-se de que em espaço tão restrito não podiam criar gado suficiente,

porque a légua quadrada não comportava mais do que 80 famílias de uma população estimada em mais de 300 pessoas.

As missões franciscanas angariavam esmolas e contavam com a ajuda financeira de particulares, a exemplo da família Dias d'Ávila, de quem “recebiam extraordinário auxílio” (Willeke, 1978: 103). Além da doação diária de um boi a uma aldeia, a família provia também os parâmentos usados nas capelas, assumindo sobre as mesmas uma espécie de padroado. Como benfeitor dos franciscanos, Garcia de Ávila dispôs, em 1734, que depois de morto fosse sepultado diante do altar de Nossa Senhora da Igreja de São Francisco de Salvador, onde se conserva a sua campa sepulcral com o brasão da família. Assim era o costume na Metrópole, como forma de retribuição à generosidade dos benfeitores.

Os auxílios do governo colonial eram dados às missões em forma de *ordinárias*, para a sustentação do culto divino. Deveriam ser requeridas para cada nova missão. Os gastos de viagens do litoral até as missões eram cobertos por conta do *viático* estatal, pago pelo governo. Havia, ainda, outros benefícios em favor das missões, como, por exemplo, a isenção dos impostos alfandegários.

Com o aumento e o incremento das missões, tornou-se necessário criar novas fontes. Sem que deixassem a lavoura, aos índios eram ensinados diversos ofícios. Torvavam-se oleiros, pedreiros, carpinteiros, tecelões, vaqueiros, barqueiros etc. Ao que parece, os índios prestavam serviços aos colonos em troca de salário e não poderiam permanecer mais de 15 dias fora da missão. A organização do trabalho exigia que ao menos a terça parte dos homens devia permanecer na aldeia. As mulheres também podiam prestar serviços domésticos nas casas de brancos.

Segundo o que afirma Willeke, o dinheiro dos salários ganhos dentro ou fora das missões era aplicado em três finalidades: 1- no culto e na conservação da capela; 2 - no sustento dos missionários; 3 - em vestuário e em medicamentos. Os balancetes deviam ser assinados por dois missionários e apresentados ao Visitador e Definitório (Willeke, 1978: 104).

Essa fórmula, como não poderia deixar de ser, gerou muita polêmica, uma vez que era patente que os missionários franciscanos valiam-se do trabalho dos índios para o sustento das missões. A resistência dos colonos e dos governantes, gerando constantes atritos entre estes e os missionários, favorecia as inúmeras denúncias de abusos cometidos pelos religiosos. Logo, as queixas movidas por interesses contrários a essa ordenação, que, diga-se, era estabelecida pelos próprios regimentos e leis das missões, aprovados pela Coroa, causavam muitos embaraços.

No Maranhão e no Pará, vigoraram sucessivas leis para as missões. Além das regras de administração das missões “no espiritual e no temporal”, as leis prescreviam a forma como os missionários das diferentes ordens deveriam repartir os índios descidos dos sertões entre o trabalho nas aldeias e nas vilas, a ser-

viço dos colonos e das administrações, e regulavam o tempo de serviço e de descanso, bem como os salários que deviam ser pagos. Quanto às repartições dos índios, assim estabelecia o “Regimento das Missões” de 1 de dezembro de 1686:

[14] Porquanto mostrou a experiência, que a repartição dos índios senão pode fazer por tempo de dois meses, como era ordenado pela minha Lei do primeiro de abril de seiscentos e oitenta, em razão de ser necessário muito mais tempo para se trazerem as drogas dos sertões; sou servido derrogar a dita Lei, e ordeno que a dita repartição se faça nas aldeias do Pará por tempo de seis meses inclusive, e que no Maranhão se faça por tempo de quatro (...).

[15] Esta repartição (do Pará) senão fará em três partes, como se mandava fazer pela dita Lei, mas antes se fará em duas partes, ficando uma nas aldeias e outra indo ao serviço pela mesma razão de maior tempo que os Índios se hão de ocupar neles, o que se entenderá sendo igual este tempo do serviço no Maranhão que no Pará, porque se no Maranhão forem necessários quatro meses somente ficará com mais igualdade a repartição das três partes, servindo uma e descansando duas (OFM, maço 7, macete 7).

Vale transcrever uma carta datada de 26 de fevereiro de 1711, de autoria do rei, e enviada ao provincial dos Capuchos de Santo Antônio, em resposta a denúncias chegadas do Maranhão. Conforme se lê, os franciscanos são acusados de se assenhorearem do trabalho dos índios e, por conta disso, apenas liberarem a contragosto o número estipulado de índios para servirem aos brancos das vilas e ao governo, conforme prescreviam as Leis das Missões:

Provincial das Capuchos de Santo Antônio, Eu El Rei vos envio muito saudar. Sou informado que os religiosos vossos súditos que no Estado do Maranhão estão encarregados da missão de algumas aldeias se empregam com excesso nas utilidades temporais do comércio, vendendo aos moradores a título de esmola o trabalho dos Índios no fabrico de canoas, sal, pescaria e semelhantes, e ainda os mesmos gêneros: e como os ocupam para si, com grande repugnância os entregam, conforme à repartição que tenho ordenado, assim para os moradores, como para as fortificações e serviço do Estado, em que se lhes paga o seu trabalho. E porque o referido é muito contrário à pobreza que a vossa Religião professa, na qual desejo se conserve o crédito que tem de reformada, vos

encomendo muito façais que os ditos religiosos se abstenham de negociações que são indignas de missionários e de escândalo e prejuízo aos meus Índios (OFM, maço 18).

Os franciscanos, de sua parte, tentavam patentear que a pobreza e o desinteresse pelos bens materiais eram a sua marca. A análise dos textos, portanto, deve ser feita de modo cuidadoso, em especial quando entabulam comparações ou tratam da preferência dos índios pelos missionários capuchos (franciscanos) a despeito dos jesuítas, tendo como pano de fundo os modos diferenciados que uns e outros utilizavam para financiar suas atividades missionárias.

Afirmou Frei Manuel da Ilha em dicção apologética, em relação às missões da Paraíba no contexto de contendas com os jesuítas, que os capuchos missionários

eram levados unicamente pelo zelo e pela glória de Deus e da salvação das almas, fugindo a todo interesse de lucro e de vantagens temporais. Os gentios os preferiam aos demais religiosos, para os instruir na fé, pois os frades nada aceitavam deles, nem adquiriam riquezas, nem os ocupavam nos trabalhos e na agricultura, proibidos que eram pela sua Regra; só aceitavam como esmola farinha da terra, comida ordinária daqueles gentios, que, apesar de selvagens, muito se edificavam sabendo que os Frades nada possuem de próprio e que tudo o que adquirem é comum de todos (Ilha, 1975: 133).

Ou, como apresentou Frei Antônio Jaboatão a preferência dos índios pelos franciscanos atribuindo-a à *simpatia* entre os franciscanos e os gentios, em razão de um pretense espírito de pobreza que os assemelhava:

Que melhor pregador para um pobre, que outro pobre, e que mais eficaz atrativo para arrastar uns homens nus de todos os bens da natureza, como o Gentio do Brasil, do que uns homens despidos, e desapossados de todos os interesses do mundo, como os Filhos de São Francisco: o mesmo Gentio o manifestava assim quando já para a sua doutrina concorriam também outros Evangélicos Operários, abandonando-se destes para os nossos, e confessavam que os movia e arrastava a este excesso a grande inclinação que nos tinham, pelo desapego que em todos viam, de bens, de terras e cuidados de temporalidade, que tanto coadunava com o seu próprio gênio; e por isso sem dúvida que estes nos-

...sos, entre todos os mais, deu Deus o mesmo Céu a primazia na conversão deste Gentio, e que eles no largo tempo de quarenta e nove para cinquenta anos, desde 1500, em que aportou em Santa Cruz o P. Fr. Henrique e seus companheiros, até o ano de 1549 que chegaram à Bahia os PP. Jesuítas, fossem os cultivadores desta vinha (Jaboatão, 1858: 11s.).

Mais uma vez, seja de um lado, seja de outro, a paixão levou a excessos de juízo. Se é verdade que os franciscanos se abstiveram dos métodos econômicos intensivos e agressivos, a trazer resultados mais ou menos imediatos, agiram de acordo com o que julgavam melhor convir a seu estilo de vida pobre, despojado e mendicante. A diferença entre os métodos empregados refletia o antagonismo de espíritos e de processos entre as ordens em questão. E, mais complexo que isso, implicava dois sentidos diversos da vida.

Franciscanismo, a metáfora do indesejável

Instigantes são as referências dos jesuítas à pobreza franciscana. Em absoluto, não a desejam tomar como padrão; ao contrário, quando a ela fazem alusão, há um tom pejorativo, a exemplo da já citada manifestação do Padre Antônio Forte, para quem levar a efeito a ideia de alienar os bens dos colégios equivaleria ao absurdo de os “reduzirem a mosteiros de Capuchos”.

O Padre Nóbrega, no contexto das disputas que encabeçou contra o Padre Luís da Grã acerca do espírito e do modo de financiamento das suas missões no Brasil, evidencia de forma clara a oposição entre os métodos jesuítico e franciscano.

O franciscanismo é utilizado pelos inicianos ao modo de uma metáfora do que não se deseja tomar como parâmetro metodológico, administrativo e misiológico. Haveria sentido para seus escrúpulos com relação ao uso do dinheiro num tempo em que o comércio era a mola mestra da sociedade mercantil? As obrigações da vida conventual, a recitação comum dos salmos e as restrições institucionais impostas para garantir uma vida penitente da comunidade, sustentada por esmolas, não seriam empecilhos para a maior agilidade pastoral requerida pelos novos tempos?

O discurso do Padre Nóbrega faz crer que o anúncio do Evangelho será efetivo quanto mais puder contar com os recursos materiais e financeiros advindos de atividades produtivas, agrária, pastoril e comercial, sob a administração da própria Companhia. Não convinha ficar na exclusiva dependência da Coroa, cujos recursos, além de parcos, eram incertos e de fluxo irregular. Ademais, os jesuítas, tendo em vista a pobreza do povo, julgaram que não poderiam ser sustentados pe-

las esmolas e pela caridade pública. Desejavam empreender uma ação mais rápida, mais efetiva e mais abrangente, que requeriria volume e fluxo de recursos compatíveis com o ritmo que se planejou dar às obras missionárias. Trata-se de uma visão pragmática, focada em resultados que se alcançariam mediante a maior ou a menor eficiência em gerar e empregar os recursos disponíveis.

Há uma “fraqueza” no franciscanismo que incomoda e desagrada a Instituição de Inácio e de Nóbrega. Criam eles que os tempos tinham mudado e já não havia como imprimir eficácia à ação missionária caso se insistisse no emprego dos métodos havia muito vigentes, dos quais, pelo peso da tradição, não conseguiam se desvencilhar as ordens religiosas mais antigas. Essa intuição levou o nascente instituto dos jesuítas a refundar a vida religiosa, instituindo novos princípios e novas práticas. Num campo onde as tradições estavam fortemente cristalizadas, não foi fácil estabelecer as novas bases sobre as quais se ergueu a Companhia de Jesus. As incompreensões, as críticas e as oposições desde logo surgiram e jamais deram trégua aos jesuítas.

Notas

1. Uma importante referência sobre a história da ordem franciscana e dos acirrados debates internos ocorridos ainda na Idade Média sobre a manutenção da pobreza, conforme originalmente proposta pelo santo fundador, é a obra de Lázaro Iriarte intitulada *História franciscana*.

2. Eram elas: Iguazu (1565), Macacu ou Papucaia (1571), São Francisco Xavier ou Fazenda do Saco (Niterói), Santa Cruz (1596), Macaé (1630), Campos dos Goitacazes (1648), Santo Inácio de Campos Novos (Aldeia de São Pedro de Cabo Frio).

Referências bibliográficas

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Portugal):

– OFM, Província de Santo Antônio, Província, maço 7, macete 7 – Documentos

diversos da Província de Santo Antônio de Portugal.

– OFM, Província de Santo Antônio, Província, maço 18 – Documentos diversos

sobre os Conventos do Maranhão e Grão Pará.

Fontes impressas

ILHA, Frei Manuel da. *Narrativa da Custódia de Santo Antônio do Brasil: 1584-1621*, edição bilingue. Petrópolis: Vozes, 1975.

JABOTÃO, Frei Antonio de Santa Maria. *Orbe Seráfico Novo Brasileiro*, Tomo I, Volume II. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858. (Reimpressão por ordem do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro).

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega* (Opera Omnia). Introdução e notas históricas e críticas do Padre Serafim Leite. Coimbra: Universidade, 1955.

SANTO INÁCIO DE LOYOLA. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS et alii. *São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1982.

Referências gerais

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

COUTO, Jorge. *O colégio dos jesuítas do Recife e o destino do seu patrimônio (1759-1777)*. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, vol. I, Lisboa, 1990.

———. *As estratégias de implantação da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1992.

CUNHA, Pedro Henrique. *Notícias curiosas e proveitosas a benefício da Fazenda de Santa Cruz*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1790.

FLOOD, David. *Frei Francisco e o movimento franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUILLERMOU, Alain. *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1985.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. São Paulo: Record, 2001.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo 1. Lisboa e Rio de Janeiro: Portugal/Civilização Brasileira, 1938.

LOS RIOS FILHO, Adolfo Morales de. *Evolução urbana e arquitetônica do Rio de Janeiro nos séculos XVI e XVII (1567-1699)*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, vol. 288, jul./set. 1970.

MEIHY, José Carlos. *A presença do Brasil na Companhia de Jesus: 1549-1649*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 1975.

OMALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

REIS, Manuel Martins do Couto. *Memória sobre a Fazenda de Santa Cruz*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 17. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignácio da Silva, 1863, p. 155.

TELLES, Maria Laura Mariani da Silva. *A conquista da terra e a conquista das almas*. *Actas do Congresso Internacional de História: Missioneação portuguesa e encontro de culturas*, Vol. II – África Oriental, Oriente, Brasil. Braga: Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas, 1993, p. 647-674.

VÁRIOS. *Itinerário franciscano – diretório espiritual*. Petrópolis: Vozes, 1973.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Claret, 2007.

WILLEKE, Venâncio. *Missões franciscanas no Brasil*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

Resumo

A pobreza, valor fundamental para franciscanos e jesuítas, ordens religiosas que iniciaram sua ação missionária no Brasil no século XVI, tornou-se tema controverso quando se estabeleceram as estratégias de financiamento da ação missionária. Na origem fundadas como ordens mendicantes, características específicas levaram-nas a métodos divergentes. O franciscanismo é utilizado pelos inicianos ao modo de uma metáfora do que não se deseja tomar como parâmetro metodológico, administrativo e missiológico. O discurso jesuítico faz crer que o anúncio do Evangelho será efetivo quanto mais puder contar com os recursos materiais e financeiros advindos de atividades produtivas e comerciais, sob a administração da própria Companhia.

Palavras-chave: pobreza, franciscanos, jesuítas, ordens religiosas, financiamento das missões, Brasil colonial.

Abstract

Poverty, a fundamental value for Franciscans and Jesuits, the religious orders that began their missionary work in Brazil in the sixteenth century, became a controversial theme when financing strategies of missionary activity were established. Originally founded as mendicant orders, specific characteristics led them to divergent methods. Franciscanism is used by the Jesuits as a metaphor of what they do not intend to take as a methodological, administrative and missiological parameter. The Jesuit discourse makes believe that the Gospel will be as more effective as it can count on the material resources coming from productive and commercial activities, under the administration of the Company.

Keywords: poverty, Franciscans, Jesuits, religious orders, financing of missions, Colonial Brazil.

Résumé

La pauvreté, valeur fondamentale pour les Franciscains et les Jésuites, ordres religieux qui ont commencé leur action missionnaire au Brésil au XVI siècle, est devenue un thème controversé du moment où les stratégies de financement de l'activité missionnaire ont été établies. Fondées comme des ordres mendiants, des caractéristiques spécifiques les ont conduit à des méthodes divergentes. Le franciscanisme est vu par les ignatiens comme une métaphore de ce qu'il ne faut pas prendre comme paramètre méthodologique, administratif et missionnaire. Le discours des jésuites fait croire que l'annonce de l'Évangile sera d'autant plus efficace que s'il peut compter sur les ressources matérielles découlant d'activités productives et commerciales sous leur administration.

Mots-clé: pauvreté, Franciscains, Jésuites, ordres religieux, financement des missions, Brésil colonial.