





I TEMPI E LE FORME / 9

STORIA

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,  
Cinzia Sicca, Giovanni Salmeri

Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

*Area antichistica.* MEMBRI INTERNI: Marilina Betrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrone; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

*Area medievale.* MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castañeras Gonzalez (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Brague (Université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne).

*Area moderna.* MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Farinella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris 1-Sorbonne); Sabine Ebbesmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavarría (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

*Area contemporanea.* MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischì; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Roma, La Sapienza); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano  
informazioni sui volumi  
pubblicati dalla casa editrice  
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Corso Vittorio Emanuele II, 229  
00186 Roma  
telefono 06 / 42 81 84 17

Siamo su:

[www.carocci.it](http://www.carocci.it)

[www.facebook.com/caroccieditore](https://www.facebook.com/caroccieditore)

[www.twitter.com/caroccieditore](https://www.twitter.com/caroccieditore)

Matteo Giuli

# L'opulenza del Brasile coloniale

Storia di un trattato di economia e del gesuita Antonil

Il volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere  
dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento  
di Eccellenza del MIUR per la qualità dei progetti di ricerca.

1ª edizione, maggio 2021  
© copyright 2021 by  
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Elisabetta Ingarao, Roma

Finito di stampare nel maggio 2021  
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-1069-1

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,  
è vietato riprodurre questo volume  
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche per uso interno  
o didattico.

# Indice

Introduzione	9
1. <i>Cultura e opulencia do Brasil</i> : un manuale di “economica”	23
2. Missioni religiose ed economia dello zucchero	41
2.1. Gesuiti e zucchero: un connubio primordiale	41
2.2. Sergipe do Conde e lo zucchero del Brasile	56
2.3. L’ingegno del <i>senhor do engenho</i> : analisi di un microcosmo aziendale	75
3. «Droghe e miniere»: le altre fonti dell’opulenza del Brasile	99
3.1. Il tabacco e il bestiame da cuoio	99
3.2. L’oro della discordia	122
3.3. Il quinto dell’oro e le strade dell’oro: Antonil giurista e geografo	145
4. Vicissitudini editoriali e politiche	169
4.1. Censura e dissimulazione	169
4.2. Il maestro rivale: António Vieira, il Brasile e la questione ebraica	191
4.3. Indigeni e africani: il dibattito sulla schiavitù	210

5.	L' «Anonimo Toscano»: nazioni e fazioni	237
6.	<i>Cultura e opulencia do Brasil</i> : una fonte rivendicativa. Conclusioni	257
	Fonti archivistiche	269
	Bibliografia	271
	Indice dei nomi	301
	Indice dei luoghi	311

# Introduzione

Nel «necrologio» compilato in sua memoria in data 20 luglio 1716, a quattro mesi di distanza dalla morte avvenuta nel collegio brasiliano di Salvador da Bahia, il gesuita André João Antonil veniva descritto da un illustre collega come «uomo memorabile» e «indefesso operaio della compagnia», sia per lo «zelo assai noto per la salvezza delle anime», manifestato con frequenti opere di carità, devozione e catechesi, sia per le attenzioni rivolte alla pratica sacramentaria, specie in riferimento all'attività confessionale, nonché veniva ricordato per essersi cimentato nel campo della poesia religiosa con «molti manoscritti dal pio metro»<sup>1</sup>. A esprimersi in questi termini era Francisco de Matos, uno dei più anziani gesuiti attivi all'epoca in Brasile, di cui era stato anche padre provinciale, il quale, per aver conosciuto bene Antonil, ne rievocava la scomparsa «non senza un intimo dolore del cuore», ammettendo altresì di voler sottacere tutti quegli aspetti che lo avevano contrapposto a lui e su cui le loro opinioni si erano espresse «in maniera differente»<sup>2</sup>.

André João Antonil fu certamente un membro insigne della Provincia gesuitica brasiliana, al cui interno rivestì incarichi importanti, specie tra i ranghi del «collegio massimo» di Salvador da Bahia (Leite, 1949a, pp. 120-1; 1949b, pp. 45-54); tuttavia, non è per tali aspetti che egli è conosciuto, almeno nel contesto storiografico lusofono, né per la sua attività missionaria, ma in quanto autore di un libro che, per la rilevanza dei temi affrontati e l'accuratezza delle informazioni offerte, a distanza di secoli permane una fonte essenziale, o comunque uno strumento molto utile, per chiunque

1. Cfr. Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (d'ora in poi ARSI), *Brasiliae*, n. 4, c. 193rv: destinatario di tale «necrologio» fu il preposito generale Michelangelo Tamburini.

2. *Ibid.*

voglia anche solo approcciarsi alla storia del Brasile in Età moderna: *Cultura e opulencia do Brasil por suas drogas e minas*, questo il titolo di tale libro, stampato a Lisbona nel 1711.

In esso, suddiviso in quattro parti distinte, vengono analizzate le maggiori attività produttive di quella che all'epoca era la più importante colonia della Monarchia portoghese, corrispondenti alla coltivazione della canna da zucchero e del tabacco, le sue «droghe» (*drogas*) principali (I e II parte), all'estrazione dell'oro e dell'argento dalle sue preziose miniere (le *minas* della III parte), all'allevamento bovino e infine al commercio del cuoio (IV parte), argomenti che lo hanno fatto considerare come il primo vero trattato sull'economia locale, ricco di indicazioni tecniche, consigli di utilità pratica e osservazioni specifiche, anche in termini numerici, sulle sue voci peculiari, e in ciò ben diverso, quindi, dalle opere prevalentemente descrittive e narrative che in precedenza, fin dal Cinquecento, erano state redatte sul Brasile (Mansuy, 1968, pp. 20-1; 2007, p. 35; Martins, 1977, pp. 278-84).

Queste caratteristiche hanno reso *Cultura e opulencia do Brasil* un riferimento basilare dal punto di vista della ricerca storica, come detto, oltre che un testo largamente utilizzato e citato, almeno in ambito brasiliano, non solo in lavori di tipo accademico, quali dissertazioni e tesi di laurea, ma anche nei manuali didattici di «insegnamento fondamentale e medio» (Bandeira Campos, 2005, pp. 6-13, 70-3; Soares Pessoa, 2009, pp. 7-21). Peraltro, molti degli studi che col tempo sono assurti a veri e propri classici della storiografia lusofona, pubblicati nel corso dell'Ottocento e della prima parte del Novecento – si pensi ai lavori di autori come Capistrano de Abreu, Basílio de Magalhães, Afonso Taunay, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, solo per citarne alcuni –, di fronte all'impossibilità di avvalersi in modo puntuale della documentazione primaria, all'epoca ancora in larga parte inaccessibile, hanno fatto ampio uso dei dati contenuti in quest'opera «monumentale», definita come «uno dei maggiori libri che si sono scritti sul Brasile in tutti i tempi» (Taunay, 1936, pp. 344-5; 1946, pp. 37-44; 1948, pp. 139-49, 409-11; Mansuy, 1968, pp. 10, 15; 2007, pp. 25, 28, 62).

È appunto in ragione di tali aspetti che questa monografia – *L'opulenza del Brasile coloniale* – si propone anzitutto, fin dal titolo che lo richiama apertamente, di fornire un'analisi precisa del lavoro di Antonil, collocandolo nel relativo contesto storico, e di ripercorrerne in dettaglio le informazioni offerte, così da verificarne l'attendibilità non solo alla luce delle

fonti rintracciabili, in maniera diretta o indiretta, negli archivi brasiliani e portoghesi, ma anche per mezzo di un confronto serrato con la bibliografia specifica. A tale obiettivo se ne aggiunge un altro, più originale, che è quello di decodificare il significato complessivo di *Cultura e opulencia do Brasil* ed evidenziare la valenza politica – forse anche in termini negoziali, ossia di scambio politico – delle relative argomentazioni, di cui è possibile cogliere il carattere al contempo performativo e rivendicativo, quello cioè di un discorso che non si limitava alla mera descrizione della realtà circostante, ma si proponeva di intervenire fattivamente su di essa; argomentazioni grazie alle quali, insistendo sulla complementarità tra le esigenze materiali della dominazione coloniale e gli obiettivi spirituali della catechesi cristiana, Antonil intese legittimare il ruolo economico e sociale rivestito in Brasile dalla grande agricoltura da esportazione, incentrata soprattutto sulla produzione dello zucchero e del tabacco, che a suo parere doveva essere tutelata nel quadro di quella delicata fase di passaggio apertasi, a fine Seicento, con la scoperta dell'oro nella regione del Minas Gerais.

Tale avvenimento, agli occhi del gesuita (ma non solo ai suoi), aveva provocato in effetti una serie di conseguenze negative su più livelli, costringendo le autorità locali e metropolitane a intervenire speditamente nel tentativo di controllare i sempre più consistenti flussi umani e commerciali diretti verso i nuovi distretti auriferi, garantire al loro interno una circolazione non troppo squilibrata delle risorse economiche e del relativo prezzo, mantenervi l'ordine pubblico e per questa via consolidarvi, più in generale, la giurisdizione della Monarchia portoghese, che per quanto riguarda l'entroterra brasiliano, di cui il Minas Gerais faceva parte, era ancora in fase di costruzione. Si trattava cioè, per le istituzioni di governo, di disciplinare una corsa all'oro manifestatasi in maniera dirompente fin dai primi tempi, così da configurare una non facile situazione di equilibrio tra lo sfruttamento dei giacimenti minerari, che costituivano la fonte di ricchezza tanto agognata e finalmente scoperta, e la tutela delle attività rurali di maggior impatto per il commercio coloniale, il cui ridimensionamento andava evitato.

Quella per cui la vera «opulenza» del Brasile – la sua risorsa più preziosa e autentica, tradizionale e in quanto tale rassicurante – fosse rappresentata dalle piantagioni di zucchero e tabacco è in effetti un'idea che percorre tutto il libro di Antonil – fin dal suo titolo, espresso in forma di endiadi, dove la parola *cultura* sta per «coltura» –, soprattutto in contrapposizione alle eventuali opportunità offerte da una realtà coloniale fondata sulla tan-

to seducente quanto pericolosa economia estrattiva; in effetti, Antonil non guardò affatto con ottimismo al futuro settecentesco prospettato dall'illusorio luccichio dell'oro, rimanendo piuttosto fermamente convinto della necessità di tutelare gli equilibri sociali del Brasile per mezzo delle attività rurali sviluppatasi tra Cinque e Seicento. Opinioni di questo tipo, assai diffuse nel contesto imperiale lusitano, poterono certamente essere condizionate sia dalle vicende storiche che avevano provocato il declino della Monarchia spagnola, culminato con la guerra per la successione al trono di Madrid, proprio negli stessi anni in cui il gesuita stava scrivendo il suo libro, sia dal dibattito che si era aperto, fin dal secondo Cinquecento, sugli effetti negativi di un'economia eccessivamente vincolata all'afflusso dei metalli preziosi dai possedimenti americani (López Córdón, 2007, pp. 258-69).

Quello paventato da Antonil era cioè una sorta di «disagio dell'abbondanza» traslato in ambito iberico e cattolico – per riprendere e ricontestualizzare l'evocativo titolo attribuito alla traduzione italiana di un famoso saggio sull'Olanda calvinista (Schama, 1993, pp. 3-15) –, ossia un processo non virtuoso di espansionismo coloniale verso le zone interne del Minas Gerais, e semmai dannoso sotto molteplici aspetti, in quanto stimolato dall'ardente bramosia dell'oro; bramosia che certamente contribuì anche a risvegliare gli appetiti delle potenze europee rivali del Portogallo e ad accentuarne l'aggressività, spingendo innanzitutto le autorità municipali, su istanza della corte di Lisbona, a una maggiore sorveglianza nei confronti di tutti coloro che giungevano in Brasile, a partire dagli stranieri e dai religiosi.

D'altra parte, all'epoca, l'asse portante della Monarchia imperiale lusitana si era ormai spostato verso l'Atlantico, facendo sì che proprio il Brasile assumesse un ruolo imprescindibile agli occhi del potere metropolitano, e ciò non solo in riferimento alle sue principali città costiere – Salvador da Bahia, São Vicente e poi San Paolo, Recife e Rio de Janeiro –, ma anche rispetto alla crescente importanza delle sue regioni più interne, le cui risorse agricole e pastorali furono affiancate, come detto, da quelle minerarie (Mattos, 2013). Ciò comportò, allo stesso tempo, una progressiva attenuazione degli obiettivi di conquista religiosa che fin dai primordi avevano caratterizzato l'avventura coloniale portoghese, manifestatisi con l'evangelizzazione delle popolazioni indigene e degli schiavi importati dall'Africa, aspetti che col tempo passarono in secondo piano rispetto alle nuove esigenze militari e diplomatiche imposte dalla scoperta dell'oro e, più in gene-

rale, dai mutati equilibri sullo scacchiere geopolitico internazionale (Mello e Souza, Bicalho, 2000, pp. 41-98).

In ogni caso, di tutte le attività produttive analizzate in *Cultura e opulencia do Brasil*, estrazione mineraria compresa, Antonil dimostra di avere una visione univoca e coerente, di tipo mercantilista, concependole come strumentali rispetto agli interessi finanziari della Monarchia lusitana e al mantenimento di quell'esclusivismo politico che, formatosi tra Cinque e Seicento, gravitava attorno alla corte di Lisbona (Hanson, 1981, pp. 108-40; Ricupero, 2016). Lo si vede, per esempio, dal suo parere sul valore commerciale e fiscale del tabacco, il cui apprezzamento in termini economici supera le critiche rivolte al consumo eccessivo dello stesso, giudicato deleterio non solo per la salute umana, ma anche dal punto di vista morale e religioso; si tratta dunque di una valutazione positiva di stampo utilitaristico, a cui fa da contraltare una condanna moderata dal punto di vista etico, certamente influenzata dal dibattito sviluppatosi in ambito teologico sugli effetti scaturiti da una diffusione smodata di tale prodotto. Considerazioni simili si possono rintracciare a proposito delle stesse attività minerarie, in particolare quanto agli interessi fiscali della Corona di Lisbona in riferimento all'obbligo di versare nelle sue casse il corrispettivo della quinta parte dell'oro brasiliano, un'imposta difesa e giustificata da Antonil con puntuali argomentazioni di tipo giuridico, tra le più celebri del suo lavoro.

Da tutto ciò si evidenzia il ruolo peculiare da lui attribuito al Brasile in quanto parte organica della Monarchia portoghese, alla quale lo legavano rapporti di reciprocità necessari e ineludibili: senza l'economia del Brasile, la configurazione imperiale lusitana non avrebbe potuto conservarsi, ma l'esistenza del Brasile era immaginabile soltanto all'interno del sistema politico che faceva perno sulla corte di Lisbona; è proprio per questo che le maggiori risorse di tale colonia – zucchero, tabacco, oro e cuoio – erano concepite da Antonil in termini strumentali rispetto alle esigenze della madrepatria. Considerate tali coordinate, quindi, risulta fuorviante leggere *Cultura e opulencia do Brasil* attraverso l'anacronistica lente dell'indipendentismo nazionale, come invece è stato fatto da certa storiografia postcoloniale, che in questo modo ne ha forzato l'interpretazione di alcuni passaggi e decontestualizzato il significato (Abreu, 1998, p. 168; Taunay, 1976, pp. 31-3).

Antonil ebbe senz'altro l'intenzione di stimolare nelle persone a cui indirizzò il suo lavoro – in primo luogo coloro che erano impegnati nella produzione dello zucchero e del tabacco, soprattutto se coloni di nascita

brasiliana – una più netta presa di coscienza del loro peso specifico nel contesto imperiale lusitano, ma ciò non avvenne con l'obiettivo di incitarli alla rivolta contro il Portogallo in vista di eventuali finalità autonomistiche; il suo scopo, piuttosto, fu quello di spingerli a continuare nelle attività agricole e a difendersi dalle conseguenze scaturite dalla corsa all'oro, nell'attesa che le autorità municipali e metropolitane, a partire dalla corte di Lisbona, ricompensassero i loro sforzi con una più adeguata politica di premi, concessioni e gratificazioni.

In definitiva, Antonil non intese mai prescindere dalla dominazione imperiale portoghese, pur evidenziando e anzi rivendicando, come testimoniato non solo dalle pagine di *Cultura e opulencia do Brasil* – gli ultimi due capitoli, a tal proposito, sono fondamentali –, ma più in generale da tutta la sua attività di gesuita, l'importanza del Brasile e i meriti di quei coloni che, dedicandosi alla produzione agricola e investendo nelle piantagioni di zucchero e tabacco, contribuivano alla sua opulenza. Detto in altri termini, e giocando un po' con le parole, è a tali coloni che Antonil volle rivolgersi, nel quadro di un'importante fase storica di cambiamento a livello sociale ed economico, incitandoli alla resilienza in quanto uomini di «coltura».

È soprattutto in ragione di tale presa di posizione, a difesa delle tradizionali attività rurali dinanzi all'aggressiva concorrenza esercitata dall'estrazione mineraria, che il suo libro, più ancora che come un mero trattato di economia, incentrato sulla spiegazione delle varie tecniche di lavorazione applicate alle principali risorse brasiliane e sull'enumerazione dei dati quantitativi relativi a ognuna di esse, deve essere considerato – lo si vedrà in particolare nella prima parte di questa monografia, in riferimento al microcosmo aziendale legato alla produzione dello zucchero, quello degli *engenhos* – come un manuale pedagogico di più ampio respiro, in cui vengono ripresi e combinati, in modo originale, due motivi tradizionali della cultura occidentale: quello missionario della catechesi cristiana, inserito nelle dinamiche del dominio coloniale lusitano, e quello classico della dottrina della “economica”, i cui antichi principi, ben diversi rispetto ai dettami della moderna economia affermatasi in pieno Settecento, sono stati magistralmente analizzati in alcuni fondamentali lavori della storiografia europea (Brunner, 1970; 1972, pp. 229-80; Frigo, 1985, pp. 17-64).

Sono appunto tali motivi che hanno permesso ad Antonil di giustificare, entro il più ampio quadro della configurazione imperiale portoghese,

la superiorità politica e sociale dell'oligarchia rurale brasiliana, il cui potere si legittimava nel radicamento locale, nella presenza attiva sul territorio, a tutela dei beni posseduti, e nel rapporto diretto con la manodopera a disposizione, tra cui quella schiavile, indispensabile alla continuità della produzione economica in ambito coloniale e quindi, di rimando, alla stessa attività missionaria. E proprio alle modalità di trattamento degli schiavi nelle piantagioni di canna da zucchero – schiavi neri importati dall'Africa, per la precisione – è dedicato un capitolo fondamentale di *Cultura e opulencia do Brasil*, nonché uno dei più celebri, in cui a considerazioni di paternalismo umanitario, imbevute di carità cristiana e attente alle esigenze spirituali dell'evangelizzazione, si mescolano riflessioni di pragmatico utilitarismo, sensibili alle esigenze materiali della produzione rurale e al mantenimento dei rapporti di dominazione coloniale.

Antonil, di per sé, non propone alcuna riflessione sulle origini della schiavitù, che per lui si legittimava semplicemente per il fatto di essere indispensabile nel contesto economico brasiliano e di permettere, attraverso il duro lavoro quotidiano e nell'incontro con l'attività di catechesi garantita dai religiosi in missione, una sorta di purificazione spirituale della manodopera coinvolta e quindi di conquista di nuove anime al cristianesimo. Sulla base di tali argomentazioni, e tenendo conto della complementarità esistente tra le necessità materiali della dominazione coloniale e gli obiettivi spirituali dell'evangelizzazione, la sua preoccupazione maggiore riguardava semmai l'urgenza di stabilire in che modo ci si dovesse comportare con gli schiavi affinché le loro prestazioni fossero davvero redditizie in termini economici.

Ciò poteva essere garantito, a suo avviso, solo in forza di uno scambio basato sulla reciprocità: lo schiavo era tenuto ad accettare con rassegnazione la propria condizione e a eseguire quanto ordinatogli dal padrone, senza metterne in discussione l'autorità; il padrone, dal canto suo, doveva soddisfare i fabbisogni quotidiani dello schiavo, garantendogli l'accesso alla dottrina cristiana e l'adempimento degli obblighi religiosi, da un lato, e fornendogli il necessario apporto in termini di cibo, vestiario e cure mediche, dall'altro, oltre a stabilire ritmi di lavoro, tempi di riposo e provvedimenti disciplinari in linea con quanto imposto dalla "giusta misura", il basilare principio di comportamento più volte evocato da Antonil nel corso del suo trattato. Era cioè la proposta di un modello patriarcale da applicare alla gestione dei rapporti di lavoro in ambito coloniale, regolato dalla morale

cristiana e teso appunto a coniugare le esigenze materiali della produzione agricola e le finalità spirituali della conquista religiosa.

Queste considerazioni, come detto, riguardavano la schiavitù di origine africana, che di per sé, a parte qualche sporadica voce fuori dal coro, in Età moderna fu generalmente accettata nei vari ambienti ecclesiastici e missionari, al contrario di quanto avvenne per lo sfruttamento della manodopera amerindia, rispetto a cui la linea di condotta fu espressa in termini assai più problematici e spesso ostativi. Ciò determinò una spaccatura piuttosto seria all'interno della stessa Provincia gesuitica brasiliana, in particolare a proposito della regolamentazione delle prestazioni lavorative imposte agli indigeni da parte dei coloni di San Paolo; spaccatura che vide protagonista proprio Antonil, favorevole in buona parte alle pretese di questi ultimi, cui invece si contrappose in maniera decisa il celebre gesuita portoghese António Vieira, una delle figure più importanti e studiate della storia missionaria sudamericana.

È peraltro ipotizzabile che alla base di tale scontro vi fosse anche, più profondamente, una diversa opinione sulle modalità di istituzionalizzazione del processo di costruzione territoriale del Brasile, che per Antonil doveva ruotare soprattutto attorno al microcosmo della produzione agricola, con un occhio di riguardo agli *engenhos* di zucchero, mentre per Vieira doveva basarsi sulla diffusione di specifiche comunità indigene – gli *aldeamentos* – sottoposte al controllo spirituale e temporale dei missionari gesuiti. Non che *engenhos* e *aldeamentos*, in quanto luoghi di potere, non potessero funzionare in maniera complementare, tutt'altro; essi, però, esprimevano due progetti ben distinti di costruzione sociale e di identità comunitaria, sia sotto l'aspetto dell'organizzazione interna, sia sotto quello della configurazione spaziale.

In ogni caso, a contrapporre Antonil e Vieira, dopo un iniziale rapporto di collaborazione e stima reciproca, non fu soltanto il problema dello sfruttamento della manodopera indigena, né quello, a esso connesso, relativo alle modalità di controllo degli *aldeamentos*, ma fu anche il diverso modo in cui essi si approcciarono alla questione del trattamento da riservare a ebrei e cristiani-nuovi: se Antonil lavorò alla traduzione di un trattato di conversione a essi rivolto e condannò ogni forma di cripto-giudaismo, usando parole di apprezzamento verso l'attività portata avanti dall'Inquisizione portoghese nei loro confronti, Vieira, che con tale istituzione ebbe problemi assai seri nel corso di tutta la vita, mantenne invece una posizio-

ne pressoché opposta, sostenendo a più riprese che gli ebrei, e con loro i cristiani-nuovi, rappresentavano una risorsa di cui la corte di Lisbona si sarebbe dovuta avvalere, a livello economico ma non solo, e la cui presenza in Portogallo avrebbe dovuto essere incentivata.

I contrasti tra Vieira e Antonil furono poi ulteriormente alimentati dalle divisioni che attraversarono la Provincia gesuitica brasiliana, relative, in particolare, alla gestione delle varie risorse materiali di cui essa disponeva e alla distribuzione dei maggiori incarichi all'interno dei suoi collegi. Tali questioni assunsero i connotati di un vero e proprio scontro fazionario, al cui interno elementi distintivi quali quelli della provenienza geografica e dell'appartenenza nazionale giocarono un ruolo determinante, come dimostrato sia da una serie di provvedimenti presi dalla corte di Lisbona e dalla Curia generalizia romana, fin dall'ultimo decennio del Seicento, per limitare la presenza e l'attività in Brasile dei gesuiti non portoghesi di nascita e/o di formazione, sia dal linguaggio impiegato dagli stessi attori in gioco per distinguersi e identificarsi, ciò che di per sé costituiva – dal punto di vista “emico” e secondo un approccio “pragmatico” (Cerutti, 2008) – il riflesso di categorie concettuali ampiamente impiegate in ambito ecclesiastico e soprattutto missionario (Pizzorusso, Sanfilippo, 2005, pp. 7-22; Pizzorusso, 2018, pp. 125-64).

Si tratta di un punto da non sottovalutare, perché innanzitutto dimostra che nessuna istituzione può essere considerata alla stregua di un corpo unitario e compatto, sempre uguale a sé stesso, come se fosse un blocco monolitico in grado di funzionare una volta per tutte nel medesimo modo, prescindendo cioè dalla personalità, dagli obiettivi, dagli interessi e finanche dalle reti relazionali degli uomini che ne fanno parte. Questo vale pure per una compagnia di per sé gerarchizzata e coesa come quella gesuitica, i cui membri erano (sono) tenuti a non andare alla ricerca di posizioni di autorità al suo interno – norma certamente disattesa in Brasile all'epoca di Antonil e Vieira, soprattutto tra i ranghi del collegio baiano (Zeron, 2015a) – e il cui elemento distintivo si fondava (si fonda) su un duplice voto di obbedienza in grado di esaltarne la sottomissione al potere papale entro dinamiche missionarie condotte sotto il segno dell'adattabilità rispetto al contesto locale<sup>3</sup>.

3. Il problema della coesione interna all'ordine gesuitico, per cui è stata anche conosciuta l'espressione “obbedienza negoziata”, e del mantenimento di un'unità di intenti spesso messa a dura prova nel quadro di un'attività missionaria che si manifestava su scala globale

Il fatto che nessuna istituzione, nemmeno la più compatta, possa mantenere inalterato il proprio funzionamento nel corso degli anni, e che quest'ultimo dipenda, quindi, anche dagli interessi dei relativi uomini, dal loro modo di agire e dai loro legami, permette di intuire quanto in sede di ricerca storica sia utile – sebbene troppo spesso trascurato – ricostruirne il raggio di azione sulla base di un approccio prosopografico che tenga conto delle traiettorie biografiche individuali e ne ricomponga il profilo sociale. Si tratta cioè di capire come i membri di un'istituzione pensano e vivono la stessa, così da valutare l'azione di quest'ultima a partire dalla loro esperienza personale, dalle posizioni di volta in volta ricoperte al suo interno e dal contesto relazionale del gruppo a cui essi appartengono (Stone, 1971; Ginzburg, Poni, 1979; Loriga, 2012, pp. 17-32).

È ciò che questa monografia tenta di fare, analizzando la figura di Antonil, per quanto possibile, anche sulla base dei rapporti da lui intrattenuti sia coi propri confratelli e con le autorità coloniali, in Brasile, sia coi vertici della corte di Lisbona e della Curia generalizia di Roma, in Europa, così come ripercorrendo l'ampiezza dei suoi interessi personali e dei suoi riferimenti culturali: quelli di un uomo che aveva il senso pratico degli affari e la consapevolezza mercantile del ruolo assunto all'epoca dalla fiducia in quanto strumento essenziale per la circolazione del credito e quindi per il funzionamento delle attività economiche, in particolare di quelle inquadrare dagli scambi coloniali sulla lunga distanza, che certamente coinvolgevano, in maniera preponderante, il commercio dello zucchero, del tabacco e dell'oro del Brasile; un uomo che, per i suoi studi accademici in diritto, conosceva il valore performativo attribuito all'azione in quanto strumento di rivendicazione e legittimazione, e così il suo significato in termini giurisdizionali; un uomo che, in definitiva, come dimostrato in tutto il suo libro, possedeva una cultura vasta ed eclettica, non solo di tipo economico e giuridico, ma anche agrario, geografico, medico, letterario e certamente teologico.

Questo tipo di approccio, sensibile al dato biografico e prosopografico, d'altra parte, rappresenta uno degli elementi portanti di quella suggestiva tendenza storiografica che si propone di proiettare l'indagine microanalitica su dimensioni macroscopiche, ossia su spazi extra o translocali, se non

è stato analizzato in diversi lavori, come si evince da Catto (2009, pp. 145-73), Catto, Mongini (2010), Romano (2011), Mostaccio (2012), Ferlan (2015, pp. 7-12, 67-8, 94-5), Friedrich (2016, pp. 190-6) e ancora, per il contesto brasiliano, Agnolin (2018).

proprio globali, combinando due prospettive di per sé antitetiche e aventi obiettivi diversi: basata su una visione di lungo periodo e interessata al cambiamento diacronico, quella “macro”; votata a un’analisi sincronica e sensibile alla ricostruzione contestuale di tipo qualitativo, quella “micro” (Trivellato, 2011b). E tuttavia, nonostante le loro palesi differenze, tali approcci hanno avuto modo di dialogare e in qualche modo sostenersi a vicenda, sia per mezzo di analisi storiche sulla produzione di reti relazionali di tipo globale – «incontri interculturali» spesso scaturiti da scambi commerciali ad amplissimo raggio, storie globali «in scala ridotta» e comunque «interconnesse» (Curtin, 1984, pp. 1-12; Subrahmanyam, 1997; Gruziński, 2001; Trivellato, 2011a; 2016, pp. 14-7) –, sia per mezzo di ricostruzioni di profili individuali proiettati su dimensioni translocali – biografie microstoriche in movimento –, incentrate su figure capaci di stabilire punti di contatto e forme di interazione tra realtà diverse e talora conflittuali (Scott, 2000; Pons, 2013; Espada Lima, 2015).

Tutto ciò è spesso servito per mettere in luce l’esistenza di una pluralità di ambiti interconnessi, al contempo locali e sovralocali, rintracciabili per mezzo di una costante variazione della scala di osservazione e interpretabili come il prodotto di azioni contestualizzate in termini spaziali, nonché generative di fonti storiche a loro volta legate, talora per finalità rivendicative, a pratiche di mediazione scritta tra poteri istituzionali e attori sociali (De Vito, 2015; Torre, 2018). Proprio la possibilità di variare e quindi calibrare la scala di osservazione dei fenomeni storici studiati – elemento basilare della prima proposta microanalitica (Grendi, 1977; Levi, 1992; Revel, 1996) – permette di evidenziare meglio una caratteristica fondamentale dell’attività missionaria e più specificamente gesuitica dell’Età moderna, ossia il fatto che essa rappresentò, nel quadro del colonialismo europeo di matrice cattolica, un imprescindibile strumento di mediazione culturale di tipo «glocale», grazie a cui si verificò «un tentativo, spesso riuscito, di pensare globalmente per agire localmente», intrecciando l’idea della “globalizzazione”, insita nella stessa natura universalistica della conquista spirituale, e l’aspetto della “localizzazione”, parte integrante dello specifico ambito contestuale in cui inevitabilmente si svolgeva l’opera della catechesi cristiana (Catto, Mongini, 2010, pp. 13-4).

Questa monografia su *Cultura e opulencia do Brasil* e sul suo autore si colloca in qualche modo, dunque, all’interno di tale tendenza storiografica che combina prospettiva “micro” e dimensione “macro”, e ciò sulla base di

più elementi che si rapportano a vicenda; innanzitutto, in forza degli specifici argomenti affrontati in tale trattato, relativi ad alcuni dei principali prodotti che in Età moderna circolarono nello spazio commerciale atlantico (zucchero, tabacco, oro, cuoio), a una questione di rilevanza globale come quella della schiavitù e alla proiezione degli antichi principi della economia, patrimonio della cultura classica europea, nel contesto coloniale e missionario brasiliano, a testimonianza cioè della continuità translocale di tale dottrina; in seconda battuta, in forza delle vicende che scandirono i tempi di redazione di *Cultura e opulencia do Brasil* e ne condizionarono la diffusione editoriale, coinvolgendo in maniera diretta alcune delle maggiori istituzioni politiche e religiose del Portogallo, ciò che in seguito avrebbe dato adito a non pochi dubbi sulla stessa identità di Antonil.

L'analisi incrociata di tutti questi aspetti, d'altra parte, permette di dotarsi di un osservatorio privilegiato da cui valutare sia le linee politiche della dominazione coloniale portoghese nel suo versante atlantico – le quali, di per sé, ricadevano nella sfera d'influenza del diritto e venivano espresse in termini giurisdizionali (Cassi, 2007, pp. 3-61; Coelho, 2009, pp. 11-21, 165-89) –, sia l'attività dei missionari gesuiti, tanto nel processo di legittimazione di tale dominazione – evidente soprattutto nel corso del Cinquecento, sulla base dei principi della teologia morale e della vocazione imperiale all'espansione ultramarina, talora idealizzata come elemento identitario (Cardim, 2010; Marcocci, 2011b, pp. 12-29; 2014) –, quanto nel processo di costruzione sincretica della società brasiliana e della relativa configurazione a livello istituzionale e territoriale; un processo, quest'ultimo, che certamente non fu privo di contraddizioni, incomprensioni e violenze, al di là di quanto prospettato da certi «miti nazionali» sul «Brasile meticcio», che sarebbe nato dalla fusione armonica tra la componente indigena, quella bianca, europea e colonizzatrice, e quella rappresentata dalla manodopera schiavile, importata dall'Africa e costretta a lavorare nelle piantagioni e nelle miniere locali (Enders, 2008, pp. 5-12).

In altri termini, sulla base delle argomentazioni proposte da *Cultura e opulencia do Brasil* e delle sue vicende editoriali, così come facendo riferimento ai principali aspetti della vita di Antonil, questa monografia si propone di gettare luce su ciò che fu il Brasile tra fine Seicento e inizio Settecento, una realtà peculiare e imprescindibile dello spazio «senza confini» rappresentato dal «sistema sud-atlantico» (Alencastro, 2006, pp. 339-43; Morelli, 2013, pp. 19-30, 132-54); una realtà tanto più meritevole di anali-

si storica perché all'epoca fu sottoposta a forti sollecitazioni endogene ed esogene, non solo a seguito della scoperta dei giacimenti auriferi nel Minas Gerais, ma anche a causa della crescente rivalità esistente tra coloni di insediamento più o meno remoto e, come detto, delle pressioni militari esercitate dalle potenze europee nemiche del Portogallo.

In sostanza, in che modo si possono collegare i problemi relativi all'economia brasiliana, in particolare per ciò che concerne il rapporto di competizione tra agricoltura (zucchero, tabacco) e attività estrattive (oro), con le questioni inerenti ai padri gesuiti e alla realizzazione dei loro obiettivi di catechesi? In che modo va inquadrata la concorrenza per l'accesso alle principali cariche locali della compagnia rispetto alla dialettica che si venne a creare tra autorità coloniali, potere metropolitano e sede centrale dell'ordine? E ancora, come poter combinare, in sede di analisi storica, la questione giuridico-politica della schiavitù con le dinamiche della conquista spirituale di individui – indigeni e africani – che in origine non erano cristiani?

Dal Brasile si guardava a Lisbona, certamente, ma in forza della presenza dei religiosi in missione si guardava anche a Roma: una ricostruzione puntuale dell'attività di Antonil e dei rapporti da lui intrattenuti coi confratelli della Provincia brasiliana, così come dei loro interessi manifestati sul campo, nella realtà in cui essi si muovevano e operavano, può rendere conto di tutto ciò. Gli argomenti che questa monografia prova a tenere insieme sono diversi, quindi, e in effetti potrebbero essere affrontati anche in maniera separata e specifica, ma la sfida è appunto quella di rapportarli e collegarli tra loro, così da evidenziare la densità degli intrecci economici, sociali, politici e religiosi vigenti in Brasile nei secoli mediani della dominazione portoghese, avendo piena consapevolezza del fatto che la storia di tale colonia non può essere scritta prescindendo dal ruolo giocato in essa dai padri dell'ordine fondato da Ignazio di Loyola.

Questa monografia – *L'opulenza del Brasile coloniale* – è pubblicata nell'ambito della linea di ricerca *Accelerazioni e resilienze: tempi e concetti della modernizzazione*, entro il più vasto progetto intitolato *I tempi delle strutture. Resilienze, accelerazioni e percezioni del cambiamento (nello spazio euro-mediterraneo)*, con il contributo del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, che dal MIUR (Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca) ha ottenuto il riconoscimento di Eccellenza per il quinquennio 2018-22.

Si tratta del risultato finale di un lavoro iniziato nel 2015, quando vivevo in Brasile e frequentavo la Universidade de Brasília come titolare di una borsa asse-

gnatami dalla CAPES (Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior) nell'ambito del *Programa nacional de pós-doutorado*; un lavoro che poi ho continuato, non senza interruzioni, ripensamenti e continue problematizzazioni, negli anni successivi, una volta rientrato in Italia.

Sono dunque sparsi tra le due sponde dell'Atlantico i debiti di riconoscenza che ho accumulato in tale arco di tempo, allorché, peraltro, ho avuto modo di parlare di Antonil e del suo trattato sia nell'ambito di uno specifico corso accademico che nel 2015 ho tenuto alla Universidade de Brasília (Departamento de História), sia nell'ambito di alcuni convegni e seminari cui ho partecipato nel 2016 e nel 2019, rispettivamente al Centro universitário de Brasília (UnICEUB), all'Università di Pisa (Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere) e alla Villa Finaly di Firenze (di quest'ultimo, peraltro, intitolato *Territorialiser les espaces modernes, XVIII-XIX<sup>e</sup> siècle*, sono stato uno degli organizzatori).

In modo particolare, per le indicazioni, i suggerimenti e gli strumenti di ricerca che mi hanno generosamente fornito, vorrei ringraziare Adone Agnolin, Alessandro Buono, Maria Filomena Coelho, Miguel Dantas da Cruz, Bruno Feitler, Gaetano Greco, Marco Enrico Guidi, Stefano Levati, Monica Lupetti, Antonino Mastruzzo, André de Melo Araújo, Jacopo Pessina, Giovanni Pizzorusso, Rodrigo Ricupero, Renzo Sabbatini, Gregorio Salinero, Rafael Straforini, Valeria Tocco, Francesca Trivellato e Carlos Alberto Zeron; e ancora Rita de Cássia Rosado (Arquivo público do Estado da Bahia), Pedro Tortina (Instituto histórico e geográfico brasileiro, Rio de Janeiro), Monica Velloso Azevedo (Fundação biblioteca nacional, Rio de Janeiro) e soprattutto Alexandre Alves Dias (Arquivo público municipal "Antonino Guimarães", Olinda), Sergio Nelli (Archivio di Stato di Lucca) e Dario Scarinci (Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma), così come i padri gesuiti Geraldo Almeida, Alex Gonçalves Pin e Luiz Fernando Medeiros Rodrigues.

Una menzione speciale va inoltre a Leandro Andrade, Ronaldo Andrade e Nitish Monebhurrun.

Dedico il libro a Pria e alla nostra storia su scala globale.

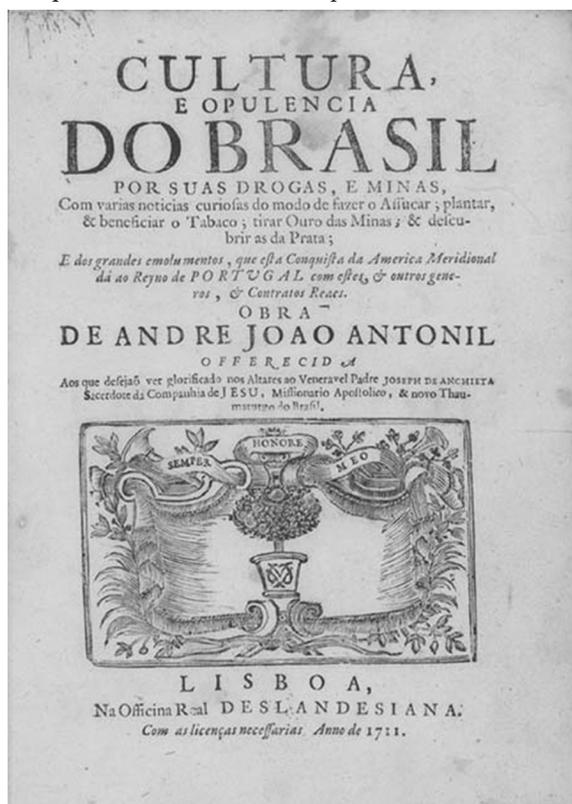
## *Cultura e opulencia do Brasil:* un manuale di “economica”

Zucchero, tabacco, oro e argento, bestiame e cuoio: è di tutto questo che parla *Cultura e opulencia do Brasil por suas drogas e minas*, libro in-ottavo di oltre duecento pagine uscito nel marzo del 1711 dai torchi della Officina Real Deslandesiana, la famosa tipografia di Lisbona che Valentim da Costa Deslandes aveva ereditato dal padre nel 1703 (FIG. 1.1).

Come già anticipato nell’*Introduzione*, autore di questo lavoro fu il gesuita André João Antonil, che del Brasile dell’epoca era un ottimo conoscitore, sia per avervi svolto diverse missioni in qualità di visitatore, sia per gli incarichi di primo piano esercitati nel collegio di Salvador da Bahia, la capitale coloniale. Ciò gli permise di presentare un’analisi ricca e articolata dei principali prodotti dell’economia locale, corredata da informazioni precise sulle tecniche di lavorazione di cui essi necessitavano e sul loro peso complessivo nella bilancia commerciale della Monarchia imperiale portoghese; un’analisi tuttavia non omogenea, a causa del diseguale spazio accordato ai suddetti prodotti, che ne rifletteva la gerarchia economica e al contempo intendeva rivendicarla e promuoverla, come in qualche modo suggeriscono i tempi di composizione dell’opera, diversi e successivi.

In effetti, la caratteristica più evidente di *Cultura e opulencia do Brasil*, che balza agli occhi anche solo sfogliandone le pagine o scorgendone rapidamente l’indice, è il netto disequilibrio tra le quattro parti che la compongono, dedicate rispettivamente alla produzione dello zucchero (I), a quella del tabacco (II), all’estrazione di oro e argento (III), all’allevamento bovino e al mercato del cuoio (IV). La prima parte presenta un’organizzazione interna precisa e coerente, formata da tre libri a loro volta suddivisi in dodici capitoli, per un centinaio di pagine totali; è la parte più lunga, approfondita e argomentata di tutto il libro, scritta in uno stile vivace, talora denso e verboso, dove non mancano metafore e allegorie che tracimano in una certa ridondanza barocca (Antonil, 1711, pp. 1-105; Dimas, 1992).

FIGURA I.I

Frontespizio della prima edizione di *Cultura e opulencia do Brasil*

Si tratta dell'esemplare conservato alla John Carter Brown Library di Providence, che lo ha reso disponibile in formato digitale tramite il portale Internet Archive.

Per gentile concessione della John Carter Brown Library.

Ne è un esempio lampante il suo ultimo capitolo, nel quale Antonil fa un riassunto simbolico del ciclo di lavorazione dello zucchero, inquadrandolo quasi in un percorso mistico di passione, risurrezione e trionfo; attraverso una serie di immagini iperboliche e raffinate, il gesuita ripercorre i patimenti sofferti da questo prodotto – merce personificata, oggetto umanizzato e trasformato in soggetto (Bosi, 1992a, pp. 56-8) –, a partire «dalla sua nascita nella canna» fino al momento in cui, esportato dal Brasile verso l'Europa, «sempre dolce e vincitore di amarezze», si erge a maggiore fonte di rendita dell'economia coloniale portoghese e «va a dar piacere» a tut-

ti, indistintamente (Antonil, 1711, pp. 102-5). Una traiettoria, quella dello zucchero, descritta in tale capitolo con uno stile enfatico e metaforico fin dall'inizio:

È constatazione singolare di coloro che contemplano le cose naturali vedere che quelle che sono di maggior profitto al genere umano non si riducono alla propria perfezione senza passare innanzitutto attraverso notevoli pericoli. E questo si vede bene in Europa col panno di lino, col pane, con l'olio e col vino, frutti della terra tanto necessari, sotterrati, estratti, pestati, spremuti e macinati prima di arrivare a essere perfettamente ciò che sono. E noi molto di più lo vediamo nella fabbrica dello zucchero, il quale, dal primo istante di piantarsi, fino ad arrivare sulle tavole e passare tra i denti a seppellirsi nello stomaco di quelli che lo mangiano, conduce una vita piena di tali e tanti martirii che quelli che i tiranni hanno inventato non li superano affatto. Perché se la terra, obbedendo all'imperio del Creatore, ha dato liberalmente la canna per deliziare con la sua dolcezza i palati degli uomini, costoro, desiderosi di moltiplicare per se stessi piaceri e sapori, hanno inventato contro la stessa canna, coi loro artifici, più di cento strumenti per moltiplicarle tormenti e pene (ivi, p. 102)<sup>4</sup>.

Uno stile siffatto non trova riscontro nelle altre tre parti del libro, assai più corte e meno elaborate dal punto di vista formale: la seconda parte, dedicata alla produzione del tabacco e al suo uso, è composta da dodici capitoli, per una ventina di pagine totali (ivi, pp. 107-27); diciassette sono i capitoli della terza, una cinquantina di pagine sull'estrazione dell'argento e soprattutto dell'oro, i cui giacimenti erano stati scoperti a fine Seicento nel Minas Gerais, alle spalle di San Paolo e Rio de Janeiro (ivi, pp. 129-81); appena una dozzina, infine, le pagine della quarta parte, nei cui sei capitoli Antonil si occupa genericamente, e in modo piuttosto frettoloso, di pascoli bovini e mercato del cuoio, aggiungendo sparute ma significative righe su altre voci dell'economia brasiliana, come quelle sulla pesca delle balene, sui contratti relativi al commercio di sale e vino, e sull'esportazione del famoso pau-brasil, l'albero dal legno rossastro molto utilizzato nelle tintorie europee come colorante di tessuti (ivi, pp. 183-94).

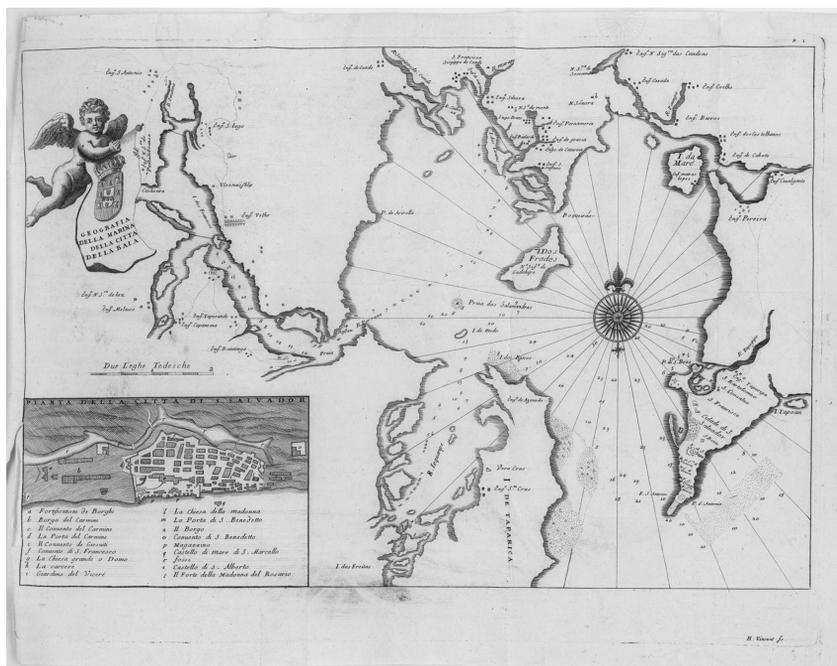
La difformità strutturale che caratterizza *Cultura e opulencia do Brasil* è dunque evidente: a partire dalla descrizione delle fasi di coltivazione della canna, vi è uno sbilanciamento totale verso l'analisi del ciclo produttivo

4. Le citazioni di *Cultura e opulencia do Brasil* e di altri testi o documenti in lingua straniera sono state tradotte dall'autore.

e del volume commerciale dello zucchero, argomenti che da soli occupano oltre la metà del libro; a essi fanno seguito, in ordine di importanza decrescente, le parti che trattano, rispettivamente, di argento e soprattutto oro, di tabacco e infine di allevamento bovino e mercato del cuoio. La spiegazione più immediata di questo disequilibrio potrebbe essere rintracciata nel fatto che Antonil visse prevalentemente a Salvador da Bahia, all'interno di una regione che, fin dai primi decenni della colonizzazione portoghese, era stata destinata alla coltivazione della canna da zucchero e così trasformata in una delle capitanie più produttive e ricche di tutto il Brasile. Avendo abitato in tale città e potuto frequentarne l'immediato retroterra – il cosiddetto Recôncavo, l'area attorno alla baia di Ognissanti, formata da una rientranza di circa 80 chilometri rispetto alla linea di costa (FIG. 1.2) –, appare chiaro, quasi inevitabile, che Antonil abbia rivolto i propri interessi maggiormente a questa monocultura, osservandone da vicino le tecniche di lavorazione e approfondendone le conoscenze anche grazie ai rapporti intrattenuti con i proprietari delle piantagioni e con i loro dipendenti (Canabrava, 1967, pp. 24-34; Mansuy, 1968, pp. 21-5; 2007, pp. 36-9; Silva, 2001).

Ciò invece non si riscontra per gli altri argomenti trattati nel libro, nemmeno per i tanto preziosi giacimenti auriferi e argentiferi, che Antonil non poté visitare personalmente e su cui riuscì ad accumulare soltanto informazioni indirette, ottenute da persone che avevano frequentato le zone di estrazione, vi avevano lavorato e conoscevano la storia delle loro esplorazioni; oppure da memorie scritte e relazioni preesistenti, che il gesuita si limitò a copiare o rielaborare. Egli stesso non lo nasconde, per esempio, quando presenta una lista dei prezzi dei principali prodotti venduti nel Minas Gerais a inizio Settecento – generi alimentari, vestiario, armi, schiavi e cavalli –, redatta in realtà da una non meglio precisata persona che vi aveva soggiornato tre anni, probabilmente con compiti amministrativi (Antonil, 1711, pp. 139-43); oppure quando mostra il «modo di estrarre l'oro» dai filoni alluvionali del Brasile, riportando una relazione datagli da un informatore che in precedenza aveva visitato il Minas Gerais assieme al governatore locale, il capitano-generale Artur de Sá e Meneses (ivi, pp. 168-73). Anche i quattro capitoli in cui Antonil descrive le strade esistenti per raggiungere i giacimenti auriferi da San Paolo, Rio de Janeiro e Salvador da Bahia fanno riferimento a informazioni inviategli da chi conosceva bene quelle zone, mentre i due capitoli dedicati all'argento, dal vocabolario pieno di ispani-

FIGURA I.2

Mappa intitolata *Geografia della marina della città della Baia*

La carta raffigura sia la baia di Ognissanti sia, nel riquadro in basso a sinistra, la *Pianta della città di S. Salvador*. Fa parte della *Istoria delle guerre del Regno del Brasile accadute tra la Corona di Portogallo e la Repubblica di Olanda*, opera del frate portoghese João José de Santa Teresa, pubblicata a Roma nel 1698. È conservata alla John Carter Brown Library di Providence, che l'ha resa disponibile in formato digitale sul portale Luna Imaging.

Per gentile concessione della John Carter Brown Library.

smi, si manifestano, almeno parzialmente, come un lavoro di traduzione di testi già circolanti in castigliano (ivi, pp. 159-68, 173-9; Mansuy, 1968, pp. 444-62; 2007, pp. 273-83).

Tuttavia, pur parlando di zucchero e tabacco, di attività mineraria, di allevamento e cuoio, *Cultura e opulencia do Brasil* non può essere liquidato come un puro e semplice trattato di economia. La maggior parte dei suoi lettori lo ha fatto, e talora lo ha classificato come il primo vero studio sull'economia coloniale brasiliana, ma in tal modo non ne ha colto l'essenza più profonda. Da questo punto di vista, la storica Andrée Mansuy ha avuto il merito, forse per prima, di individuare la caratteristica essenziale del libro di Antonil nelle informazioni tecniche e nelle indicazioni pedagogiche da

esso offerte, tali da renderlo un lavoro di grande originalità nel contesto della letteratura lusofona relativa al Brasile (Galanti, 1902, pp. 109-13; Mansuy, 1968, pp. 20-1; 2007, p. 35; Martins, 1977, pp. 278-84; Lima da Silva, 2003, pp. 157-214).

Fin dai primi contatti cinquecenteschi tra esploratori portoghesi e popolazioni indigene, così come nel Seicento, le opere che parlavano di questa realtà coloniale o la rappresentavano visivamente avevano mantenuto, in effetti, una prevalente impostazione descrittiva e narrativa, evidenziando soprattutto gli aspetti più curiosi, pittoreschi e finanche sconcertanti che, dal punto di vista europeo e cristiano, risultavano dall'incontro con l'ambiente brasiliano e con le sue peculiarità: il clima, il paesaggio, la flora, la fauna, le tribù autoctone e i loro costumi, ciò che incuriosiva maggiormente i colonizzatori bianchi e i loro lettori, e talora li sdegnava – si pensi all'antropofagia rituale di vari aborigeni, alle loro nudità scoperte, oppure alla loro marcata poligamia –, era rappresentato da questi argomenti<sup>5</sup>. Emblematici, in tal senso, i resoconti di viaggio del frate francescano André Thevet e del pastore calvinista Jean de Léry, i quali a metà Cinquecento avevano partecipato a quell'effimera esperienza coloniale della Francia antartica, sul litorale di Rio de Janeiro, lasciando una descrizione vivida e dettagliata delle popolazioni indigene incontrate – di etnia *tupinambá* –, del loro ambiente naturale e dei loro costumi, tra cui appunto le pratiche legate al cannibalismo; e da questo punto di vista influenzando anche i successivi lavori di Michel de Montaigne, oltre a quelli dei missionari cappuccini Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, attivi in Maranhão all'inizio del secondo decennio del Seicento<sup>6</sup>.

5. La bibliografia in merito è enorme; in questa sede ci si limita ai riferimenti presenti in Mello e Souza (1986, pp. 18-91), Finazzi-Agrò (1994), Vainfas (1995, pp. 41-69), Raminelli (1996, pp. 84-108), Assunção (2001, pp. 189-254), Burke (2001, pp. 126-42), Moreau (2003, pp. 87-111, 139-71), Schwartz (2009, pp. 103-27) e Tomassini (2010, pp. 53-92).

6. Sull'importanza degli scritti di Thevet e Léry, anche in chiave etnografica, e sulla loro influenza, cfr. Lévi-Strauss (1955, pp. 87-96), Certeau (1975, pp. 239-85), Bogliolo Bruna, Lehmann (1987), Lima da Silva (2003, pp. 97-156), Lestringant (2004, pp. 47-91) e Pinheiro (2013, pp. 17-25). Più in generale, sulla reazione degli europei nei confronti delle nuove scoperte geografiche e dei popoli incontrati, cfr. Leite (1996), Castelnau-L'Estoile (2000, pp. 347-98), Cantù (2007, pp. 13-42), Sanfuentes Echeverría (2007), Ferlan (2015, pp. 67-95) e Marcocci (2016b, pp. 35-57); in una prospettiva antropologica, relativamente al Brasile, oltre al succitato Lévi-Strauss, i classici Ribeiro (1982, pp. 431-46) e Holanda (2010, pp. 172-200, 443-70).

Rispetto a tali lavori, il libro di Antonil si distingue con nettezza, innanzitutto per essere un autentico manuale di conoscenze pratiche e di consigli utili per la realizzazione di determinate attività produttive, in particolare quelle relative all'estrazione mineraria e, in modo ancor più evidente, all'agricoltura dello zucchero e del tabacco; un libro innovativo, dunque, che dal punto di vista delle osservazioni tecniche e della precisione analitica supera anche i lavori antesignani del frate francescano Vicente do Salvador, al secolo Vicente Rodrigues Palha, il quale nel 1627 aveva concluso la sua fondamentale *História do Brasil*, opera dal grande valore storico e letterario, ma ancora contrassegnata da certo lirismo nella rappresentazione esotica della realtà brasiliana e delle sue popolazioni (Müller, 1990-91; Priante, 2004, pp. 79-83; Andrade, 2014, pp. 120-41).

Il libro di Antonil, invece, ha un'impostazione diversa e originale. Esso costituisce, in effetti, una manifestazione esemplare – e, probabilmente, la prima in lingua portoghese, se non addirittura l'unica, almeno in prosa (Mansuy, 1968, pp. 20-1; 2007, p. 35) – di un'antica tradizione letteraria che affonda le proprie radici nella classicità greca e latina, risalente alle opere tecnico-pedagogiche di Senofonte (*Oikonomikós*), Teofrasto (*De causis plantarum*), Varrone e Columella (autori di due trattati aventi lo stesso titolo, *De re rustica*, quello del secondo tradotto in portoghese, nel corso del Cinquecento, dal frate domenicano, linguista e grammatico Fernão de Oliveira), Plinio il Vecchio (con la sua enciclopedia *Naturalis historia*) e Catone il Censore (col suo *Liber de agri cultura*, il più antico scritto latino in prosa, almeno tra quelli rimasti).

Tale fiorente tradizione era poi stata ripresa e rinverdata da tutta una serie di trattati agronomici pubblicati nell'Europa rinascimentale, che Antonil può aver letto o comunque conosciuto – magari avvalendosi della ricchissima biblioteca del collegio di Salvador da Bahia, all'epoca contenente circa tremila titoli (Leite, 1945a, pp. 92-4; Gonçalves da Silva, 2008, pp. 222-5; Medeiros Rodrigues, 2011, pp. 284-5) –, come quelli di Gabriel Alonso de Herrera (*Obra de agricultura compilada de diversos auctores*, edita nel 1513, sulla base della letteratura agraria romana, e oggetto di numerose interpolazioni successive), Charles Estienne e Jean Liébault (*L'agriculture et maison rustique*, pubblicata nel 1564 e riedita a più riprese), Agostino Gallo (*Le dieci giornate della vera agricoltura, e piaceri della villa*, anch'essa uscita nel 1564, ma cinque anni dopo ripubblicata in forma accresciuta come *Le venti giornate dell'agricoltura et de' piaceri della villa*) e Olivier de

Serres (*Le théâtre d'agriculture et mesnage des champs*, opera apparsa nel 1600 e riedita una ventina di volte nei decenni successivi).

Inserendosi all'interno di questa stessa tradizione, e adattandola alla realtà coloniale brasiliana, Antonil, nella prima parte del suo lavoro, si sofferma sulla qualità dei terreni più adatti alla coltivazione della canna da zucchero, sulle funzioni dei molti lavoratori che vi erano impiegati e sulle varie attività necessarie per ottenere il prodotto finale, analizzando il tutto con straordinaria dovizia di particolari, anche in riferimento agli edifici, agli strumenti e ai macchinari utilizzati. Lo stesso fa, sebbene in maniera più succinta, nella seconda parte, dove spiega come e quando debba essere seminata e coltivata la pianta del tabacco, in che modo debbano essere raccolte le sue foglie e quale sia la procedura complessiva della loro lavorazione. E per entrambi i prodotti agricoli, così come per l'oro, per l'allevamento bovino e per il cuoio, il gesuita offre un quadro dei prezzi e del volume degli scambi commerciali, evidenziandone il peso specifico nel contesto dell'economia imperiale portoghese; dati, questi ultimi, che difficilmente avrebbe potuto sciorinare senza il fondamentale apporto delle informazioni offertegli da qualche individuo che, inserito nei ranghi dell'amministrazione coloniale locale, presumibilmente in posizioni di primo piano, vi poteva avere un accesso privilegiato.

Tuttavia, le peculiarità di *Cultura e opulencia do Brasil* non si limitano a tali aspetti: ad Antonil, infatti, non interessa soltanto analizzare i metodi e le tecniche utili all'aumento della produttività nelle piantagioni brasiliane di zucchero e tabacco, valutare la resa dei giacimenti auriferi del Minas Gerais, e ancora calcolare i costi legati all'allevamento e al mercato del cuoio. Il suo libro non si limita cioè a sviscerare i dati numerici e quantitativi della produzione materiale, né a offrire suggerimenti pratici per incrementarne la portata. Come detto, *Cultura e opulencia do Brasil* non può essere considerato un mero trattato di economia.

Si tratta semmai, in modo assai più complesso, di un manuale di economia, una dottrina che, rifacendosi proprio al patrimonio culturale classico e in particolare alla tradizione aristotelica, e quindi recuperando il significato etimologico del termine *oikonomia*, si interessava di ogni tipo di problema, anche etico e politico, relativo al governo di una qualunque entità collettiva, come per esempio un'unità domestica, una famiglia, un complesso produttivo o ancora l'insieme dei beni patrimoniali; una dottrina che, quindi, si distingueva nettamente dalla pura economia, interessata

piuttosto al mercato dei beni di consumo e infatti maturata, come disciplina scientifica, solo a partire da metà Settecento. La economica si fondava sulla centralità attribuita alla casa (*óikos*), alle attività che da essa dipendevano e alle relazioni tra i suoi membri, escludendo dai propri orizzonti tutte le transazioni commerciali di tipo lucrativo, collocate piuttosto nella controversa sfera della crematistica<sup>7</sup>.

Nel caso di Antonil, l'entità collettiva di riferimento era soprattutto l'engenho, ossia la tipica unità insediativa specializzata nella coltivazione della canna e nel processo di produzione e raffinazione dello zucchero che i portoghesi avevano diffuso su larga scala in Brasile, a partire da Pernambuco e Bahia, dopo averne già sperimentato il successo in Algarve e nei domini insulari atlantici, soprattutto nelle isole di Madeira e São Tomé (Schwartz, 1985, pp. 3-73; Del Priore, Venâncio, 2001, pp. 57-71; Vieira, 2004; Strum, 2012, pp. 119-25). Nel corso del Cinquecento e per buona parte del Seicento, il termine “engenho” indicava ancora, precipuamente, il mulino destinato alla macinazione della canna, o comunque l'insieme degli opifici che ne ospitavano la lavorazione e la trasformazione in zucchero; successivamente, per traslazione semantica, esso aveva acquisito un significato più ampio, comprendendo tutto quel microcosmo rurale – la *fazenda*<sup>8</sup> – entro cui si svolgeva l'intero processo produttivo che andava dalla coltivazione della canna fino alla raffinazione dello zucchero e al suo imballaggio (Mansuy, 1968, pp. 60-1).

In un'ottica tradizionale e paternalistica, i lettori per cui Antonil pensò il suo libro – in primo luogo, i signori di tale microcosmo, i proprietari degli engenhos nel significato più ampio del termine – non venivano istruiti soltanto su questioni tecniche e specialistiche, ma anche sullo stile di vita da adottare, in particolare per quanto riguarda sia l'amministrazione dei propri beni e il controllo sulle spese ordinarie di casa, sia la conduzione dei propri rapporti professionali e personali, tanto con vicini, ospiti, mercanti e agenti, quanto con familiari e parenti, senza dimenticare la gestione dei molti collaboratori e dipendenti che partecipavano all'intero ciclo produttivo dello

7. Sulla dottrina della economica, il riferimento imprescindibile è rappresentato da Brunner (1970), ma la bibliografia è ampia: cfr. Casali (1979), Frigo (1985, pp. 17-64, 193-220), Doni Garfagnini (1996), Calame (2009), Ferrario (2009) e Cafaro (2011). Sul rapporto intrecciato tra sfera economica, giuridica e morale, caratteristica preminente delle società di Antico Regime e delle loro coordinate culturali, cfr. anche i classici Clavero (1991, pp. 199-217) e Thompson (1991, pp. 185-351).

8. Cfr. “Documentos para a história do açúcar” (d'ora in poi DHA), n. 1, 1954, p. 248.

zucchero, tra i quali, importantissimi, gli schiavi (Giuli, 2016, pp. 11-2). L'obiettivo di Antonil, in sostanza, era duplice: evidenziare tutto ciò che comportava, in termini di lavoro e fatica, «la dolcezza dello zucchero», e quindi quanto fosse anche moralmente giusto il prezzo a cui esso veniva immesso sul mercato, e fornire le «notizie pratiche» più appropriate a chi avesse voluto «entrare, come novizio, nell'amministrazione di qualche engenho», così da permettergli di «operare con adeguatezza» (Antonil, 1711, p. x).

Colpiscono, da tale punto di vista, le analogie fra la prima parte del trattato di Antonil e la prima parte del trattato di Olivier de Serres. Il lavoro di quest'ultimo, un ugonotto francese legato al re Enrico IV e titolare di una vasta proprietà agricola nella regione dell'Ardèche, trasformata a fine Cinquecento in una sorta di laboratorio dove sperimentare nuove tecniche e colture – il mais, il luppolo, la barbabietola da zucchero –, si apre infatti, in modo assai significativo, con una sezione intitolata *Du devoir du mesnager*; non solo vi si evidenzia l'importanza, per il signore rurale che vuole acquistare nuove terre, di conoscerne la qualità e misurarne con cura l'estensione, ma vi si offre anche una serie di precetti relativi al comportamento che egli stesso, da buon padre di famiglia, deve tenere nei confronti dei propri dipendenti e dei vicini (Boulaine, Moreau, 2002, pp. 29-58; Vérin, 2016). Si tratta in effetti di aspetti molto simili a quelli analizzati da Antonil, a un secolo di distanza e in riferimento a un contesto geografico e produttivo del tutto differente, in *Cultura e opulencia do Brasil*, a proposito delle qualità necessarie al «signore dell'engenho» (Antonil, 1711, pp. 1-14, 22-40).

I consigli e gli ammonimenti di Olivier de Serres, come quelli che Agostino Gallo, prima di lui, aveva indirizzato all'agricoltura irrigua della Pianura Padana e ai nuovi produttori di mais, riso, e gelso, non avevano soltanto una valenza tecnica, ma intendevano anche assegnare alle attività rurali una funzione educativa per la formazione individuale, a livello etico, civile e politico in senso lato. L'agricoltura era da loro concepita come «parte integrante della supremazia delle ricchezze naturali su quelle artificiali», secondo «uno dei topoi più ricorrenti di tutta l'economica», e la terra elogiata come «fonte privilegiata di ricchezza, di prestigio e di onore» (Frigo, 1985, pp. 173-5). Nell'Italia del Cinque e Seicento, al di là dell'opera di Gallo, tali opinioni erano state esplicitate, in forma talora più astratta e idealizzata, talaltra più concreta e attenta alle esigenze tecniche dell'«arte dei campi», anche nei lavori di Paolo Caggio (*Iconomica*), Giacomo Lanteri (*Della economica*), Francesco Tommasi (*Reggimento del padre di famiglia*)

e Giovanni Battista Assandri (*Della economica, ovvero disciplina domestica*), così come, almeno in parte, in uno dei dialoghi del ben più noto Torquato Tasso, intitolato *Il padre di famiglia* (Casali, 1979, pp. 555-6; Berengo, 1980; Frigo, 1985, pp. 31-48, 175-83).

Per tutti costoro, il modello educativo di riferimento era quello dell'antica *paidéia* greca, di cui proprio l'agricoltura rappresentava lo strumento principale; un modello proposto da Senofonte, per esempio, e poi ripreso e fatto proprio dalla cultura latina, come testimoniato dalle opere di Varrone e Catone il Censore, citate in precedenza. Soprattutto il *De agri cultura* di Catone aveva assunto, a suo tempo, la funzione di un vero e proprio manuale di comportamento per i membri del patriziato romano, capifamiglia e proprietari rurali, dei quali venivano esaltate perizia tecnica e onestà morale, virtù e saggezza; l'opera di Catone voleva difendere e celebrare la tradizionale vocazione rustica dei cittadini dell'antica Roma, di fronte all'affermazione delle nuove ricchezze basate sul commercio e sul prestito di denaro, rispetto a cui l'agricoltura, a suo giudizio, era superiore dal punto di vista etico e pedagogico, come un secolo più tardi avrebbe ribadito, seppur con obiettivi politici diversi, Cicerone nel suo *De officiis*, per il quale il lavoro nei campi rappresentava l'attività «più nobile, più feconda, più dilettevole, più degna di un vero uomo e di un libero cittadino» (Merlo, 2003, pp. 37-144).

Scrivendo *Cultura e opulencia do Brasil*, Antonil in qualche modo fa lo stesso, adattando i principi della economica al contesto coloniale degli *engenhos* e declinando il tutto, da buon gesuita, secondo i valori della morale cristiana e gli obiettivi missionari dell'evangelizzazione. Antonil tenta cioè di evidenziare e giustificare i motivi di quella che per lui era la superiorità sociale dei signori produttori di zucchero, il cui potere trovava legittimazione nel radicamento locale, espresso dalla loro presenza fisica sul territorio e simboleggiato dagli edifici dell'*engenho*, nel rapporto diretto con le proprietà rurali di cui essi disponevano e nel controllo esercitato su collaboratori e dipendenti, a partire dagli schiavi; questi ultimi, in ogni caso, non dovevano essere semplicemente sfruttati come mera forza lavoro, poiché ai signori era pure richiesto di preoccuparsi delle loro necessità materiali e soprattutto della salvezza della loro anima per mezzo della catechesi cristiana (Antonil, 1711, pp. 7-28).

Il riferimento alla dottrina della economica, la cui ripresa e rielaborazione culturale coinvolse gran parte della società europea fin dal Duecento, anche in forza del tramite offerto dalla Scolastica, accomuna il lavoro di

Antonil a quello del protagonista delle principali ricerche dello storico Otto Brunner, ossia il barone austriaco Wolf Helmhard von Hohberg, autore del manuale *Adeliges Landleben* (meglio conosciuto come *Georgica curiosa*), un'opera enciclopedica «sulla vita agricola e di campagna della nobiltà», destinata ai signori del mondo rurale germanico, a esaltazione del loro ruolo nel contesto dell'Impero asburgico (Brunner, 1972, pp. 229-80). Il titolo *Georgica curiosa* rinvia alle iniziali velleità poetiche di Hohberg, che aspirava alla realizzazione di un lavoro modellato sul celebre poema virgiliano, ma che poi, conscio dei propri limiti, preferì esprimersi in prosa; e rinvia anche allo spirito che inquadra la sua opera, ossia a quella curiosità, intesa come sete di sapere, che mirava all'esperienza pratica dell'attività agricola e si fondava sull'osservazione diretta delle sue regole di funzionamento. Questo manuale, esempio splendido di «letteratura del padre di casa» (*Hausväterliteratur*), fu pubblicato nel 1682 e poi altre quattro volte fino al 1715, proprio nello stesso periodo in cui Antonil concepiva e redigeva il suo libro. Tra i principali riferimenti di Hohberg, al di là degli autori di area germanica, sono stati appunto individuati Agostino Gallo e Gabriel Alonso de Herrera, ma soprattutto i francesi Charles Estienne e Olivier de Serres, a testimonianza della continuità translocale del modello culturale in questione (ivi, pp. 280-303).

È pressoché impossibile che Antonil abbia potuto leggere, o quantomeno conoscere, l'opera di Hohberg (peraltro scritta in tedesco), e tuttavia, anche in questo caso, esistono molti punti in comune tra i due lavori, come se i rispettivi autori, pur così distanti e diversi – missionario gesuita attivo in Brasile, l'uno; nobile luterano vissuto tra Austria e Germania, l'altro –, siano stati in qualche modo legati dal fatto di condividere uno stesso spirito, uno stesso sistema di valori e una stessa cultura. Il pensiero di entrambi fu in effetti il riflesso di una posizione ideologica formatasi nell'Europa medievale grazie all'incontro tra tradizione classica e cristianesimo militante, dal quale si era originata la figura religiosa e cavalleresca del *miles christianus*; un incontro che legittimava, nella prospettiva di un fine superiore, la preminenza politica e sociale dell'oligarchia fondiaria, fosse quella dei signori territoriali dell'Impero asburgico, per Hohberg, oppure quella dei signori degli *engenhos* del Brasile, per Antonil (Giuli, 2016, pp. 21-2).

Nelle realtà di Antico Regime, dove la ricchezza non valeva in quanto tale ma solo se inquadrata dai dettami etici e politici della economica, le proprietà immobiliari dei signori rurali, le loro terre e la loro casa, nel-

le colonie americane così come in Europa, andavano a costituire il luogo decisivo in cui l'esercizio del potere trovava una legittimazione materiale e in forza del quale poteva essere tutelato l'equilibrio sociale, ciò che costituiva l'obiettivo che i ceti aristocratici locali dovevano garantire tramite la propria presenza sul territorio e il controllo paternalistico di chi lo abitava (Bellabarba, 1996, pp. 13-65). Si trattava di un'idea assai diffusa, al di là delle specifiche opinioni sulle diverse forme costituzionali di governo; lo evidenzia anche il fatto che essa può essere rintracciata nel modello di repubblicanesimo prospettato a metà Seicento dal filosofo inglese James Harrington, che in *The Commonwealth of Oceana* non solo fonda l'esercizio del «potere sovrano» sulla base del «dominio» proprietario, ma fa anche riferimento alla specificità di «un'economia naturale piuttosto che capitalistica», legata a «un ethos della gestione domestica» a cui la crematistica, «arte dell'acquisizione, era subordinata» (Pocock, 1977, p. 63; Cotellessa, 2010, pp. 13-4): anche nel suo caso, quindi, a prevalere dovevano essere i principi della economica. In questo ampio contesto culturale, in cui la legittimità del potere poggiava sul radicamento locale del signore proprietario e sulla sua presenza concreta sul territorio, agli occhi di Antonil, gli interessi dei produttori di zucchero in Brasile, padroni di terre, engenhos e schiavi, dovevano essere difesi e sostenuti proprio in vista della loro affermazione politica e sociale. Si tratta di una prima chiave di lettura di *Cultura e opulencia do Brasil*.

Essa peraltro viene avvalorata dalla precisa ricostruzione che Andrée Mansuy ha fatto delle diverse fasi di composizione di questo libro, confrontando le informazioni in esso contenute con documenti d'archivio brasiliani e portoghesi, così come con notizie di storia locale; da ciò si evince che l'intenzione originaria di Antonil era quella di scrivere un manuale dedicato esclusivamente alla coltivazione della canna e alla raffinazione dello zucchero, alla cui stesura dovrebbe aver lavorato nell'ultimo decennio del Seicento, redigendo tutte le altre parti, molto più velocemente, nel primo del Settecento (Mansuy, 1968, pp. 25-31; 2007, pp. 41-7).

Un altro indizio sul progetto originario di Antonil, ancora più evidente, è fornito dalla strutturazione stessa di *Cultura e opulencia do Brasil*: come detto, la sua prima parte, oltre a essere la più lunga e articolata, è l'unica a presentare una suddivisione equilibrata e coerente, con tre libri formati a loro volta da dodici capitoli, così concepiti nel tentativo di dare all'esposizione «maggior chiarezza e ordine» (Antonil, 1711, p. x); essa è anche

contrassegnata da una titolatura propria, stampata su una pagina specifica quasi a mo' di frontespizio – *Cultura e opulencia do Brasil na lavra do assucar. Engenho real moente & corrente* (FIG. 1.3) –, a cui fanno seguito un breve sommario degli argomenti trattati e un successivo proemio di quasi tre pagine. Tali caratteristiche mancano alle altre parti e fanno della prima una sorta di libro nel libro. In particolare, il fatto che nel proemio Antonil si riferisca unicamente alla coltivazione dello zucchero, senza presentare tutti gli argomenti esaminati nel corso del trattato – come appunto ci si dovrebbe attendere –, è un aspetto che avvalorava ancor più nettamente l'ipotesi secondo cui il suo programma iniziale fosse quello di parlare soltanto della realtà produttiva degli engenhos.

A ciò va aggiunta l'ulteriore differenza della prosa utilizzata, prolissa, moraleggiante e non priva di metafore ricercate nella prima parte, più semplice e diretta in tutte le altre; e ciò forse al di là delle stesse intenzioni dell'autore, il quale proprio nel proemio scrive di voler trattare di zucchero usando «il medesimo stile e modo di parlare chiaro e piano che si usa negli engenhos» (ivi, p. IX). E anzi ammette di augurarsi, per mezzo di una dichiarazione retorica di modestia, che qualcun altro, «di miglior capacità e penna più leggera e ben appuntita», possa ricevere «un qualche stimolo per perfezionare» questa sua trattazione, che egli si limita a qualificare come il semplice «embrione» di un «curioso e utile lavoro» (*ibid.*; Schwartz, 2012, pp. XI-XIV; Mattos, 2013).

Se la volontà di Antonil era dunque quella di parlare solo di zucchero, cos'è che lo spinse allora a modificare i suoi piani? La risposta ha una valenza politica decisiva, rintracciabile in un'idea che il gesuita esprime in più di un'occasione all'interno del libro, benché non sempre in modo esplicito, e cioè che la vera opulenza del Brasile – come da titolo – era data dalle piantagioni di zucchero e tabacco, mentre i giacimenti minerari rappresentavano soltanto una ricchezza ingannevole e quindi pericolosa. La recente scoperta dell'oro, in particolare, aveva determinato, a parere di Antonil, conseguenze negative su più livelli, dal punto di vista economico e sociale: vi era stato, in primo luogo, un aumento generale del prezzo delle mercanzie e degli stessi schiavi, che ormai si potevano trovare in grande abbondanza tra i distretti del Minas Gerais, ma scarseggiavano sempre più altrove, soprattutto nelle regioni agricole più vicine alla costa, come per esempio il Recôncavo baiano; a ciò faceva da inevitabile riscontro la progressiva rovina e il conseguente abbandono delle piantagioni di zucchero e

FIGURA I.3

Pagina contenente il titolo della prima parte di *Cultura e opulencia do Brasil*



La pagina è tratta dall'esemplare conservato alla John Carter Brown Library di Providence, che lo ha reso disponibile in formato digitale tramite il portale Internet Archive.

Per gentile concessione della John Carter Brown Library.

tabacco, continuamente impoverite della forza lavoro necessaria; inoltre, la fascinazione esercitata dai giacimenti minerari aveva provocato una serie di spostamenti massicci, verso l'interno del Brasile, di individui disposti a tutto pur di arricchirsi, ecclesiastici compresi, con conseguente dissoluzione morale e dei buoni costumi, che si traduceva in pericolosi problemi di or-

dine pubblico e, certamente, di ridefinizione giurisdizionale del territorio coloniale (Taunay, 1976, pp. 24-6).

L'oro, dunque, era giudicato uno strumento di ricchezza tanto seducente quanto illusorio, e anzi minaccioso sul piano etico e sociale, secondo un argomento che si rifaceva anch'esso, come già la dottrina della economica – con la quale era peraltro strettamente legato –, a tutta una tradizione di riflessioni provenienti dall'Antichità classica (Mello e Souza, 2001). Le idee di Antonil, in tal senso, non furono affatto isolate, anzi; a partire dall'ultimo ventennio del Seicento, allorché lo zucchero brasiliano cominciò a soffrire la concorrenza di quello delle Antille, prodotto con strumenti tecnici più raffinati, esse furono condivise con crescente preoccupazione dalle principali autorità coloniali, così come dalle istituzioni che facevano capo alla corte di Lisbona. L'opinione secondo cui «le migliori miniere del Brasile» fossero quelle dipendenti dalle attività agricole era cioè piuttosto diffusa in ambito politico, a livello sia municipale sia metropolitano; in tale situazione, dunque, l'abbandono dei campi, nefasta conseguenza della scoperta dell'oro e della sete di ricchezza individuale, era un processo che andava in qualche modo ostacolato (Mansuy, 1968, pp. 31-5; 2007, pp. 47-51; Andrade, 2006).

Non è nemmeno da escludere che su tali questioni Antonil, gesuita con incarichi di primo piano all'interno del collegio di Salvador, abbia potuto confrontarsi direttamente con taluni rappresentanti, anche influenti, delle locali istituzioni di governo o della stessa Monarchia portoghese, a cui potrebbe aver partecipato, o addirittura fatto leggere, il lavoro che stava scrivendo sullo zucchero, e da cui potrebbe essere stato stimolato ad ampliare gli argomenti trattati, allargandoli agli altri prodotti principali dell'economia brasiliana, a cominciare dal tabacco e dall'oro. Si tratta di supposizioni che non è possibile avvalorare con dati più concreti, poiché non esiste alcun riferimento lasciato da Antonil a proposito del suo lavoro, nemmeno nella sua corrispondenza con la Curia generalizia dell'ordine, per cui è anche plausibile ipotizzare che egli non abbia comunicato a nessuno il suo progetto, almeno per vie ufficiali. Tuttavia, come già detto, alcune indicazioni rintracciabili in *Cultura e opulencia do Brasil*, alcune informazioni dettagliate contenute in tale libro – per esempio, a proposito delle esportazioni di zucchero e tabacco, oppure dell'attività della zecca (Casa da moeda) di Rio de Janeiro, o ancora delle entrate relative al *quinto do ouro*, l'imposta portoghese corrispondente al 20% delle estrazioni aurifere (Antonil,

1711, pp. 146-59) –, gli furono presumibilmente comunicate da chi poteva avervi accesso, ossia da individui che, con molta probabilità, facevano parte del governo coloniale e con cui egli era in contatto.

Si può insomma affermare che Antonil, avendo redatto la parte sulla produzione dello zucchero negli stessi anni del reperimento dell'oro in Brasile, e avendola probabilmente terminata prima di poter soppesare le conseguenze socioeconomiche di tale scoperta, si sia poi deciso in qualche modo a modificare il progetto iniziale, così da evidenziare i pericoli insiti nelle grandi trasformazioni provocate dall'estrazione mineraria, soprattutto a scapito delle più tradizionali attività agricole. È per questo che il suo libro può essere considerato il frutto di una scelta politica precisa, orientata alla tutela degli interessi concernenti la produzione del tabacco e dello zucchero, con un occhio di riguardo alla figura del signore dell'engenho e alla promozione del suo ruolo sociale nel contesto coloniale brasiliano, quasi si trattasse di indicargli – come è stato scritto – «il modo di trasformare ogni azienda rurale in una potenza feudale di nuova specie» (Araripe Júnior, 1960, pp. 340-5; Paes, 1961; Mansuy, 1968, pp. 38-9; 2007, p. 54).

È un'ulteriore riprova del fatto che le opinioni di Antonil si situano lungo una linea unificante, non solo nel tempo, ma anche nello spazio, la cultura agraria rinascimentale con la classicità greca e latina, che da Wolf Helmhard von Hohberg, Olivier de Serres e Agostino Gallo risaliva fino a Catone il Censore e ad alcune opere di Aristotele o a lui attribuite, come la *Politica*, la più discussa *Oeconomica* e ancora, almeno in parte, l'*Etica nicomachea* (Brunner, 1972, pp. 229-303; Fermari, 2016). In gioco vi era la necessità, o quantomeno la volontà, di difendere la tradizionale e rassicurante economia rurale di fronte alle minacce portate dalle nuove opportunità speculative legate alla circolazione aurifera; ossia la scelta di porsi, dinanzi alle seducenti ma illusorie attività rientranti nella sfera della crematistica, dalla parte degli antichi precetti paternalistici della economica, di cui proprio il signore dell'engenho, nella realtà coloniale brasiliana, poteva essere considerato l'espressione più rappresentativa.

Con un paio di valutazioni ulteriori, dal punto di vista economico-produttivo e missionario. La prima riguarda la visione mercantilista che Antonil dimostra di avere nei confronti dell'agricoltura brasiliana, da lui concepita soprattutto come un'attività funzionale alla crescita economica della Monarchia portoghese nel suo insieme; è anche per questo motivo se le sue attenzioni sono catalizzate, quasi monopolizzate, dallo zucchero e dal ta-

bacco, le principali monoculture da esportazione nell'ambito del commercio coloniale lusitano, mentre una risorsa fondamentale come la manioca, ad esempio, viene totalmente trascurata, in quanto derrata destinata, in primo luogo, alla sussistenza locale (Canabrava, 1967, pp. 35-58). La seconda valutazione riguarda la convinzione, presente in Antonil e assai diffusa tra i missionari cattolici di Antico Regime, secondo cui l'evangelizzazione delle popolazioni indigene sottomesse e degli schiavi importati dall'Africa, ossia la conquista di nuove anime alla religione cristiana, poteva essere realizzata soltanto nel quadro dei rapporti di dominazione coloniale, a loro volta garantiti dalle attività economiche più tradizionali e redditizie; secondo questa logica transitiva, in sostanza, senza la colonizzazione nessuna politica di evangelizzazione sarebbe stata possibile, e senza l'agricoltura – nel caso del Brasile, senza tabacco e soprattutto senza zucchero – sarebbe mancato il sostegno materiale di qualsiasi processo di colonizzazione (Queirós Mattoso, 1982, pp. 98-116; Castelnau-L'Estoile, Zeron, 1999; Eisenberg, 2000, pp. 146-69; Schwartz, 1992, pp. 161-4).

## Missioni religiose ed economia dello zucchero

### 2.1

#### Gesuiti e zucchero: un connubio primordiale

In verità, i gesuiti tenevano gli occhi rivolti sia al cielo sia alla terra, secondo il senso profondo della realtà che li caratterizza, e conforme alla natura delle cose: al cielo, quando evangelizzavano o insegnavano la religione cristiana [...]; alla terra quando colonizzavano, ché nel continente nuovo dell'America un'attività non poteva andare senza l'altra (Leite, 1945a, p. XIV).

Queste parole di Serafim Leite, gesuita e storico portoghese che nella prima metà del Novecento pubblicò la monumentale e imprescindibile *História da Companhia de Jesus no Brasil*, evidenziano al meglio lo stretto rapporto esistente, dal punto di vista missionario, tra la conquista di nuove anime alla catechesi cristiana – il «progresso spirituale» – e il consolidamento della dominazione coloniale sulla base delle attività produttive e del «progresso materiale» (*ibid.*). Prima di lui, un altro importante storico portoghese, João Lúcio de Azevedo, lo aveva chiarito in termini ancor più espliciti, evidenziando che «in questa parte del Nuovo Mondo i gesuiti erano colonizzatori» e la loro azione «aveva carattere temporale», per cui «solamente coi mezzi temporali si sarebbe potuta realizzare» (Azevedo, 1930, p. 240). Si trattava, dunque, di due aspetti complementari dell'attività missionaria e di legittimazione reciproca, quello spirituale e quello materiale, di cui si ha riscontro nel Brasile coloniale come in ogni altra parte del mondo dove l'evangelizzazione cattolica riuscì a penetrare nei secoli dell'Età moderna, e che certamente si attagliano benissimo agli obiettivi politici del libro di André João Antonil, in particolare a quelli rilevabili nella sua prima parte.

Il problema del reperimento di risorse materiali per il sostentamento della propria attività, comune a ogni ordine religioso che partecipò al processo europeo di espansione coloniale e alla relativa spinta missionaria, dalla

compagnia gesuitica fu avvertito in modo particolarmente impellente, visti gli ambiziosi obiettivi di apostolato che essa si era data fin dalla sua fondazione. Lo dimostra proprio il caso dei suoi primi uomini arrivati in Brasile a metà Cinquecento, sotto la guida dei padri Manuel da Nóbrega e Luis da Grã, consapevoli del fatto che i sussidi ottenuti dalla carità altrui, sotto forma di elemosine, donazioni o lasciti testamentari, fossero insufficienti per lo sviluppo della loro presenza sul territorio, e tuttavia impossibilitati a impegnarsi con la continuità necessaria nelle attività di autosostentamento materiale, le quali, benché indispensabili, li avrebbero inevitabilmente distolti dai compiti della catechesi e dai vari impegni religiosi (Alden, 1996, pp. 24-40; Castelnau-L'Estoile, 2000, pp. 347-98; Cantù, 2007, pp. 335-82).

In un tale contesto – «quia temporalia sunt basis et fundamenta quo spiritualia nituntur et crescunt», come si andava ripetendo (Leite, 1943b, p. 206) –, i gesuiti della neonata Provincia brasiliana, dopo una serie di scrupoli iniziali, cominciarono a dotarsi sempre più spesso di beni immobiliari e soprattutto fondiari, ad aumentarne la consistenza e a farli lavorare, ricorrendo pure a forme di manodopera servile, senza per questo inficiare, dal loro punto di vista, il voto di povertà stabilito dalle Costituzioni ignaziane, sia perché si trattava di risorse di cui essi potevano godere soltanto come gruppo e non individualmente – per cui, anche se l'ordine nel suo complesso e i vari collegi si arricchivano, i singoli membri restavano poveri –, sia perché la relativa resa era svincolata, almeno in linea di principio e sulla base delle leggi canoniche, da qualsiasi attività commerciale di tipo lucrativo, pericolosamente associabile alla crematistica (Leite, 1938a, pp. 107-29; 1943b, pp. 165-7; Vismara, 2007). Si trattava, quindi, di elaborare e attivare – per dirla con José Eisenberg (2000, pp. 14-48) – «strategie» o «pratiche di giustificazione» che fossero in grado, coniugando obbedienza e prudenza, di legittimare l'adattamento delle norme generali e delle dottrine stabilite dall'ordine, a partire dalla Curia generalizia romana, alla specifica realtà contestuale delle missioni e alle finalità pratiche della catechesi presso le popolazioni amerindie.

In effetti, proprio sulla base delle Costituzioni ignaziane, ai gesuiti era richiesto di rinunciare «ad ogni attività secolare», così da potersi consacrare «più interamente alle attività spirituali», e tuttavia veniva loro permesso un certo margine di discrezionalità nell'osservanza di tale regola, che il preposito generale doveva far rispettare «per quanto fosse possibile» e fatti salvi i «casi di necessità o importanti per il fine [...] del servizio divi-

no» (Leite, 1943b, pp. 165-75). Tale situazione fu tuttavia oggetto di ampie discussioni e di pareri divergenti all'interno della compagnia, così come di accuse, più o meno esplicite, lanciate da ambienti esterni a essa; in questione vi era il grado di compatibilità possibile tra gli strumenti materiali dell'autosostentamento economico e gli obiettivi spirituali della missione.

Tra i primi gesuiti giunti in Brasile non mancarono, ad esempio, dubbi e scrupoli di sorta sia sulla legittimità di ricevere donazioni private sotto forma di beni immobiliari, sia sull'opportunità di accettare in piena tranquillità di coscienza l'elargizione di legati pii, pericolosamente assimilabili a una sorta di stipendio concesso in cambio della celebrazione di messe o di altre funzioni liturgiche. Anche l'esigenza di ottenere e far arrivare al collegio di Salvador da Bahia, all'epoca in fase di progettazione, una sovvenzione materiale che fosse «certa e [...] per sempre» in vista della sua futura gestione, contrastava, sotto questo aspetto, con l'iniziale tendenza a rifiutare dotazioni di «terre con schiavi» (Leite, 1938a, p. 111). Di tale opinione furono proprio Grã e Nóbrega, sebbene quest'ultimo, adeguandosi in un secondo momento al parere maggioritario della compagnia, abbia poi manifestato più volte la necessità «di accettare tutto», compresa «una buona offerta di terre» e senza privarsi di «alcuni schiavi della Guinea», impiegati nell'allevamento e nelle attività agricole<sup>1</sup>.

A tal proposito, una memoria interna all'ordine, redatta a Roma nel 1558, di poco anteriore alla prima Congregazione generale e ad essa preparatoria, si interrogava sulla legittimità di simili acquisti e sovvenzionamenti, che nelle missioni asiatiche e americane, in mancanza di una normativa precisa al riguardo, si erano diffusi rapidamente, secondo una linea di condotta che teneva in scarsa considerazione le indicazioni vigenti in merito, comunque vaghe e inefficaci (Leturia, 1939; "Mélanges", 1999). Ciò evidenzia l'iniziale discrepanza esistente tra quanto stabilito a livello centrale e quanto effettivamente messo in pratica in ambito coloniale, dove il reperimento di sussidi stabili e continui, nonché autonomi rispetto alle direttive della Curia generalizia, costituiva un problema quotidiano per il consolidamento dell'attività missionaria sul territorio.

1. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(1), cc. 144r-145v; n. 15(1), cc. 41r-44r. Sulle posizioni di Grã e Nóbrega, in particolare rispetto alla questione degli schiavi e del loro uso, cfr. Zeron (2009b, pp. 52-104) e Tomassini (2010, pp. 151-80), oltre a Leite (1938a, pp. 110-2; 1938b, pp. 343-60).

Menzionando proprio il caso del Brasile tra quelli più rappresentativi, tale memoria ventilava apertamente la possibilità di «concedere dispense» alle Province gesuitiche «rispetto alle Costituzioni [ignaziane]» e di adattarne le regole «ai luoghi e alle persone» (Wicki, 1956, pp. 72-80). Era in qualche modo la presa d'atto della situazione vigente, l'ammissione per cui la realtà contestuale del territorio oggetto dell'attività missionaria influenzava la produzione normativa di riferimento e ne modellava l'osservanza sulla base delle più impellenti necessità materiali; l'importante, in definitiva, era non violare lo spirito originario dell'ordine e il significato complessivo delle sue regole fondamentali.

Gli stessi vertici della compagnia, d'altro canto, dimostrarono in quegli anni di avere opinioni discordanti e confuse sulla legittimità delle risorse materiali di cui i gesuiti in Brasile si stavano dotando: la prima Congregazione generale non arrivò a pronunciarsi in merito, mentre i successori di Ignazio di Loyola, ossia Diego Laínez e Francisco de Borja, dettero pareri contrastanti, il primo approvando le richieste di acquisto di schiavi e bestiame avanzate a più riprese da Nóbrega, il secondo, sulla scia di Grã, rimettendole in discussione e giudicandole anzi «un affare di coscienza», in particolare qualora per i missionari si fosse trattato «di coltivare o di allevare qualcosa da rivendere», ancor peggio se fosse stata «canna da zucchero» (“*Mélanges*”, 1999, pp. 291-3); emergeva di nuovo, in tali considerazioni, la differenza tra attività finalizzate alla «sussistenza alimentare», accettabili e anzi necessarie, e attività finalizzate alla «negoziiazione mercantile», relegate, come detto, nel problematico ambito della crematistica. A indirizzare il dibattito verso una direzione più chiara intervenne nel 1568 la prima Congregazione provinciale del Brasile, dalla quale fu espresso che i collegi locali e le residenze a essi connesse, in mancanza «di altri mezzi di sussistenza», potessero quantomeno «tenere vacche e schiavi», secondo una decisione che convinse lo stesso Francisco de Borja a tornare sui suoi passi (*ibid.*).

A tali esitazioni interne vanno aggiunte le critiche provenienti da ambienti esterni alla compagnia. Il fatto che i gesuiti presenti in Brasile fossero riusciti ad accumulare, nel giro di pochi decenni dal loro arrivo, una quantità crescente di beni immobiliari, rivendendoli oppure affittandoli per periodi più o meno lunghi (anche sotto forma di enfiteusi perpetua), utilizzandoli per l'allevamento di bestiame grosso e minuto, o ancora sottoponendoli alla lavorazione di manodopera indigena o meno spesso africana, in vista della produzione di generi particolarmente appetibili come

lo zucchero, che essi potevano poi scambiare in regime di immunità fiscale tanto sul mercato interno quanto col Portogallo e con gli altri suoi possedimenti coloniali, dette adito a tutta una serie di accuse, sospetti e illazioni, di stampo sia giuridico sia morale, che non tardò a manifestarsi.

Tra le voci più ostili in tal senso, già a metà Cinquecento, emerse quella del primo vescovo del Brasile, Pedro Fernandes Sardinha, il quale fomentò i dubbi sulla legittimità dei beni posseduti dai gesuiti anche per mezzo di alcuni giudizi negativi, e certamente tendenziosi, nei confronti dei metodi liturgici e degli strumenti di catechesi utilizzati da Nóbrega e dai suoi confratelli, con l'obiettivo di esautorarli pubblicamente (Leite, 1938a, pp. 38-42). Pochi decenni dopo, il colono portoghese Rui Teixeira, all'epoca uno dei più noti amministratori di *engenhos*, lamentò che i gesuiti si fossero trasformati in signori di terre e padroni di indigeni, i quali a suo avviso venivano da loro sfruttati alla stregua di un qualsiasi schiavo africano<sup>2</sup>. A un secolo di distanza, critiche simili furono lanciate anche contro i missionari della regione amazzonica, attivi tra Maranhão e Grão-Pará, inducendo Johann Philipp Bettendorff, a capo di tali spedizioni, a ipotizzare la chiusura delle stesse, che in qualche modo fu scongiurata grazie agli interventi conciliatori della corte di Lisbona e, da Roma, della Curia generalizia<sup>3</sup>.

In ogni caso, nonostante le iniziali remore interne e i più duraturi attacchi provenienti dall'esterno, i gesuiti non poterono far altro che adeguarsi alle necessità imposte dall'ambiente brasiliano – la «legge ineluttabile» della «tirannia del luogo» (Leite, 1938a, pp. 177-9; 1943b, pp. 177-210) –, muovendosi alacremente su più fronti per incrementare le proprie entrate. Come detto, il fatto che tutto fosse «più difficoltoso ad aversi in quella terra», anche quand'essa si dimostrava fertile, sia per la scarsità dei mezzi a disposizione, sia per la mancanza della forza lavoro necessaria, sia per la rapida deperibilità del suolo, li costrinse e al tempo stesso li convinse, secondo le loro ripetute segnalazioni, a dotarsi di «molta schiaveria e gente indigena», da loro stessi «governata e mantenuta», oltre che convertita e battezzata<sup>4</sup>.

Ciò avvenne soprattutto all'interno di specifici nuclei insediativi – gli aldeamentos, voluti per primo da Nóbrega nella capitania di São Vicen-

2. Arquivo nacional da Torre do Tombo, Lisboa (d'ora in poi ANTT), *Cartório dos jesuítas*, maço 8, n. 136.

3. ARSI, *Brasiliae*, n. 26, cc. 12r-17v.

4. ARSI, *Brasiliae*, n. 15(1), c. 198rv; ARSI, *Historia Societatis*, n. 86, c. 39rv. Cfr. anche Schwartz (2009, pp. 117-23).

te – che si diffusero in Brasile anche col sostegno delle autorità municipali e della stessa corte portoghese, nonostante le titubanze più volte espresse in merito dalla Curia generalizia, costituendo una sorta di modello precursore della successiva esperienza delle *reducciones* sviluppatesi a partire dal Paraguay<sup>5</sup>. Proprio Nóbrega evidenziò il significato teologico e politico di tali insediamenti in due suoi scritti di fondamentale importanza per la storia delle missioni brasiliane, il *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-57) e il cosiddetto *Plano civilizador* (una sua lettera scritta nel maggio del 1558): opponendosi alle iniziali concessioni e aperture in campo dottrinario, frammiste a pratiche sincretiche e pericolosamente eterodosse, egli suggerì la formalizzazione di spazi controllati dagli stessi missionari – gli aldeamentos, appunto –, dove poter assoggettare gli indigeni e disarticolarne la cultura tramite pratiche di evangelizzazione più vicine alla tradizione; spazi in cui, sotto la vigilanza spirituale e temporale dei gesuiti, e anche in forza di determinati privilegi giuridici e di un ampio grado di autonomia economica, l'esperienza della catechesi e della conversione dei nativi si doveva svolgere complementariamente al loro processo di sedentarizzazione e al loro avviamento alla disciplina del lavoro<sup>6</sup>. Nella capitania baiana, subito dopo la metà del Cinquecento, ne fu stabilita una dozzina, permettendo in pochi decenni un percorso di acculturazione al cattolicesimo di alcune decine di migliaia di individui, oltre alla formazione di qualche centinaio di lavoratori rurali pronti all'uso (Schwartz, 1985, pp. 28-50).

In particolare, i gesuiti riuscirono a entrare in contatto con gli indigeni di etnia *tupinambá*, i quali, per essere già abituati a coltivare la terra, poterono adattarsi meglio di altri alle esigenze economiche dei missionari e offrire loro la manodopera necessaria, in cambio sia del pagamento di una retribuzione in moneta, in natura o in altra forma, sia della protezione dall'aggressività dei coloni portoghesi e dei sanguemisti creoli – tra cui i *bandeirantes* provenienti da São Vicente e San Paolo –, generalmente poco inclini a rispettare la legge promulgata nel 1570 dal re Sebastiano I per limitare la riduzione in schiavitù delle popolazioni native (*Lei sobre a liberdade dos gentios*). A conti fatti, l'incremento produttivo dell'agricoltura e dell'allevamento,

5. ARSI, *Brasiliae*, n. 15(1), c. 388rv; ARSI, *Lusitaniae*, n. 68, c. 343r.

6. Sugli aldeamentos e sulla conversione degli indigeni del Brasile è stato scritto molto, come si evince da Schwartz (1978), Castelnau-L'Estoile (2000, pp. 222-64, 340-85), Broggio (2004, pp. 106-13), Cantù (2007, pp. 328-92), Tomassini (2010, pp. 123-50), Pavone (2013, pp. 108-16) e Santos (2017), senza tralasciare il classico Dourado (1950, pp. 11-46, 61-100).

anche grazie all'impiego della forza lavoro indigena, rappresentò – Nóbrega stesso dovette ammetterlo – «la miglior forma di sostentamento» della presenza gesuitica in Brasile, soprattutto nelle sue prime fasi, in grado cioè di evitare che la pochezza dei mezzi a disposizione potesse risolversi non solo in un'inevitabile «carenza di comodità temporale», ma anche in «mancanze spirituali» inaccettabili dal punto di vista religioso<sup>7</sup>.

In tal modo, a iniziare da quella denominata *Água de Meninos*, che nel 1550 fu loro concessa da parte di Tomé de Sousa, primo governatore-generale del Brasile, i gesuiti riuscirono a ottenere sempre più spesso risorse fondiari e immobiliari, assieme a qualche capo di bestiame e qualche schiavo africano, oltre alla manovalanza indigena, non solo sulla base di lasciti, donazioni, acquisti e scambi, ma pure per mezzo delle *sesmarias*, strumenti giuridici equiparabili ai contratti enfiteutici, che vincolavano a incrementare la produttività delle terre ricevute e godute sotto forma di dominio utile, così come il loro popolamento e la relativa difesa, anche in forza di specifici privilegi fiscali<sup>8</sup>. A tal proposito, sulla base della documentazione conservata negli archivi romani della compagnia, Serafim Leite ha individuato una quindicina di acquisizioni di terreni e altri immobili effettuate nella seconda metà del Cinquecento proprio dal collegio di Salvador da Bahia, la cui gestione economica divenne a tutti gli effetti «parte integrante dell'impresa missionaria» (Leite, 1938a, pp. 149-63; 1943b, pp. 204-10, 261-9).

La corte di Lisbona, dal canto suo, si impegnò ufficialmente a sostenere l'attività gesuitica in Brasile, e in particolare a finanziare la costruzione del collegio baiano, con un apposito *alvará* emanato dal re Sebastiano I nel 1564, che ampliava la politica dei sussidi già intrapresa dal predecessore Giovanni III, concedendo un'assegnazione vitalizia calcolata sulla base delle decime di spettanza regia<sup>9</sup>. Tale decisione, cui seguirono provvedimenti simili negli anni successivi, si inseriva nel solco tracciato dai tradizionali diritti di patronato concessi da parte pontificia ai sovrani portoghesi (*padroado régio*), i quali, in qualità di gran maestri dell'ordine della Milizia di Cristo – ossia, come suoi «governatori e perpetui amministratori»<sup>10</sup> –,

7. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(1), cc. 144<sup>r</sup>-145<sup>v</sup>; n. 15(1), cc. 41<sup>r</sup>-44<sup>r</sup>.

8. ARSI, *Brasiliae*, n. 11(I-II), cc. 21<sup>r</sup>-22<sup>v</sup>.

9. ARSI, *Brasiliae*, n. 11(I-II), cc. 1<sup>r</sup>-10<sup>v</sup>, 61<sup>r</sup>-64<sup>v</sup> (*Padrão da redizima de todos os dízimos e direitos que pertencerem a El-Rei em todo o Brasil de que Sua Alteza faz esmola pera sempre pera sustentação do Collegio da Baya*, trascritto integralmente in Leite, 1938a, pp. 113-5, 538-40).

10. ARSI, *Brasiliae*, n. 11(I-II), cc. 70<sup>r</sup>-71<sup>v</sup>.

fin dal Quattrocento erano stati incaricati di dirigere l'organizzazione religiosa dei territori progressivamente conquistati dalla Monarchia lusitana, dovendosi quindi occupare della relativa creazione di diocesi e parrocchie, della nomina dei vescovi, del conferimento dei benefici ecclesiastici, della costruzione di chiese e della sovvenzione delle attività missionarie<sup>11</sup>.

Evidenziando gli obblighi giuridici e morali che la sua Corona aveva rispetto «alla conversione degli infedeli delle parti del Brasile e all'istruzione e dottrina dei nuovamente convertiti», Sebastiano I riconobbe la necessità di mantenere in «copioso numero» i gesuiti lì presenti e di sostenerne l'attività, i cui risultati, già giudicati di «molto frutto», si sarebbero potuti ulteriormente diffondere proprio grazie alle sovvenzioni da lui stabilite<sup>12</sup>. Nel contesto di tale politica si arrivò quindi alla fondazione del collegio di Salvador e poi di quelli di Rio de Janeiro e di Olinda in Pernambuco, così come, un secolo più tardi, al consolidamento della presenza gesuitica nel Maranhão e Grão-Pará, anche in forza della congrua annua di 350.000 réis stabilita a tal fine dal re Giovanni IV (Leite, 1943b, pp. 188-96). Come si vede, la conquista politica e la diffusione del cristianesimo andavano di pari passo, in quanto l'espansione coloniale portoghese e l'attività missionaria di catechesi, proprio nel solco dei diritti di patronato, si legittimavano reciprocamente.

Una svolta decisiva si verificò a inizio Seicento, allorché, a causa dei ripetuti problemi legati alla gestione dei sussidi che la Corona aveva stabilito per il collegio baiano, il cui pagamento avveniva spesso in ritardo e secondo una cifra inferiore a quella accordata – pari a 20.000 réis annui per ogni religioso –, si decise di agganciarne il valore alla produttività degli *engenhos* locali, ottenendo una somma oscillante tra i 700 e gli 800 réis per ogni *arroba* di zucchero (circa 15 kg). Ciò fu stabilito, assai significativamente, su richiesta degli stessi gesuiti di Salvador, i quali auspicavano da tempo un simile provvedimento sulla falsariga di quanto era già stato sperimentato per il collegio di Olinda e di quanto venne deciso, negli stessi anni, per quello di Rio de Janeiro<sup>13</sup>.

11. Sul *padroado régio* vigente in Portogallo, cfr. Paiva (2006, pp. 38-78), Feitler (2007b, pp. 21-2), Souza e Mello (2007, pp. 41-52), Feitler, Sales Souza (2010, pp. 63-5), Marcocci (2011b, pp. 27-44), Pizzorusso (2012), Silva (2016, pp. 172-7), Barreto Xavier, Olival (2018) e Amantino (2019).

12. ARSI, *Brasiliae*, n. II (I-II), cc. 70r-71v.

13. ARSI, *Brasiliae*, n. II (I-II), cc. 330r-331v; cfr. anche Leite (1938a, pp. 115-29, con relativa documentazione trascritta) e Campos Moreno (1955, p. 149).

In effetti, non si trattò di un'idea peregrina, anche perché, come si evidenziava in una relazione dell'epoca, in Brasile non esisteva migliore attività produttiva di quella legata alla coltivazione della canna da zucchero, la cui importanza era paragonata a quella della vite e dell'olivo nell'Europa mediterranea<sup>14</sup>. Inoltre, la circolazione di denaro nella colonia era ancora scarsa, per cui la maggior parte degli scambi avveniva sotto forma di baratto, e un prodotto in forte espansione come lo zucchero faceva spesso da moneta; in questo contesto, lo zucchero ricevuto in dotazione regia poté allora essere rivenduto dai gesuiti in cambio di denaro, oppure, e con maggior frequenza, permutato con altri beni di più impellente necessità, peraltro esentati da qualsiasi tipo di imposta fiscale per volere della stessa Corona portoghese.

Furono così gettate le basi affinché si venisse a creare, in questa realtà coloniale, un connubio sempre più stretto tra il finanziamento dell'attività gesuitica – e più latamente missionaria, perché tale esempio fu poi seguito da altri ordini religiosi, benché secondo proporzioni minori, come accadde per benedettini e carmelitani (Schwartz, 1982; Honor, 2014) – e la produzione di zucchero, che a sua volta avrebbe contribuito a trasformare, come suggerito anche dal libro di Antonil, gli *engenhos* in uno dei pilastri del processo di costruzione territoriale del Brasile. E ciò non solo a livello produttivo e materiale, ma pure sociale e più latamente politico, visto che gli *engenhos* concorsero tanto alla trasformazione economica del territorio brasiliano, quanto – in particolare nelle prime fasi del processo di colonizzazione – al suo popolamento e perfino alla sua difesa militare, indirizzata contro tribù indigene ostili, schiavi ribelli e nemici esterni; inoltre, in vari casi, gli *engenhos* furono fondati prima di città e parrocchie, e molto spesso, per esempio nel Recôncavo baiano, la prima chiesa di una parrocchia fu rappresentata dalla cappella dell'*engenho* già esistente. In sostanza, gli *engenhos*, così come gli *aldeamentos* – anch'essi, in molti casi, trasformatisi progressivamente in nuclei parrocchiali, benché sovente in modo tutt'altro che lineare e pacifico, perché sottoposti alle pressioni del potere diocesano (Leite, 1949a, pp. 185-7, 301-32) –, costituiscono il fulcro di buona parte

14. Biblioteca nazionale centrale, Roma (d'ora in poi BNCr), *Fondo gesuitico*, Ges. 1255(38), cc. 194r-213v (la relazione, anonima e non datata, ma collocabile a inizio Seicento, si intitolava *Algumas advertências para a Província do Brasil*, per cui si rinvia anche a Castelnuovo-L'Estoile, Zeron, 1999).

della “produzione di località” nel Brasile coloniale, forgiandone l'identità sociale e culturale nei secoli dell'Età moderna e fin dentro all'Ottocento<sup>15</sup>.

Tra i gesuiti si riteneva che il connubio tra il sostentamento delle loro mansioni e la produzione di zucchero potesse realizzarsi «senza strepito né mormorazione», a patto che ciò avvenisse in maniera «onesta», cioè priva di qualsiasi finalità lucrativa, e secondo una «misura giusta», compatibile con le esigenze spirituali della catechesi, complementare agli interessi economici coloniali e perfino in grado di trasformare, nella migliore delle ipotesi, tale attività in un'esperienza «ricreativa» per gli stessi missionari<sup>16</sup>. La convinzione, da allora in poi sempre più diffusa, era quella per cui questo legame avrebbe permesso di rendere davvero «gloriosa e di profitto» la presenza gesuitica in Brasile<sup>17</sup>.

D'altra parte, fin dagli ultimi anni del Cinquecento, lo stesso collegio di Salvador aveva ricevuto da Roma il permesso di tenere piantagioni di canna (*canaviais*) nelle terre in suo possesso, a patto che tali coltivazioni fossero realizzate «per rimedio delle sue necessità» e senza che i gesuiti vi lavorassero personalmente, secondo le raccomandazioni del preposito generale Claudio Acquaviva, che in ciò aveva rispettato le disposizioni dei suoi predecessori<sup>18</sup>. Ancora una volta, come si vede, la produzione normativa si era limitata a seguire e legittimare pratiche già presenti sul territorio, entro un contesto locale di cui comunque si riconoscevano le palesi difficoltà ambientali, per essere quella brasiliana – secondo una suggestiva metafora usata dallo stesso Acquaviva – una «vigna tanto sterile, laboriosa e pericolosa», coltivata in una terra «molto grossa e larga» (Schwartz, 1985, pp. 229-34, 489-97; Alden, 1996, pp. 416-29; Castelnuovo-L'Estroile, 2000, pp. 58-127).

Tuttavia, tale concessione, che aveva anche l'obiettivo di incamerare ulteriori risorse per la costruzione della cattedrale primaziale di Salvador, sede della prima diocesi brasiliana, suscitò un diffuso malcontento tra i co-

15. Sul ruolo degli *engenhos* nel processo di costruzione territoriale della società brasiliana, cfr. Ferlini (1988, pp. 102-39), Holanda (1995, pp. 41-70), Ribeiro (1995, pp. 245-68), Freyre (2003, pp. 64-155), Schwartz (2004), Furtado (2005, pp. 11-46), Simonsen (2005, pp. 98-117), Ricupero (2009a, pp. 93-125) e Prado Júnior (2011, pp. 123-63). Sugli *aldeamentos*, ancora, cfr. Marcilio (1984), Almeida (2013, pp. 145-84) e Zeron (2015b). Sul concetto di “produzione di località”, mutuato dall'antropologia sociale in riferimento alla formazione di spazi insediativi basati su reti relazionali che si manifestano tramite pratiche rituali di rivendicazione giuridica, cfr. Appadurai (1996, pp. 178-99) e Torre (2011, pp. 3-26).

16. BNCR, *Fondo gesuitico*, Ges. 1255(38), cc. 198r-209v.

17. *Ibid.*

18. ARSI, *Brasiliae*, n. 2, cc. 60r-61v.

loni locali, infastiditi dalla concorrenza dei gesuiti nella coltivazione della canna da zucchero e, più in generale, dalla loro partecipazione alla produzione di generi destinati al mercato. Sintomatiche, in tal senso, le accuse avanzate alla corte di Madrid, nei primi anni dell'Unione iberica – allorché peraltro i colleghi gesuitici brasiliani stavano affrontando una seria situazione di esposizione debitoria –, da parte dell'esploratore e latifondista portoghese Gabriel Soares de Sousa, all'epoca uno dei maggiori notabili della capitania baiana, già membro della Camera di Salvador, oltre che proprietario di *engenhos* e schiavi, noto agli studiosi soprattutto in quanto autore del *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, preziosa opera geografica dedicata al re Filippo I (Schwartz, 2009, pp. 52-4). Soares de Sousa presentò un preciso elenco di accuse, condensate in 44 note informative, contro gli interessi materiali dei gesuiti in Brasile e le loro interferenze nelle attività economiche coloniali, a cui costoro replicarono con una serie puntuale di risposte e controdeduzioni, firmate dai principali uomini della gerarchia locale dell'ordine, tra cui il padre provinciale Marçal Beliar<sup>19</sup>. Alcuni anni più tardi, il governatore-generale Diogo de Meneses dette seguito a tali accuse, segnalando al re Filippo II che i gesuiti del Brasile erano meritevoli di «riprensione» a causa delle molte spese cui sottoponevano le finanze regie, in particolare per la quantità di zucchero ricevuta, a suo avviso superiore di un terzo rispetto alle loro effettive esigenze<sup>20</sup>.

Le prime registrazioni relative alla produzione di zucchero da parte dei gesuiti in Brasile risalgono al 1601, quando però gli scrupoli e i dubbi sull'opportunità di dotarsi di un vero e proprio *engenho* non erano stati ancora risolti, tanto che quello denominato *Mamo*, fondato nelle terre del Passé, entro il Recôncavo baiano, fu quasi subito dismesso, venendo rimpiazzato qualche decennio più tardi da quello di Pitanga<sup>21</sup>. Quest'ultimo procurò tuttavia, nel corso del tempo, diversi problemi di natura amministrativa, dovuti sia all'alto tasso di mortalità dei suoi schiavi, sia, soprattutto, alla distanza che lo separava dal collegio di Salvador e lo rendeva spesso

19. Si tratta del documento intitolato *Capítulos que Gabriel Soares de Sousa deu em Madrid ao Sr. D. Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil, com umas breves respostas dos mesmos padres que deles foram avisados por um seu parente a quem os ele mostrou*, riportato in "Anais da Biblioteca nacional do Rio de Janeiro" (d'ora in poi ABNRJ), n. 62, 1940, pp. 347-81. Su tale vicenda si vedano, tra gli altri, Palacín (1980) e Raminelli (2008, pp. 36-47), oltre a Schwartz (2009, pp. 160-2).

20. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 115, n. 115; ABNRJ, n. 57, 1935, pp. 71-5.

21. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(1), cc. 277rv, 306r-308v.

esposto a furti, danneggiamenti e occupazioni abusive, con un incremento inevitabile dei costi gestionali; non potendo difenderlo adeguatamente, «né con muro», perché ritenuto «impossibile», «né con sentenza giudiziaria», perché inutile alla prova dei fatti, e semmai causa di «fatiche intollerabili e sprechi di denaro», «né con armi», per il «manifesto pericolo di scandalo» che tale soluzione avrebbe provocato – ciò che in effetti era già avvenuto una volta, come si scrisse in una relazione del 1689 –, all'interno del collegio baiano si pensò in più di un'occasione alla possibilità di cederlo, o comunque di alienarne una parte, senza però addivenire a niente.

Ciò si rivelò tutt'altro che un male, visto che l'engenho di Pitanga, il cui zucchero era considerato uno dei migliori della regione, da fine Seicento cominciò a segnare un netto aumento di produttività, con entrate superiori al milione di réis, potendosi anche avvalere delle rigogliose foreste circostanti, che secondo Antonil fornivano un legname da costruzione di ottima qualità (Antonil, 1711, p. 58). Di tale engenho, in quegli stessi anni, il gesuita Barnabé Soares redasse una sorta di «reggimento interno» in 55 paragrafi, assai dettagliato dal punto di vista amministrativo e disciplinare, che secondo Serafim Leite servì da riferimento proprio ad Antonil per la stesura di alcuni capitoli della prima parte di *Cultura e opulencia do Brasil*<sup>22</sup>.

Nel corso del Seicento, pure i gesuiti del Pernambuco, distribuiti tra il più vecchio collegio di Olinda e il più recente di Recife, si affidarono in modo crescente alla produzione e alla vendita di zucchero per sovvenzionare le loro attività, così come fecero quelli di Vitória nella capitania dell'Espírito Santo (Leite, 1945a, pp. 423-6, 478-9; 1945b, pp. 151-2). Il collegio di Olinda, in particolare, poté contare sui fertili engenhos di Monjope e Cotunguba, la cui resa col tempo arrivò a coprire quasi un terzo delle sue entrate complessive, costituendo la seconda voce finanziaria dopo quella relativa alle dotazioni elargite dalla Corona portoghese<sup>23</sup>.

Per quanto riguarda i beni fondiari di spettanza del collegio di Salvador, meritano una menzione particolare anche quelli ubicati a Camamú, nella capitania di Ilhéus, una zona dalle terre bianche e sabbiose che Antonil, tuttavia, ricorda di passaggio come maggiormente adatte alla coltivazione della manioca, la cui intensa produzione aveva fatto sì che que-

22. ARSI, *Brasiliae*, n. 11(I-II), cc. 132r-135v (*Instructio ab iis qui officinam sacchaream administrant servanda*); cfr. anche Leite (1945a, pp. 257-8).

23. Sulla situazione economica del collegio di Olinda nel 1694, cfr. ARSI, *Brasiliae*, n. 5(II), c. 140rv.

sta regione fosse ribattezzata «la Sicilia della Bahia» (Antonil, 1711, p. 36; Schwartz, 1985, p. 87). Si trattava di «dodici leghe di terra, lato costiero, per sei sull'altro lato, verso l'interno», concesse tra il 1563 e il 1569 dal governatore-generale Mem de Sá in regime di sesmaria, che col tempo andarono a ospitare, oltre a varie comunità di indigeni cristianizzati (i già citati aldeamentos), anche piantagioni di canna da zucchero e un vero e proprio engenho di proprietà gesuitica (fondato nel 1607 e attaccato dagli olandesi nel 1640), trasformandosi in un importante centro di sostentamento dell'attività del collegio baiano<sup>24</sup>.

Ciò avvenne dopo una serie di difficoltà iniziali, dovute sia all'ostilità delle popolazioni indigene, di etnia *aimoré* – «infedeli selvaggi» che vivevano «come animali bruti», secondo il parere di molti osservatori, tra cui quello del gesuita Fernão Cardim<sup>25</sup> –, sia alle contestazioni avanzate dal potente Francesco Giraldi, capitano-donatario locale di origini fiorentine, nonché mancato governatore-generale del Brasile, che protestò a più riprese per l'assenza di una demarcazione adeguata delle terre in questione, reclamando il possesso di una parte delle stesse, cui aveva diritto anche secondo l'opinione del già citato Gabriel Soares de Sousa<sup>26</sup>. Altre difficoltà furono fraposte dalla Curia generalizia romana, desiderosa di limitare la crescente politica di autosostentamento in vigore tra le missioni brasiliane, così da ridurne l'autonomia gestionale ed estendere il proprio controllo sui relativi canali di finanziamento, e pertanto impegnata, almeno fino al 1614, in una campagna di pressione per convincere i gesuiti locali a disfarsi delle terre di Camamú e a venderle, senza comunque ottenere l'esito auspicato<sup>27</sup>.

Il più importante engenho legato al collegio di Salvador, nonché uno dei più famosi del Recôncavo baiano e dell'intero Brasile, e ancora il me-

24. L'atto di donazione di Mem de Sá si trova in ARSI, *Brasiliae*, n. 11 (I-II), cc. 43r-45r; cfr. anche Campos Moreno (1955, p. 134), oltre a Leite (1938a, pp. 154-8).

25. Cfr. Cardim (1925, p. 295), ma anche Sousa (1879, pp. 78-80), Leite (1938a, pp. 154-8) e Magalhães Gandavo (2008, pp. 148-9).

26. Cfr. Sousa (1879, pp. 350-6). Francesco Giraldi era figlio del ricco mercante e banchiere fiorentino Luca, attivo sulla piazza di Lisbona all'epoca del re Giovanni III, da cui aveva ottenuto il titolo nobiliare di *fidalgo* e il diritto di fregiarsi di uno stemma gentilizio: cfr. Rau (1965), Tabacchi (2001), Alessandrini (2011) e Brege (2017, pp. 209-12).

27. Due documenti importanti in tal senso sono la già citata relazione anonima dal titolo *Algumas advertências para a Província do Brasil*, conservata in BNCR, *Fondo gesuitico*, Ges. 1255(38), cc. 194r-213v, e la raccolta denominata *Pareceres dos Padres sobre as terras e agoas do Camamú*, che invece si trova in ARSI, *Goa*, n. 10(II), cc. 456r-457v. Cfr. anche Castelnuau-L'Estoile, Zeron (1999, pp. 350-7).

glio documentato, fu tuttavia quello di Sergipe do Conde (talora Cerecipe, nelle fonti), che sorgeva a circa 12 leghe (poco meno di 70 km) dalla capitale e a meno di 2 dalla foce del fiume Sergipe, da cui appunto aveva preso parte del nome (FIG. 2.1). Anche in questo caso, protagonista della sua fondazione era stato, a partire dal 1559, il governatore-generale Mem de Sá, che vi aveva investito 20.000 cruzados, pari a 8 milioni di réis; da lui era poi passato alla figlia Felipa, moglie di Fernando de Noronha, terzo conte di Linhares e in seguito controllore delle finanze reali portoghesi, il quale aveva dato all'engenho la seconda parte del nome: Sergipe do Conde, ossia "Sergipe del Conte", così da distinguerlo anche da un'altra importante area di produzione dello zucchero brasiliano, quella di Sergipe de El-Rey, pure essa facente parte, seppur non direttamente, della capitania baiana (Leite, 1945a, pp. 243-54). Fernando e Felipa, durante la loro gestione, lo avevano fatto ricostruire dopo un incendio e ne avevano pure fatto vendere diversi appezzamenti fondiari, ma non avevano mai amministrato direttamente tale engenho, preferendo restare in Portogallo e affidarne la conduzione a uomini di fiducia<sup>28</sup>.

Fu proprio in questo centro produttivo, ricco di terre e bestiame, che Antonil si fermò brevemente, per «otto o dieci giorni», nell'ultimo decennio del Seicento, «mosso da una lodevole curiosità» nei confronti del suo funzionamento; è lui stesso a raccontarlo nel proemio di *Cultura e opulencia do Brasil*, allorché riferisce di aver ottenuto le principali informazioni sull'engenho di Sergipe do Conde, «velocemente ma con attenzione», da parte di chi all'epoca lo amministrava e di chi vi era impiegato nelle mansioni più qualificate (Antonil, 1711, p. X). Il suo interlocutore più prezioso fu probabilmente il gesuita portoghese Manuel de Oliveira, che dal 1663 al 1700 circa ne tenne la direzione; Antonil non lo nomina mai direttamente, ma è proprio a lui che si riferisce quando spiega di essersi valso delle indicazioni ricevute da chi aveva amministrato questo engenho «per più di trent'anni con riconosciuta intelligenza», a cui aggiunge le notizie ottenute da «un famoso maestro di zucchero che per cinquant'anni si [era] occupato in questo ufficio con venturoso successo», identificabile con Ma-

28. ARSI, *Lusitaniae*, n. 78, cc. 94r-96r, ma anche "Documentos históricos da Biblioteca nacional do Rio de Janeiro" (d'ora in poi DHBN), n. 63, 1944, pp. 17-29, dove si trova la trascrizione del testamento di Fernando de Noronha, in cui si fa riferimento all'incendio che bruciò l'engenho di Sergipe do Conde e alla sua ricostruzione, oltre a ciò che è conservato in ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 68, n. 167, e in DHA, n. 3, 1963, pp. 313-21. Si veda anche Schwartz (1985, pp. 491-2).

FIGURA 2.1

Area del Recôncavo baiano dove sorgeva l'engenho di Sergipe do Conde



La zona è raffigurata in una mappa contenuta nel *Livro em que se mostra a descripção de toda a costa do estado do Brasil*, opera del cartografo portoghese João Teixeira Albernaz (il Vecchio), pubblicata a Lisbona nel 1627, conservata alla Bibliothèque nationale de France e disponibile in formato digitale sul portale Gallica ([gallica.bnf.fr](http://gallica.bnf.fr)).

Per gentile concessione della Bibliothèque nationale de France.

nuel de Abreu, il cui nome ricorre pi  volte nei libri di conti redatti all'epoca su Sergipe do Conde<sup>29</sup>.

Nelle stesse pagine del proemio, Antonil si sofferma sulle differenze tra gli engenhos di migliore qualit , definiti «reali», e quelli che invece venivano volgarmente chiamati *engenhocas*, oppure *trapiches*, perch  «inferiori» e incentrati soprattutto sulla produzione di preparati a base di melassa essiccata (*rapadura*) e di distillati specifici (*aguardente* e *cacha a*): «perfette», a suo parere, erano «tutte le parti» e «tutte le officine» dei primi, che potevano contare su numerosi schiavi ed estesi campi di canna da zucchero, e soprattutto erano dotati di mulini funzionanti ad acqua, vero e proprio simbolo di «regalit », mentre i secondi sfruttavano anco-

29. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, ma o 17, nn. 25, 28; cfr. anche Mansuy (1968, pp. 27-8, 78-9; 2007, pp. 43-4, 74). Sul gesuita Manuel de Oliveira, cfr. Leite (1949c, pp. 26-7).

ra il lavoro di cavalli e buoi, e per questo avevano spese di gestione maggiori e un rendimento molto inferiore, oltre a essere provvisti «con minore perfezione e larghezza» dei macchinari e degli strumenti necessari (Antonil, 1711, p. IX; Canabrava, 1967, pp. 67-9; Mansuy, 2007, pp. 73-4). Quello di Sergipe do Conde, con le sue riserve boschive e i suoi pascoli, i suoi schiavi e i suoi animali, le sue piantagioni e il suo grande mulino a tre ruote, faceva certamente parte del primo gruppo, ed era celebrato e conosciuto a tal punto da poter essere considerato – come evidenzia lo stesso Antonil (1711, p. X) – «quasi il re degli engenhos reali»; e proprio attorno all'analisi del suo microcosmo ruota l'intera prima parte di *Cultura e opulencia do Brasil*.

## 2.2

## Sergipe do Conde e lo zucchero del Brasile

Antonil non lo racconta, ma Sergipe do Conde aveva una storia intricata e controversa. A fondare questo engenho era stato, come detto, il governatore-generale Mem de Sá, il quale lo aveva poi trasmesso ai figli Francisco e Felipa, facendo redigere la clausola per cui, se costoro fossero morti senza eredi, l'area in cui esso sorgeva avrebbe dovuto essere venduta e il ricavato diviso in tre parti: la prima sarebbe toccata alla Confraternita della Misericordia di Salvador, di cui facevano parte i notabili locali (amministratori coloniali, proprietari di engenhos e ricchi mercanti), le altre due ai gesuiti della stessa città, ossia ai membri del collegio baiano e al padre provinciale, a sua volta incaricato di utilizzare il denaro ricevuto per soccorrere i poveri e per aiutare le fanciulle orfane a sposarsi (Leite, 1945a, pp. 243-51; Russell-Wood, 1968, pp. 90-2; Schwartz, 1985, pp. 489-97; Mansuy, 2007, pp. 38-9).

Rimasta erede universale dopo la morte del padre e del fratello, avvenuta per entrambi nel 1572, Felipa aveva successivamente deciso di lasciare tutti i suoi beni, compreso l'engenho di Sergipe do Conde, al collegio gesuitico di Santo Antão di Lisbona, a cui si era legata con la fondazione di una nuova chiesa, più grande di quella già esistente e denominata Santo Antão-o-Novo, dove avrebbe ricevuto sepoltura e sarebbe stata omaggiata con una serie di messe e preghiere in suffragio, «sia perpetue, sia

immediate»<sup>30</sup>; l'engenho di Sergipe do Conde, secondo le sue indicazioni, sarebbe dovuto restare vincolato a questa chiesa fino al completamento della sua costruzione e alla piena realizzazione dei relativi obblighi testamentari. Con tali decisioni, Felipa de Sá sconfessava quindi le disposizioni paterne, che a suo parere non la riguardavano, poiché, tecnicamente, aveva ottenuto l'engenho e le relative pertinenze non dal genitore ma dal fratello, morto qualche mese dopo di lui (Leite, 1945a, pp. 244-5).

Dal punto di vista giuridico, si trattava di ragioni pregnanti, in quanto le terre di Sergipe do Conde, prima di arrivare a Felipa, erano state oggetto di alcuni passaggi che ne avevano ingarbugliato la titolarità, oltre a essere avvenuti in una forma non del tutto irreprensibile dal punto di vista legale; Mem de Sá, infatti, non le aveva attribuite direttamente ai figli, ma nel 1559 le aveva affidate in regime di sesmaria ad un notabile della corte portoghese, suo amico influente, Fernão Rodrigues de Castelobranco, il quale già l'anno successivo aveva girato i propri diritti a Francisco, secondo una transazione poi confermata dal re Sebastiano I<sup>o</sup>. Castelobranco cioè, nel passaggio dei beni dal padre al figlio, si era comportato come una sorta di prestanome temporaneo, ma l'intera procedura, di per sé, era stata realizzata in violazione delle norme sulla distribuzione delle sesmarias: queste, infatti, presupponevano sia la residenza del donatario in Brasile, che né Castelobranco né Francisco de Sá avevano, vivendo essi in Portogallo; sia l'impossibilità di alienare o trasferire le terre ricevute per un tempo minimo di tre anni, mentre in questo caso la transazione era avvenuta dopo un solo anno; sia il divieto, nei confronti dei governatori coloniali, di effettuare simili passaggi a favore dei propri figli, ciò che Mem de Sá, organizzando tali scambi, aveva invece dimostrato di voler fare.

Sebbene, dunque, fosse Francisco de Sá il legittimo titolare delle terre di Sergipe do Conde, suo padre si era sempre comportato come il vero proprietario delle stesse, o meglio come l'effettivo possessore e usufruttuario, arrivando così a includerle nelle proprie volontà testamentarie. È pur vero,

30. Le disposizioni testamentarie di Felipa de Sá si leggono in ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 5, n. 35; cfr. anche ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 496, cc. 679r-684v (si tratta di altri documenti relativi al contratto tra la stessa e il collegio di Santo Antão).

31. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 14, n. 43 (*Título das terras do Brasil que foram dadas de sesmaria a Fernão Rodrigues Castelo Branco de quem vieram para a Condessa de Linhares por morte de Francisco de Sá, irmão da Condessa, confirmadas pelo Rei*); ABN RJ, n. 27, 1905, pp. 275-80 (*Doação de Fernão Rodrigues de Castello Branco feita a Francisco de Sá filho do Governador Mendo de Sá*); DHB N, n. 63, 1944, pp. 93-4.

tuttavia, che i diritti di Francisco su tali terre erano ben documentati, non provenendo direttamente dal padre ma dalla carta di sesmaria che Castelobranco gli aveva girato: è appunto questo l'appiglio giuridico a cui sua sorella Felipa si era aggrappata per legittimare le proprie indicazioni testamentarie, svincolandosi in tal modo dalle limitazioni paterne.

Le contrastanti disposizioni di Mem de Sá e di sua figlia Felipa provocarono la nascita di una lunga e intricata vertenza legale tra i quattro attori interessati all'eredità di Sergipe do Conde: da una parte, la Misericordia e i gesuiti di Salvador, con costoro rappresentati dal collegio locale e dal padre provinciale in qualità di procuratore dei poveri; dall'altra, il collegio gesuitico di Santo Antão di Lisbona<sup>32</sup>. Il contenzioso si sviluppò principalmente tra la corte dell'*ouvidor-geral* di Salvador, il principale tribunale coloniale dell'epoca, e la Casa da suplicação di Lisbona, ossia la massima corte di appello portoghese; due istituzioni, queste, che in tale vicenda non mantennero affatto un atteggiamento imparziale ed equidistante, indirizzandosi semmai verso la tutela delle rivendicazioni provenienti dal rispettivo contesto locale, ossia dalla città in cui esse avevano la propria sede: in effetti, soprattutto durante la prima parte della vertenza, il tribunale dell'*ouvidor-geral* si mostrò sempre ben disposto nei confronti della Misericordia e del collegio di Salvador, e comunque ostile ai gesuiti di Santo Antão, le cui richieste vennero invece appoggiate con maggiore sollecitudine dalla Casa da suplicação. Il peso delle relazioni locali, in sostanza, condizionò in maniera netta l'orientamento di entrambe le istituzioni.

Il via alla vicenda giudiziaria fu dato dalla Misericordia baiana, che nel 1621 accusò i gesuiti della sua città, a partire dal padre provinciale, di essersi illegittimamente impossessati delle terre di Sergipe do Conde, subito dopo la morte di Felipa de Sá. Ad avvantaggiarsi momentaneamente della situazione fu il collegio di Santo Antão, che l'anno successivo ottenne in primo grado sentenza favorevole, subito impugnata però dalla stessa Misericordia, che nel 1629 vide riconoscersi il diritto di ricevere la propria quota legittima dalla vendita dei beni in questione, secondo le disposizioni originarie di Mem de Sá<sup>33</sup>.

32. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 90, n. 91; ARSI, *Congregationes*, n. 55, c. 260r; n. 58, cc. 241r-243r; *Brasíliae*, n. 11(1), c. 379rv.

33. Cfr. Arquivo histórico ultramarino, Lisboa (d'ora in poi AHUL), *Conselho ultramarino*, 005-02, caixa 3, doc. 281; ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 13, n. 21.

A questo punto, fu il collegio di Santo Antão a reagire per vie legali, giungendo fino alla Casa da suplicação di Lisbona, dalla quale ottenne il diritto di mantenersi in possesso delle terre di Sergipe do Conde fino alla realizzazione di una precisa ripartizione delle stesse. Il tribunale baiano dell'*ouvidor-geral*, tuttavia, si rifiutò a più riprese di mettere in pratica tali disposizioni e di rendere al collegio di Santo Antão il possesso dei beni in questione, che furono invece lasciati nelle mani della Misericordia di Salvador e poi venduti, nel 1638, a un potente notabile locale, Pedro Gonçalves de Mattos, per una cifra di oltre 61 milioni di réis<sup>34</sup>. I gesuiti di Santo Antão poterono rientrarne in possesso solo nel 1643, grazie soprattutto a un decreto regio dell'anno precedente, firmato da Giovanni IV, che obbligava l'*ouvidor-geral* a eseguire finalmente la sentenza della Casa da suplicação.

Ma non era finita, perché fu il collegio di Salvador questa volta a impugnare tale sentenza, anche sulla base di una precedente scrittura di compromesso redatta con quello di Santo Antão per tutelare i propri interessi sull'eredità di Mem de Sá, ottenendo parere favorevole da parte dell'*ouvidor-geral*<sup>35</sup>. La Casa da suplicação, dal canto suo, continuò invece a sostenere le ragioni del collegio lisbonese, che peraltro mirava anche a ottenere l'adeguato riconoscimento, in termini monetari, delle miglorie apportate ai terreni di Sergipe do Conde durante il periodo in cui, dal 1622 al 1629, essi erano rimasti sotto la sua amministrazione<sup>36</sup>. Si aprì quindi un nuovo fronte all'interno del contenzioso, che questa volta vide contrapposti i gesuiti di Salvador a quelli di Lisbona; se i vertici dell'ordine, da Roma, auspicavano la stipula veloce di un accordo che potesse soddisfare entrambe le parti, i gesuiti alla guida della Provincia brasiliana, da Salvador, indirizzarono i loro favori al collegio della loro città, ammonendo la controparte a non proseguire la causa senza l'espreso consenso del padre generale<sup>37</sup>.

La vertenza intraprese un percorso che avrebbe portato alla sua risoluzione solo dopo la metà del secolo. Il primo passo in tal senso fu compiuto nel 1654 dalla Casa da suplicação, che riconobbe certamente le miglorie rivendicate dal collegio di Santo Antão, ma decise anche che esso avrebbe dovuto corrispondere alle altre parti in causa un indennizzo per il manca-

34. ANTT, *Cartório dos jesuitas*, maço 12, n. 37; maço 52, n. 15.

35. ANTT, *Cartório dos jesuitas*, maço 19, n. 12 (*Compromiço entre os padres do collegio da Baya e o collegio de Santo Antão sobre a demanda que trazem da terça do governador Mem de Sá*).

36. ANTT, *Cartório dos jesuitas*, maço 30, nn. 43, 66; maço 90, nn. 90, 91.

37. ANTT, *Cartório dos jesuitas*, maço 68, n. 167.

to versamento delle relative quote dei raccolti precedenti<sup>38</sup>. Tali decisioni convinsero i gesuiti di Lisbona a dirimere la questione per via extragiudiziaria, una soluzione assai gradita anche ai vertici romani della compagnia. L'accordo tra i due collegi, raggiunto nel 1655, prevedeva una sorta di comproprietà sull'engenho e sulle sue terre – un «possesso e dominio uguale e indivisibile» –, la cui gestione sarebbe spettata ad un amministratore esperto nella produzione dello zucchero, nominato dai gesuiti di Salvador e coadiuvato da un assistente, a sua volta scelto dai gesuiti di Santo Antão; costoro avrebbero dovuto poi corrispondere ai collegi baiani 5.000 cruzados in zucchero, pari a 2 milioni di réis, più un'altra quota assai consistente pagabile in dieci anni. Quanto alle rivendicazioni della Misericórdia di Salvador, esse sarebbero state soddisfatte col versamento dei profitti annuali legati alla produttività di Sergipe do Conde, oppure con la vendita di parte dei suoi beni fondiari. Ogni nuovo engenho eventualmente costruito sulle terre in questione, così come ogni nuovo campo adibito alla coltivazione della canna da zucchero, sarebbe stato gestito a metà tra i due collegi; inoltre, senza l'accordo di entrambi, nessun appezzamento fondiario avrebbe potuto essere ceduto e nessuna obbligazione relativa ai lavoratori dipendenti avrebbe potuto essere modificata o cancellata<sup>39</sup>.

Nel 1659 i due collegi di Salvador e Santo Antão raggiunsero un'ulteriore intesa sull'indennizzo da garantire alla Misericórdia baiana e agli eredi di Pedro Gonçalves de Mattos – tra cui Gregório de Mattos e Guerra, forse il maggiore poeta del Brasile coloniale<sup>40</sup> –, il quale Pedro era stato, come detto, proprietario dell'engenho di Sergipe do Conde tra il 1638 e il 1643; la pacificazione fu agevolata dal fatto che tali eredi erano rappresentati da un suo nipote, fratello del suddetto Gregório, Eusébio de Mattos, che all'epoca era un gesuita dello stesso collegio baiano. La Misericórdia fu

38. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 90, n. 90.

39. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 53, n. 56; ARSI, *Lusitaniae*, n. 78, cc. 94r-96r; DHBN, n. 62, 1943, pp. 141-9 (*Escritura de transação e amigavel composição, desistência e obrigação feita entre o Colégio da Baía e o de Santo Antão de Lisboa*); ABNRJ, n. 27, 1905, pp. 269-74.

40. Pur essendo stato autore di numerose poesie liriche e religiose, Gregório de Mattos e Guerra è noto soprattutto per i suoi componimenti satirici e corrosivi, non privi di venature erotiche, che gli valsero l'appellativo di *Boca do Inferno* e la denuncia dinanzi all'Inquisizione portoghese nel 1685, alla quale tuttavia non seguì alcun processo: cfr. Rocha Peres (1969; 1992), Hansen (1989, pp. 71-142) e Soares Pessoa (2009, pp. 55-9, 73-99).

così rimborsata con 12 milioni di réis, mentre i familiari del vecchio proprietario con 600.000<sup>41</sup>.

Nel 1663 fu presa l'ultima decisione importante, con cui i due collegi gesuitici separarono i rispettivi diritti su Sergipe do Conde: quello lisbonese ottenne il grosso dell'area, dove erano compresi l'engenho e due grandi campi adibiti alla coltivazione della canna, valutati in tutto 24 milioni di réis; quello baiano dovette accontentarsi delle terre rimanenti, valutate 16 milioni di réis, oltre a un indennizzo compensativo e al diritto di utilizzare il mulino dell'engenho per la macinazione delle canne coltivate nelle proprie piantagioni. Alle trattative partecipò anche il gesuita italiano Giacinto de Magistris, da poco nominato visitatore generale del Brasile. Contrariamente a quanto decretato dalla Casa da suplicação e auspicato sia dalle autorità coloniali di Salvador, sia dagli stessi vertici della Provincia gesuitica brasiliana – tra cui il già citato Barnabé Soares, ma non de Magistris, né la Curia generalizia di Roma –, non si arrivò, dunque, alla vendita dei beni in questione, che era stata ipotizzata per la cifra di 64 milioni di réis<sup>42</sup>. Invece, sulla base di questi accordi, poi difesi da ulteriori rimostranze e meglio definiti nei decenni successivi, l'engenho di Sergipe do Conde divenne a tutti gli effetti di pertinenza del collegio di Santo Antão, continuando tuttavia ad essere sfruttato anche da quello di Salvador, secondo una contabilità che si mantenne separata<sup>43</sup>.

Al periodo in cui questo lungo contenzioso ebbe luogo appartengono due relazioni interessanti, rispettivamente del 1625 e del 1635, che contengono numerose informazioni sull'engenho di Sergipe do Conde e possono essere raffrontate con quanto raccontato da Antonil in *Cultura e opulencia do Brasil*. La relazione del 1625 fu inviata dal gesuita portoghese André de Gouvêa al collegio di Santo Antão, di cui egli curava gli interessi, all'indomani della cacciata degli olandesi da Salvador, allorché la produzione di

41. DHBN, n. 62, 1943, pp. 159-97 (*Escritura de composição e transação que fizeram os colégios desta Baía e de Santo Antão com a Santa Casa da Misericórdia e berdeiros de Pedro Gonçalves de Matos*).

42. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(1), c. 317r.

43. ARSI, *Lusitaniae*, n. 75, cc. 647-65v; DHBN, n. 62, 1943, pp. 150-9 (*Escritura de concerto, divisão e repartição das terras pertencentes ao engenho de Sergipe do Conde entre o Colégio da Baía e o de Santo Antão de Lisboa em partes iguais*); AHUL, *Conselho ultramarino*, 005-02, caixa 24, doc. 2848, 2849 (*Consulta do Conselho ultramarino ao príncipe regente, sobre requerimento dos reitores do Colégio da Companhia de Jesus, solicitando se lhes faça demarcação e tombo das terras que têm no distrito da Bahia e limites de Sergipe do Conde*). Cfr. anche Leite (1949a, pp. 44-57, 117).

zucchero nella capitania baiana stava versando in condizioni difficili dal punto di vista materiale e finanziario, dovute sia all'aumento dei costi di gestione, sia all'insufficienza della manodopera garantita dagli schiavi neri, molti dei quali, fomentati e anche strumentalizzati proprio dagli olandesi, si erano ribellati ai coloni portoghesi ed erano fuggiti dagli *engenhos*. Di tali problemi aveva fatto le spese pure quello di Sergipe do Conde, all'epoca già in difficoltà a causa delle prime fasi del suddetto contenzioso e delle relative spese in sede giudiziaria, per il quale la breve occupazione olandese aveva determinato la perdita di una grande quantità di zucchero, corrispondente alla metà del raccolto del 1623-24 e a tutto quello del 1624-25<sup>44</sup>.

In tale *engenho*, secondo i calcoli di Gouvêa, risiedevano all'epoca appena 88 schiavi africani, di cui 55 uomini e 33 donne, ma quelli atti al lavoro erano molti meno, quasi la metà, in quanto 22 uomini erano troppo vecchi o debilitati, così come 12 donne, mentre il numero dei bambini era di 8; per far funzionare al meglio questo *engenho*, a detta del gesuita, sarebbero stati necessari altri 78 individui nel pieno delle forze, ossia «72 negri e 6 negre», una quantità che Antonil avrebbe ritenuto ancora esigua, visto che a suo avviso gli *engenhos* più grandi e produttivi avevano a disposizione un numero di schiavi compreso tra le 150 e le 200 unità (Antonil, 1711, p. 2). A livello finanziario, i debiti complessivi, difficilmente quantificabili con precisione, ammontavano a svariate migliaia di *cruzados* (alcuni milioni di *réis*), e tuttavia si mantenevano inferiori ai crediti che l'*engenho* poteva vantare, i quali erano però «molto remoti e ingarbugliati», e quindi scarsamente percepibili<sup>45</sup>.

Nonostante i danni subiti e le numerose perdite materiali, in particolare per quanto riguarda la ridotta disponibilità di animali e legname, l'*engenho* di Sergipe do Conde, al tempo di Gouvêa, restava «il migliore di questi stati», e anzi aveva un potenziale enorme non ancora sfruttato appieno<sup>46</sup>. La sua produzione ammontava, «un anno per l'altro», a 12.000 *arrobas* di zucchero, ossia a poco meno di 180 tonnellate; niente a che vedere con l'*engenho* di Santana nella capitania di Ilhéus, anch'esso appartenente ai gesuiti di Santo Antão, la cui produzione, all'epoca in forte crisi rispetto al passato, era di almeno trenta volte inferiore, oscillando tra le 300 e le 400 *arrobas* annuali, e le cui perdite erano tali da spingere Gouvêa a dubitare

44. ANTT, *Cartório dos jesuitas*, maço 14, n. 52 (*Relaçam do estado em que achei o engenho de Sergippe feita em julho de 625*); maço 68, n. 394; ARSI, *Lusitaniae*, n. 77, cc. 71r-77r.

45. ANTT, *Cartório dos jesuitas*, maço 14, n. 52, cc. 1v-2r.

46. Ivi, c. 1r.

della sua utilità e ad avanzare anzi l'idea di farlo smantellare e ricostruire proprio sui terreni di Sergipe do Conde, dove vi era spazio sufficiente, a suo parere, per installarvi «altri tre engenhos funzionanti ad acqua»<sup>47</sup>.

Ancora più importante è la scrittura del 1635, una lunga e dettagliata relazione sulle proprietà che il collegio di Santo Antão vantava allora in Brasile, redatta da un altro gesuita portoghese, Estêvão Pereira, il quale negli anni precedenti era stato amministratore di Sergipe do Conde (Taunay, 1936, pp. 344-5; Leite, 1945a, pp. 252-4). Costui, diversamente da Gouvêa, non era favorevole alla chiusura dell'engenho di Santana, nonostante l'evidente stato di decadenza in cui versava, in quanto si trattava pur sempre di un centro produttivo dal passato importante, allorché aveva reso dalle 12.000 alle 14.000 arrobas annuali, e dalle potenzialità notevoli, che andavano soltanto recuperate per mezzo di interventi mirati, come lui stesso in quegli anni aveva cercato di mostrare<sup>48</sup>.

Per quanto riguarda l'engenho di Sergipe do Conde, invece, i dati forniti da Pereira confermano quelli di Gouvêa, indicando una quota annuale, «in tempo di buoni raccolti», di 10.500 arrobas tra zucchero bianco e mascobado (ossia zucchero grezzo o raffinato solo in parte), per un valore, in termini monetari, di quasi 7 milioni di réis, a cui aggiungere il ricavato dalla vendita di melassa liquida o essiccata. Pereira, comunque, evidenziava le difficoltà di eseguire con precisione simili calcoli, in quanto il prezzo dello zucchero bianco brasiliano, che determinava anche quello del mascobado – generalmente, secondo un rapporto di 2 a 1 –, non era «certo né fisso», potendo ai suoi tempi variare tra gli 800 e i 1.000 réis per arroba, ma anche abbassarsi fino ai 400 réis oppure alzarsi fino ai 1.200. A suo parere, quando il prezzo era superiore agli 800 réis, il produttore poteva effettivamente avere un certo margine di lucro, mentre andava incontro a perdite quasi sicure di fronte a prezzi assai inferiori; stando così le cose, sotto tale valore, non era dunque conveniente vendere lo zucchero in Brasile, ma era meglio imbarcarlo verso il Portogallo, dove la sua richiesta si manteneva alta e i gesuiti potevano guadagnarvi «più del cento per cento», considerato anche il regime di immunità fiscale di cui godevano (Mansuy, 1968, p. 527).

47. Ivi, c. 37. Cfr. anche l'analisi che di questa relazione è stata fatta da Iglesias Magalhães (2010).

48. ANTT, *Cartório dos jesuitas*, maço 13, n. 20 (*Dase rezão da fazenda que o collegio de Santo Antão tem no Brazil, e de seus rendimentos*), relazione trascritta integralmente in Mansuy (1968, pp. 513-27).

Pereira inoltre racconta che, rispetto a quando l'area di Sergipe do Conde era passata nelle mani del conte di Linhares e della moglie Felipa de Sá, le sue dimensioni si erano assai ridotte, fino a misurare «tre leghe e mezzo di larghezza, lato costa di mare, e quattro verso l'interno», continuando tuttavia ad ospitare «infinite» piantagioni di canna «molto buona», oltre a diversi altri appezzamenti fondiari, valutati almeno 5 milioni di réis, dove poter trovare legna «di molta utilità e pregio», pascoli per l'allevamento bovino e campi di manioca (ivi, pp. 513-6). Questo ridimensionamento – da valutare certamente in termini relativi, trattandosi pur sempre di un'area molto vasta – fu dovuto a una serie di vendite successive a cui l'insieme dei terreni era stato sottoposto, effettuate comunque con l'obbligo «in perpetuum», per i nuovi proprietari, di far macinare all'engenho di Sergipe do Conde la canna coltivata nelle piantagioni da essi acquistate, vincolandovi in tal modo parte dello zucchero prodotto. Si trattava di un tipo di contratto ancora in vigore al tempo di Antonil, il quale lo dichiarava «lecito e giusto», precisando inoltre che le vendite di tali terreni potevano essere fatte anche a prezzi più bassi rispetto al loro reale valore (Antonil, 1711, p. 35).

La parte restante, invece, era stata suddivisa in una dozzina di appezzamenti (*partidos*) «affittati ad altrettanti conduttori», il cui «comune e giusto prezzo» era stimato da Pereira in 40.000 cruzados, ossia 16 milioni di réis, «pagabili in 3 o 4 anni», e la cui rendita annuale era calcolata in 500 arrobas di zucchero bianco e 250 di mascobado (Mansuy, 1968, p. 514). Locazioni simili, a detta di Antonil, avevano normalmente la durata di nove anni, più «uno di dismissione», ma potevano anche arrivare a «diciotto anni e più», sempre con l'impegno, da parte del conduttore, di piantare e coltivare la quantità di canne da zucchero stabilita secondo gli accordi contrattuali, gli usi locali e la qualità del suolo (Antonil, 1711, pp. 7, 10, 90).

Fin dai tempi del conte di Linhares, l'engenho di Sergipe do Conde aveva mantenuto l'obbligo di macinare la canna prodotta nei suoi terreni concessi in affitto, oppure di pagare la legna necessaria per farla spremere altrove, ottenendo in cambio i due terzi circa dello zucchero che annualmente ne era ricavato; si trattava cioè, al netto della decima da pagare al re portoghese sulla base dei diritti di patronato, della metà dello zucchero totale (*partido de meias*) più la terza o la quarta parte della metà spettante al conduttore, oltre all'intera quota della melassa ottenuta, a seconda che

i terreni in questione si trovassero vicino alla costa o ai corsi d'acqua del Recôncavo baiano, oppure fossero più interni e lontani<sup>49</sup>.

In aggiunta a questo sistema, Antonil cita anche l'esistenza di un altro tipo di contratto, praticato «molte volte» in Brasile e pure esso «giusto», secondo cui il proprietario dell'engenho offriva una certa somma di denaro a un coltivatore di «canna libera» – ossia un coltivatore autonomo, che conduceva una piantagione di proprietà, oppure un locatario svincolato da determinate prestazioni lavorative – in cambio sia dell'obbligo di far macinare le relative canne al suo mulino e di servirsi dei suoi opifici, sia della metà dello zucchero prodotto; il coltivatore, dal canto suo, poteva svincolarsi da tali impegni in qualsiasi momento, restituendo alla controparte il denaro ricevuto. In ogni caso, le spese relative al trasporto delle canne dalle piantagioni al mulino dell'engenho spettavano generalmente all'effettivo proprietario delle stesse, perlomeno quando il tragitto avveniva via terra; se invece fosse stato necessario anche l'uso di imbarcazioni, queste venivano messe a disposizione gratuitamente, assieme ai «negri marinai», da parte del padrone dell'engenho (Antonil, 1711, pp. 36, 45, 90; Canabrava, 1967, pp. 45-52; Schwartz, 2009, pp. 202-4).

La relazione di Pereira contiene certamente numerose informazioni utili, che tuttavia devono essere interpretate con cautela. Egli infatti la scrisse con un obiettivo ben preciso, quello di difendersi dalle accuse che gli furono rivolte dal suo successore nell'amministrazione di Sergipe do Conde, il gesuita Sebastião Vaz, il quale mise in evidenza le pessime condizioni in cui aveva trovato l'engenho, a livello sia gestionale sia finanziario: la schiavitù era diventata indisciplinata e oziosa, le relazioni coi vicini erano peggiorate, portando all'apertura di diverse vertenze in sede giudiziaria, e la situazione debitoria aveva assunto dimensioni allarmanti, superando i 4 milioni di réis (Mauro, 1969, pp. 135-48; Buescu, 1970, pp. 98-131; Schwartz, 1985, pp. 160-242; Ferlini, 1991). Quella di Pereira non fu dunque una relazione meramente descrittiva, ma una fonte dal carattere rivendicativo, un atto di autodifesa del proprio operato, con cui egli cercò, almeno in parte, di sottostimare le rendite di Sergipe do Conde e gonfiarne le spese, così da giustificare la pro-

49. Cfr. Mansuy (1968, p. 514): «ad esempio, la canna del tale appezzamento ha dato 600 arrobas di zucchero, di queste 300 sono dell'engenho dove s'è fatta, le altre 300 (che è la metà) spettano al conduttore; di queste l'engenho mantiene 100 arrobas, che è la terza parte»; cfr. anche Antonil (1711, p. 1) e *Diálogos* (1930, pp. 89-90).

pria condotta e rispondere alle recriminazioni di chi lo accusava di inettitudine o di negligenza amministrativa, se non addirittura di malversazione<sup>50</sup>.

I costi di gestione, da lui valutati in oltre 3 milioni di réis all'anno, riguardavano soprattutto il mantenimento del personale salariato e l'acquisizione di attrezzature e strumenti funzionali alle attività produttive; cifre che, a suo giudizio, avrebbero potuto abbassarsi fino a un valore inferiore ai 2 milioni, se «tutte le cose necessarie al rifornimento dell'engenho», invece che essere comprate in Brasile, fossero state fatte arrivare direttamente dal Portogallo. In ogni caso, secondo i suoi calcoli, il guadagno che l'engenho di Sergipe do Conde poteva fare annualmente, quando il prezzo dello zucchero bianco ammontava a 800 réis per arroba, era di poco superiore ai 560.000 réis (Mansuy, 1968, p. 527).

C'è da dire che, nel terzo e quarto decennio del Seicento – come ha evidenziato Frédéric Mauro (1960, pp. 213-9, 487-502) –, le spese che gravarono su Sergipe do Conde si mantennero in media superiori del 16% circa rispetto alle entrate, e tali passività proseguirono oltre la metà del secolo. Negli anni Sessanta, il gesuita Francisco Ribeiro propose allora una serie di soluzioni per migliorare tale situazione, tra cui una stretta sull'obbligo che le terre già alienate avevano di rifornire l'engenho di canna da zucchero e di legname; una riduzione dei salari, per mezzo della sostituzione dei lavoratori liberi, o di una loro parte, con schiavi mulatti e meticci; e soprattutto una nuova gestione diretta delle piantagioni di canna, senza dover più dipendere da coloro che le tenevano in locazione<sup>51</sup>.

Gli interventi più significativi furono realizzati proprio in quest'ultima direzione, e nel corso della seconda metà del Seicento si verificò un aumento costante del numero di piantagioni controllate direttamente dall'engenho, per cui nel 1670 il 38% dello zucchero prodotto a Sergipe do Conde fu realizzato con canna di proprietà, permettendo un guadagno di oltre un milione di réis, e verso la fine del secolo tale quantità superò addirittura l'80%; ciò migliorò la contabilità dell'engenho e favorì appunto un incremento dei suoi profitti, poi culminati nel secondo decennio del Settecento (Schwartz, 1973a, pp. 194-5; Alden, 1984).

50. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 15, n. 17; maço 68, nn. 70, 267.

51. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 13, n. 19; maço 68, n. 268. Cfr. anche DHA, n. 2, 1956, pp. 7-536, relativamente alla contabilità dell'engenho di Sergipe do Conde per il periodo 1622-53.

Come detto, secondo i calcoli di Pereira, gli stipendi relativi ai propri dipendenti costituivano una delle voci che pesavano maggiormente sul bilancio di Sergipe do Conde (Mansuy, 1968, pp. 521, 528; Schwartz, 1985, pp. 313-37); il loro ammontare superava i 900.000 réis per ogni raccolto, di cui 100.000 spettavano al fattore capo (*feitor mór*), vero e proprio gestore dell'engenho e direttore del personale impiegatovi, che veniva anche pagato con consistenti quote di vino e carne, 200.000 agli addetti alle caldaie (*caldeireiros*), occupati in quella che forse era la fase più impegnativa di tutto il ciclo produttivo, e 140.000 al capomastro (*mestre do açúcar*), supervisore dell'intero processo di lavorazione della canna e raffinazione dello zucchero, dalle cui abilità dipendevano – come già rivelato a suo tempo dal gesuita Fernão Cardim (1925, p. 283) – il «rendimento» e la «fama» di qualsiasi engenho<sup>52</sup>.

Leggermente più basse, a questo proposito, le stime fornite da Antonil, per il quale negli engenhos «reali» il fattore capo era pagato 60.000 réis, i sottofattori dai 30.000 ai 50.000, così come il magazziniere (*caixeiro*), addetto al taglio, all'asciugatura, alla pesatura e all'imballaggio dello zucchero, il capomastro dai 100.000 ai 130.000, il suo vice (*banqueiro*) dai 30.000 ai 40.000, e il principale addetto alla raffinazione (*purgador*) 50.000 al massimo (Antonil, 1711, pp. 14-22, 79; Canabrava, 1967, pp. 60-3; Ferlini, 1984, pp. 45-62). Si tratta di valori attendibili, soprattutto quelli forniti da Antonil, come confermato dalle analisi di Andrée Mansuy e Stuart Schwartz, che li hanno confrontati con tutta una serie di fonti archivistiche conservate a Salvador e Lisbona, mettendone in evidenza la stabilità nel corso del tempo e l'equivalenza con gli stipendi elargiti in altri engenhos del Recôncavo baiano (Mansuy, 1968, pp. 106-20; 2007, pp. 90-7; Schwartz, 1985, pp. 313-37).

Tra fine Seicento e inizio Settecento, quando Antonil scrisse la prima parte di *Cultura e opulencia do Brasil* e ne aggiornò i dati, si contavano – a suo dire (Antonil, 1711, p. 96) – 146 engenhos «nel territorio della Ba-

52. In un altro documento, non datato né firmato, i costi ascritti all'engenho di Sergipe do Conde ammontano a oltre 4 milioni e mezzo di réis all'anno, lo stipendio del fattore capo a 200.000, quello del capomastro a 240.000, quello del suo vice (*banqueiro*) a 40.000, così come quello del «fattore piccolo», quello dell'addetto alle caldaie a 50.000, quello del raffinatore di zucchero (*purgador*) a 60.000 e quello del magazziniere a 45.000: cfr. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 17, n. 35, parzialmente trascritto in Mansuy (1968, p. 528), avente il titolo *Memoria dos gustos que fas todos os annos ho engenho de Seregipe, mais ou menos*.

hia», alcuni situati «nel Recôncavo sul lungomare», altri sparsi «per la terra di dentro», 246 ubicati in Pernambuco, più numerosi ma più piccoli e meno produttivi, e 136 nella capitania di Rio de Janeiro<sup>53</sup>. Nel corso della seconda metà del Seicento, il prezzo dello zucchero era praticamente raddoppiato, superando in più di un'occasione la quota di 2.000 réis per arroba. È lo stesso Antonil a precisarlo – ma quest'ultima cifra sembra eccessiva<sup>54</sup> –, effettuando altresì una netta distinzione tra le varie qualità immesse sul mercato e dirette, pressoché interamente, «verso il Regno»: secondo i dati del gesuita, lo zucchero «bianco maschio», il più caro e pregiato, e a sua volta distinto in «fino», «rotondo» e «basso», era progressivamente passato da circa 1.000 réis per arroba a 2.400, per poi scendere a 1.600 e risalire ancora; quello «bianco battuto», di qualità leggermente inferiore perché uscito da una seconda fase di cottura e cristallizzazione dello sciroppo di canna, era aumentato da 700-800 réis per arroba a 1.200 e anche a 1.400; stessa cosa per il «mascobado maschio» e per quello «battuto», entrambi più grezzi, rispettivamente passati da 500 a oltre 1.000 réis e da 400 a oltre 600 (Antonil, 1711, pp. 34, 85-6, 91-5; Taunay, 1946, pp. 37-44; Canabrava, 1967, pp. 36-9, 87-9; Mansuy, 1968, pp. 29, 64-3).

Sulla base di questi numeri, Antonil propone inoltre un quadro dettagliato dei costi complessivi di una cassa di zucchero da 35 arrobas (oltre 5 quintali), secondo le diverse varietà dello stesso, «da quando si preleva in un qualunque engenho della Bahia a quando si presenta alla Dogana di Lisbona e dalla sua porta esce»: considerate le spese di imballaggio, carico e scarico, trasporto, deposito, custodia e vigilanza, pesatura e marchiatura, il costo di una cassa siffatta ammontava a 84.560 réis per lo «zucchero bianco maschio», 69.488 per il «bianco battuto», 60.742 per il «mascobado maschio» e 46.935 per il «mascobado battuto» (TAB. 2.1). Le spese di trasporto, soprattutto a causa della traversata atlantica, erano ovviamente quelle più alte, visto che, secondo il quadro proposto da Antonil, il costo dello zucchero aumentava in media del 75% circa durante il suo passaggio dagli engenhos baiani fino a Lisbona, con prezzi addirittura più che rad-

53. Si tratta di cifre verosimili, come si può evincere dai dati riportati in "Documentos históricos do Arquivo municipal da Bahia" (d'ora in poi DAMB), *Cartas do Senado 1684-1692*, n. 3, 1953, p. 4, che indicano l'esistenza di 100 engenhos nel Recôncavo baiano nel 1685. Cfr. anche Rocha Pita (1950, pp. 65-87).

54. DAMB, *Cartas do Senado 1673-1684*, n. 2, 1952, pp. 116-7; *Cartas do Senado 1684-1692*, n. 3, 1953, pp. 49-51. Inoltre, cfr. Schwartz (1985, pp. 60-201, 498-501).

TABELLA 2.1

Differenze di prezzo delle quattro varietà di zucchero analizzate da Antonil tra gli engenhos baiani e la piazza di Lisbona

Varietà di zucchero	Prezzo in réis di una cassa da 35 arrobas nella Bahia	Prezzo in réis di una cassa da 35 arrobas a Lisbona	Prezzo in réis per arroba nella Bahia	Prezzo in réis per arroba a Lisbona	Aumento del prezzo in valori percentuali
Bianco maschio	56.000	84.560 (+28.560)	1.600	2.416 (+816)	51%
Bianco battuto	42.000	69.488 (+27.488)	1.200	1.985 (+785)	65,4%
Mascobado maschio	35.000	60.742 (+25.742)	1.000	1.735 (+735)	73,5%
Mascobado battuto	22.400	46.935 (+24.535)	640	1.341 (+701)	109%

doppiati per quanto riguardava il «mascobado battuto» (Antonil, 1711, pp. 94-9; Taunay, 1976, p. 26).

A questa differenza di valore tra lo zucchero appena uscito da un engenho baiano e quello arrivato in Portogallo contribuivano anche i costi relativi alla vigilanza militare, pure essi considerevoli, a loro volta ripartiti da Antonil in tre voci distinte: quella concernente il cosiddetto *subsídio da terra*, un'imposta municipale fissata a 300 réis per le casse di zucchero da 35 arrobas e indirizzata alla manutenzione della guarnigione locale; quella legata al contributo di 80 réis per ogni cassa da 12 arrobas in vista della costruzione del *Forte do Mar*, uno dei fortilizi a difesa di Salvador, iniziato nel 1623 e terminato nel 1728; e quella relativa alla tassa di 140 réis per arroba per il mantenimento del convoglio di vascelli che fin dal 1650 era stato posto a protezione delle imbarcazioni portoghesi durante la traversata dell'Atlantico. A tali spese andava aggiunto un altro tributo corrispondente al 3% del valore di tutte le merci giunte in Brasile o da lì esportate, che serviva a finanziare sia un'ulteriore flotta militare di dodici navi, sia l'attività del Consolato di Lisbona, una sorta di corporazione mercantile creata nel 1592, ai tempi dell'Unione iberica, sul modello di quella già esistente a Siviglia, e incaricata di gestire i vari problemi legati al commercio coloniale<sup>55</sup>. Nonostante gli sgravi fiscali richiesti alla Corona nel 1687 da parte

55. DAMB, *Atas da Câmara 1669-1684*, n. 5, 1950, pp. 27-8, 293-4; *Cartas do Senado 1684-1692*, n. 3, 1953, p. 70; DHA, n. 1, 1954, pp. 395-401. Cfr. anche Ortego Gil (2012, pp.

della Camera di Salvador, quindi, l'incidenza delle imposte si manteneva considerevole (Schwartz, 2009, pp. 230-3).

A tutti questi dati, Antonil aggiunge un ulteriore quadro, relativo alla quantità di zucchero che «ordinariamente» proveniva dalle tre capitanie della Bahia, del Pernambuco e di Rio de Janeiro, per un valore complessivo di oltre 2 miliardi e mezzo di réis «ogni anno»: nella prima, a partire dal Recôncavo, si producevano 14.500 casse da 35 arrobas annuali – più o meno come in Giamaica e in Barbados –, nella seconda 12.300 e nella terza 10.220 (TAB. 2.2)<sup>56</sup>. Fin dalla metà del Seicento, in effetti, la produzione baiana aveva superato quella del Pernambuco, che aveva risentito in maniera negativa delle tensioni venutesi a creare nei decenni in cui gli olandesi, guidati da Giovanni Maurizio di Nassau, vi avevano imposto il loro dominio in sostituzione dei portoghesi (Boxer, 1957b, pp. 28-34; Freire Costa, 2002, pp. 58-80, 192-221; Schwartz, 2009, pp. 234-63; Cruz, 2015, pp. 29-43).

La quantità principale riguardava ovviamente lo zucchero «bianco maschio», di cui si esportavano 20.600 casse, seguito a distanza dal «mascobado maschio» con 8.100, dal «bianco battuto» con 4.400 e dal «mascobado battuto» con 3.100. Le casse «consumate» in Brasile, invece, erano appena 820, ossia il 2% circa dell'intera produzione; ciò vuol dire che il 98% prendeva la via del Portogallo, dove lo zucchero, secondo i calcoli di Antonil, veniva importato a un prezzo medio di oltre 2.200 réis per arroba, se «bianco maschio», e di oltre 1.800 se «bianco battuto»<sup>57</sup>. Il più caro era quello baiano, che giungeva in Portogallo al prezzo medio per arroba, considerate le quattro varietà, di quasi 1.900 réis, ossia circa 200 in più dello zucchero pernambucano e oltre 300 rispetto a quello di Rio de Janeiro; lo zucchero che rimaneva in Brasile era invece venduto a un prezzo supe-

22-30, 106-26), oltre che, per il periodo dell'Unione iberica, Freire Costa (2002, pp. 360-450), Ebert (2008, pp. 161-213) e Strum (2012, pp. 259-337).

56. Cifre veritiere pure queste, come si vede sia da un confronto con DHBN, n. 34, 1936, p. 213, rispetto alle esportazioni del 1702, sia da un ulteriore confronto con quelle del 1708, in entrambi i casi relative allo zucchero in uscita dal porto di Salvador: cfr. Antonil (1711, pp. 96-101) e Mansuy (1968, pp. 274-6).

57. Una stima delle esportazioni dello zucchero baiano, per il periodo 1698-1766, è offerta anche da Schwartz (1985, pp. 502-3), dove il valore di circa 14.400 casse, vicino a quello indicato da Antonil, viene attribuito soltanto all'anno 1702, mentre per gli anni precedenti le quote sono inferiori e per quelli successivi superiori. In Canabrava (1967, pp. 73-4), i valori indicati sono più bassi e fanno riferimento a una produzione annuale di 140.000 arrobas. Per un raffronto con i decenni dell'Unione iberica, cfr. Strum (2012, pp. 141-7, 216-58; 2017).

TABELLA 2.2

Produzione annuale di zucchero nelle tre capitanie della Bahia, del Pernambuco e di Rio de Janeiro, secondo i dati forniti da Antonil

	Produzione della Bahia	Produzione del Pernambuco	Produzione di Rio de Janeiro	Totale
Bianco maschio da esportazione	8.000 676.480.000	7.000 548.940.000	5.600 405.104.000	20.600 1.630.524.000
Bianco battuto da esportazione	1.800 125.078.400	1.400 88.480.000	1.200 71.568.000	4.400 285.126.400
Mascobado maschio da esportazione	3.000 182.226.000	2.600 141.700.000	2.500 120.550.000	8.100 444.476.000
Mascobado battuto da esportazione	1.200 56.322.000	1.100 43.780.000	800 27.296.000	3.100 127.398.000
Totale esportato	14.000 1.040.106.400	12.100 822.900.000	10.100 624.518.000	36.200 2.487.524.400
Produzione «di varie qualità» per il consumo interno	500 30.100.000	200 11.240.000	120 6.278.400	820 47.618.400
Produzione complessiva	14.500 1.070.206.400	12.300 834.140.000	10.220 630.796.400	37.020 2.535.142.800

*Nota* Per ogni varietà di zucchero, la prima cifra corrisponde al numero di casse da 35 arrobas prodotte, la seconda al relativo valore monetario in réis.

riore ai 1.600 réis per arroba, ossia la media esatta tra quello di produzione baiana e quello proveniente dalla capitanìa di Rio de Janeiro.

Antonil attribuisce l'aumento dei prezzi dello zucchero verificatosi «da vent'anni a questa parte» a un insieme di fattori tra essi collegati: in primo luogo, al rincaro di tutta una serie di materiali e di prodotti necessari alla costruzione e al funzionamento degli *engenhos*, a partire da «rame, ferro e panno» – ma in realtà anche legna, mattoni e tegole, oltre agli animali –, e soprattutto all'incremento del costo degli schiavi, i quali, ai tempi in cui egli scriveva il suo trattato, non erano venduti per meno di 100.000 réis, un valore più che raddoppiato rispetto a qualche decennio prima, quando solo «i migliori» ne valevano al massimo 40-50.000 (Antonil,

1711, pp. 64, 95). Tutto ciò, a sua volta, si legava sia alla nuova coniazione di «moneta provinciale e nazionale», stabilita nel 1694 e anch'essa parte di questo processo inflattivo, sia alla scoperta dei giacimenti auriferi nel Minas Gerais, che a suo giudizio erano serviti soltanto «ad arricchire pochi e distruggere molti», in quanto «le migliori miniere del Brasile» restavano «le piantagioni di canna e i campi in cui si pianta il tabacco» (*ibid.*)<sup>58</sup>.

Di per sé, il gesuita non critica il prezzo a cui lo zucchero veniva venduto secondo le varie congiunture, riconoscendo un «valore intrinseco» alla sua qualità, una «bontà» e una «dolcezza» non riscontrabili in nessun'«altra droga» brasiliana, che lo rendevano un prodotto ricercato e di pregio; e tuttavia non può che auspicarne una netta diminuzione, così da ripristinare un «costo moderato» di 1.000-1.200 réis per arroba, raggiungibile soltanto a fronte di un deciso ribasso del prezzo delle importazioni, a partire dalla manodopera africana, «parendo a tutti impossibile» – a suo avviso – «il poter continuare dall'una e dall'altra parte eccessi tanto esagerati senza perdersi il Brasile» (*ibid.*).

La quotazione commerciale dello zucchero brasiliano era il risultato di un'operazione a cui ogni anno dovevano partecipare, per un decreto sancito dalla corte portoghese alla fine del 1677, i proprietari degli engenhos, i coltivatori di canna e i mercanti, i cui delegati erano tenuti a riunirsi collegialmente per stabilire il costo delle diverse varietà in circolazione; in caso di disaccordo, essi dovevano rivolgersi all'arbitrato di alcuni magistrati appositamente incaricati dalle autorità locali, che avevano l'obbligo di far rispettare i prezzi stabiliti e di punire qualsiasi infrazione in merito, come a fine Seicento ricordò a più riprese, con una serie di disposizioni nei confronti della Camera di Salvador da Bahia, il governatore-generale João de Lencastre<sup>59</sup>.

Per tenere distinte le varie qualità di zucchero in commercio, così da limitarne contraffazioni e frodi, vi era inoltre l'obbligo di applicare tre marchi differenti, «con ferro ardente o con tinta», su ogni cassa messa in vendita e pronta per l'esportazione<sup>60</sup>; tali marchi indicavano rispettivamente il peso, l'engenho di provenienza – Sergipe do Conde, per esempio, era con-

58. Sul sistema monetario vigente nel Brasile coloniale, cfr. DAMB, *Cartas do Senado 1693-1698*, n. 4, 1959, pp. 3-12; *Cartas do Senado 1710-1730*, n. 6, 1973, pp. 13, 19-22, 25-7, 34-5, 43, 48-9, 62, 122-4, 142.

59. DHBN, n. 82, 1948, pp. 266-7; n. 87, 1950, pp. 6-7, 15-7.

60. DAMB, *Cartas do Senado 1710-1730*, n. 6, 1973, pp. 21-2.

trassegnato dalla lettera s – e il proprietario o il mercante interessato, a cui venne aggiunto, a partire dal 1687, un quarto simbolo specifico per ogni tipo di zucchero, designato – secondo quanto scrive Antonil – con una B se «bianco maschio», una BB se «bianco battuto», una M se «mascobado maschio» e una MB se «mascobado battuto» (ivi, pp. 80, 92-3; Strum, 2012, pp. 246, 340-2).

Poteva tuttavia accadere che all'interno di una cassa segnata con la lettera B, sotto un primo strato di zucchero effettivamente «bianco maschio», venissero nascoste quantità di «bianco battuto» oppure di «mascobado», così da «coprire col buono il cattivo, e rendere perfino lo zucchero ipocrita», come ammonisce metaforicamente lo stesso Antonil, per il quale un simile accorgimento, oltre che espressione di «inganno e manifesta ingiustizia», avrebbe causato «grande discredito» all'engenho coinvolto (Antonil, 1711, p. 90). Vi era inoltre la possibilità di frodare sul peso delle casse, riempiendole con meno zucchero rispetto alla quantità segnalata e magari nascondendo al loro interno del tabacco, ciò che talora accadeva «per colpa di qualche magazzinoiere infedele», al quale in genere veniva richiesto di stilare, per ogni carico da imbarcare, una lista precisa con l'indicazione della provenienza del prodotto, dell'identità del proprietario, con tanto di relativo simbolo distintivo, e del trasportatore, senza tralasciare la denominazione dell'imbarcazione diretta verso il Portogallo (ivi, p. 93).

Per ovviare alle frodi, il succitato João de Lencastre nel 1699 aveva fatto firmare ai magazzinieri di Salvador un impegno col quale essi si obbligavano, «per le loro persone e beni», a verificare il contenuto di ogni cassa di zucchero conservata nei loro depositi, sotto pena di cinque anni di deportazione in Angola e 3.000 cruzados di multa, pari a oltre un milione di réis, per ogni cassa riempita illegalmente di tabacco o di prodotti alternativi e mandata a Lisbona (Mansuy, 1968, pp. 338-9; 2007, pp. 208-9). In ogni caso, per i contraffattori era prevista sia la confisca degli imballi adulterati, il cui valore monetario sarebbe stato spartito tra le finanze della Monarchia portoghese e l'autore della denuncia, sia una multa di tre volte superiore al prezzo dello zucchero sequestrato, oltre alla pena del confino per dieci anni<sup>61</sup>.

61. DHBN, n. 7, 1929, pp. 357-8; n. 8, 1929, p. 91; n. 68, 1945, pp. 168-9: vi si trova una serie di ordinanze sull'obbligo di marchiare le casse di zucchero immesse sul mercato, emanate dai governatori del Brasile nella seconda metà del Seicento. Sulle misure nei confronti dei «contravventori di zucchero», cfr. anche DAMB, *Cartas do Senado 1684-1692*, n. 3, 1953, pp. 48-9.

Talora, tuttavia, la qualità dello zucchero che giungeva in Portogallo era inferiore rispetto alle attese non tanto a ragione di precedenti alterazioni fraudolente, quanto a causa del deterioramento del prodotto originario, dovuto all'eccessivo arco di tempo – stimato anche in un paio d'anni – che poteva trascorrere tra la fase dell'imballaggio e quella del carico sulle imbarcazioni dirette a Lisbona, le quali, per ragioni di sicurezza dinanzi alla crescente attività di pirateria atlantica, nella seconda metà del Seicento avevano progressivamente ridotto i loro viaggi a uno solo all'anno (frequenza peraltro non sempre rispettata), eseguito con la protezione di un convoglio di almeno due vascelli da guerra<sup>62</sup>. Poteva inoltre accadere, come segnalato al re Pietro II tra il 1687 e il 1689, che lo zucchero arrivasse a destinazione deperito perché spedito all'interno di casse che, invece di conservarlo ben asciutto in involucri di argilla e foglie secche di banano, erano formate da tavole di legno verde, più facilmente penetrabili dall'umidità; sotterfugi di cui i proprietari degli engenhos talora si rendevano protagonisti perché privi di un numero adeguato di casse da imballo da 35 arrobas, il cui prezzo unitario era peraltro aumentato tra il 1680 e il 1705, passando da 1.000-1.200 réis a 1.500-1.600, come segnalato dallo stesso Antonil e confermato da diverse fonti d'archivio<sup>63</sup>.

Tra gli aspetti su cui il gesuita si sofferma con maggiore attenzione vi sono pure «alcuni modi di vendere e comprare lo zucchero, conforme allo stile del Brasile», rispetto ai quali egli critica in particolare gli acquisti effettuati «prima del tempo di imbarcarlo per il Regno», che rendevano il venditore «moralmente certo di perdere» e il compratore «sicuro di guadagnare», visto che, generalmente, al momento della spedizione verso il Portogallo, anche per i costi in precedenza menzionati, il prezzo per arroba aumentava di almeno un terzo (Antonil, 1711, p. 34; Canabrava, 1967, pp. 51-2; Strum, 2012, pp. 301-37). Tale forma di acquisto, in realtà, era già stata vietata nel 1683 per volere del re Pietro II, ma evidentemente, negli stessi anni in cui *Cultura e opulencia do Brasil* veniva redatta, essa era ancora in vigore tra le pratiche commerciali più diffuse (Antonil, 1711, pp. 63-4).

Un «contratto giusto», a giudizio del gesuita, era semmai quello per cui la vendita dello zucchero, se effettuata in anticipo, avveniva allo stesso

62. Su tali problemi, cfr. DAMB, *Cartas do Senado 1673-1684*, n. 2, 1952, pp. 70-2; *Cartas do Senado 1684-1692*, n. 3, 1953, pp. 68-70; *Cartas do Senado 1710-1730*, n. 6, 1973, p. 11.

63. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 17, nn. 25, 27, 28, 29; DHBN, n. 68, 1945, p. 196; n. 89, 1950, pp. 106-7. Cfr. Antonil (1711, p. 57) e Mansuy (1968, p. 194; 2007, p. 134).

prezzo che avrebbe avuto al momento della sua spedizione in Portogallo, ossia al suo «maggior prezzo generale», calcolato sui tempi della partenza dal Brasile, poiché in tal modo compratore e venditore avrebbero corso lo stesso rischio (ivi, pp. 34-5). Si rendeva ovviamente possibile anche rateizzare i pagamenti, a partire da una prima quota versata in contanti, infliggendo le dovute multe nei casi di ritardi o inosservanze, senza tuttavia poter pretendere il versamento dell'interesse sugli interessi decorsi, in quanto, secondo Antonil, era giusto, nel senso etico del termine, che tale mora fosse pagata «soltanto sulla prima inadempienza» (*ibid.*).

Le considerazioni indirizzate, in primo luogo, agli obblighi contrattuali vigenti sia tra i proprietari degli *engenhos* e i conduttori delle piantagioni da essi alienate oppure concesse in affitto, sia tra i primi e i cosiddetti coltivatori di «canna libera», così come le attenzioni riservate, in secondo luogo, alle modalità di compravendita dello zucchero e alla loro convenienza in termini economici, con tanto di giudizio sulla relativa giustizia e giustezza morale, non devono affatto sorprendere. Esse, infatti, rappresentano un riflesso della vasta cultura giuridica di cui Antonil era in possesso, dovuta anche ai suoi studi giovanili in diritto civile, da cui egli attinge, in questo caso, per presentare alle principali figure implicate nella produzione e nel commercio dello zucchero i rischi e i vantaggi connessi alle loro scelte.

Rispetto a tali figure, ovviamente, in *Cultura e opulencia do Brasil* emerge in maniera preponderante, come attore al centro dell'intero sistema, quella del signore titolare dell'*engenho*, le cui competenze giuridiche dovevano dimostrarsi adeguate alla sua importanza in ambito economico e al peculiare ruolo da lui svolto, agli occhi di Antonil, nella società coloniale brasiliana; competenze che erano parte irrinunciabile del patrimonio intellettuale di cui appunto il titolare di un *engenho*, in senso lato, doveva disporre e sapersi avvalere: il proprio ingegno.

### 2.3

#### L'ingegno del *senhor do engenho*: analisi di un microcosmo aziendale

Chi ha chiamato *engenhos* le officine in cui si fabbrica lo zucchero ha davvero indovinato il nome. Perché chiunque le veda e le consideri con la riflessione che meritano è obbligato a confessare che sono una delle principali creazioni e invenzioni

dell'ingegno umano, il quale, come piccola porzione del divino, sempre si mostra ammirevole nel suo modo di operare (Antonil, 1711, p. IX).

Con un abile gioco di parole, anche se forse un po' scontato, Antonil individua chiaramente, fin dal proemio del suo libro, quale sia la principale qualità che ogni proprietario di un'azienda agricola produttrice di zucchero deve possedere per gestire al meglio i propri affari: l'ingegno, inteso come complesso delle risorse intellettuali e delle capacità inventive da mettere concretamente in pratica con perizia tecnica. In effetti, tutta la prima parte di *Cultura e opulencia do Brasil*, e in particolare il primo libro, è impostata secondo un'articolazione retorica che intende individuare, sulla base di valutazioni contestualizzate e consigli ponderati, il prototipo del perfetto *senhor do engenho* e il suo codice di condotta ideale. È proprio in ragione delle indicazioni in essa contenute, attente al dato gestionale nel suo complesso e non solo a quello produttivo, interessate alla formazione e alla conservazione dell'engenho di zucchero in quanto microcosmo aziendale e domestico, che diventa possibile ravvisare nel libro di Antonil un manuale di economia applicato al Brasile coloniale, sulla falsariga di quanto tentato, per le società rurali europee, da opere come quelle dei già citati Olivier de Serres (*Le théâtre d'agriculture*), Giovanni Battista Assandri (*Della economica*) e Wolf Helmhart von Hohberg (*Adeliges Landleben*), tutte pubblicate nel corso del Seicento (Brunner, 1972, pp. 135-303; Frigo, 1985, pp. 65-192; Verin, 2016; Sebastianelli, 2017).

In sostanza, per Antonil, si tratta di rispondere alla stessa domanda: *como se ha de haver o senhor do engenho?* Ossia, in senso lato, come si deve comportare? Il suo libro, o meglio la prima parte di esso, ne esamina caratteri e qualità da varie angolazioni, calibrandole sulla base dell'esperienza pratica, in stretta relazione ai problemi che la produzione e il commercio dello zucchero presentano quotidianamente. L'intento è proprio quello di mostrare il modello esemplare alla luce di situazioni concrete: come il padrone di un engenho, per esempio, debba procedere nella scelta, nell'acquisto e nella gestione dei beni fondiari; come debba relazionarsi con dipendenti e collaboratori, ospiti e colleghi, mercanti e corrispondenti; e ancora, come debba procedere nei confronti dei suoi familiari e nell'amministrazione delle «spese ordinarie di casa» (Antonil, 1711, pp. 1-36; Silva, 2001, pp. 59-67; Filgueiras, 2005, pp. 2-10).

Da questo punto di vista, *Cultura e opulencia do Brasil* rappresenta una sorta di *speculum principis* traslato dalla corte rinascimentale europea al mi-

crocospio dell'azienda agricola coloniale, tramite il filtro della Scolastica; una sorta di manuale delle virtù necessarie al buon reggitore di un engenho di zucchero, uomo al contempo di pensiero e di azione, che alle possibilità economiche doveva unire peculiari doti intellettuali, basate sull'etica paternalistica della tradizione cristiana. Ne emerge una proposta di gestione aziendale che fa della "giusta misura" il principio di riferimento ideale e lo declina, in conformità dell'appartenenza religiosa di Antonil e della sua formazione culturale, secondo i metodi pastorali della morale gesuitica, flessibili e calibrati, esprimendoli in uno stile verboso e metaforico: tutto ciò rende *Cultura e opulencia do Brasil*, appunto, una sorta di modello lusofono del «pensiero scolastico barocco» (Canabrava, 1967, pp. 34-44; Napoli, 2003; Medeiros Rodrigues, 2019).

Antonil lo chiarisce fin da subito: «l'essere signore di engenho è titolo a cui aspirano in molti, perché porta con sé l'essere servito, obbedito e rispettato», soprattutto quando chi lo detiene è «uomo di capitali e di governo», ossia individuo facoltoso e amministratore capace; una condizione che nel Brasile dell'epoca godeva di grande reputazione e che il gesuita in qualche modo paragona, «proporzionatamente», a quella dei *fidalgos* del Portogallo (Antonil, 1711, p. 1; Filgueiras, 2005, pp. 2-10). Non un vero e proprio titolo di nobiltà, quello di *senhor de engenho*, e tuttavia un titolo oligarchico, uno dei più importanti e ambiti nel contesto coloniale locale, non solo in ambito rurale (Lippmann, 1942, pp. 111-3).

Egli rappresentava, invero, una figura in grado di giocare un ruolo di primo piano nelle trasformazioni economiche e politiche del Brasile, in qualche modo paragonabile alla figura di nobile che si era venuta delineando, anche dal punto di vista ideologico, in ambito europeo e più precisamente iberico, fin dalle disposizioni regie – le cosiddette *leis das cortesias* – emanate in tal senso a fine Cinquecento (Canabrava, 1973; Donati, 1988, pp. 165-76; Hansen, 1989, pp. 13-69). In effetti, oltre la metà degli uomini che ricoprirono l'incarico di *vereador* nella Camera di Salvador da Bahia, tra gli ultimi decenni del Seicento e i primi del Settecento, sedendo all'interno del principale organo collegiale dell'amministrazione locale negli stessi anni in cui Antonil redigeva il suo libro, erano appunto proprietari di engenhos, e tale porzione è suscettibile di allargarsi ulteriormente se si considerano tutti coloro che, più in generale, erano coinvolti nelle attività legate all'economia dello zucchero (Schwartz, 1985, pp. 264-94; 1992, pp. 39-59; Krause, 2017).

Al pari del *mesnager* francese descritto da Olivier de Serres, dell'*Hausväter* germanico trattato da Wolf Helmhard von Hohberg e del gentiluomo italiano analizzato da Giovanni Battista Assandri, anche il *senhor do engenho* di Antonil aveva alle sue dipendenze diversi collaboratori e servitori. Innanzitutto vi erano, come detto, coloro che tenevano in affitto un qualche pezzo di terra all'interno delle sue proprietà e talora anche coloro che, pur essendo coltivatori di «canna libera» e quindi non avendo obblighi specifici nei suoi confronti, decidevano comunque di servirsi del suo mulino e dei suoi opifici, soprattutto allorché potevano relazionarsi con quei signori che non solo erano «potenti e ben forniti di tutto il necessario», ma si dimostravano anche «affabili e leali» (Antonil, 1711, pp. 1-2). Dal proprietario di un engenho dipendevano poi molti schiavi, impiegati nella coltivazione della canna e in tutto il ciclo produttivo dello zucchero, oltre a «mulatti e mulatte, negri e negre di casa o di altri luoghi, barcaioli, rematori, calafati, carpentieri, carrettieri, vasai, vaccari, pastori e pescatori»; e ancora diverse figure specializzate, tutte col proprio salario, tra cui il fattore capo (*feitor mór*), che era il braccio destro del signore, e altri fattori minori sparsi nelle varie piantagioni, il capomastro (*mestre do açúcar*), incaricato di vigilare sul processo di produzione dello zucchero, il suo vice (*banqueiro*) e l'aiutante di quest'ultimo (*soto-banqueiro*, normalmente «un mulatto o creolo schiavo di casa»), il principale addetto alla raffinazione (*purgador*), un magazziniere (*caixeiro*) nell'engenho e un altro in città, chiamato a svolgervi anche le mansioni di «agente, contabile, procuratore e depositario del suo padrone», e infine, quanto all'amministrazione spirituale dell'intera azienda, «un sacerdote suo cappellano» (*ibid.*).

Tutti questi individui, fossero essi dipendenti salariati oppure schiavi, dovevano operare in modo complementare e organico, rapportandosi, secondo una delle tipiche metafore di Antonil, «come gli occhi che ugualmente vigilano, e come le mani che unitamente lavorano» (ivi, p. 19; Canabrava, 1967, pp. 41-2; Chaves, Faustino, 2003). Oltre che dell'attrezzatura necessaria alle loro mansioni, il signore doveva renderli provvisti di «viveri e vestiti, medicinali, infermeria e infermiere» – che in effetti costituirono spesso una voce consistente delle spese totali effettuate a Sergipe do Conde (Schwartz, 1985, pp. 216-7) –, così come di strutture abitative dove poter rifocillarsi e dormire, tra cui i grandi alloggiamenti che ospitavano gli schiavi – le modeste *senzalas* – e altri edifici più piccoli ma meno scomodi, nei quali trovavano sistemazione i lavoratori liberi e stipendiati. L'abitazione

più bella e adornata era ovviamente quella del padrone, la sua *casa-grande*, provvista anche di una o più stanze per gli ospiti, che a detta di Antonil erano «continui» in quanto il Brasile si trovava «privo totalmente di alloggi» (Antonil, 1711, p. 3).

Ai suoi occhi di gesuita non poteva mancare, inoltre, «una cappella decente, coi suoi ornamenti e tutto l'apparecchio dell'altare», come lo era quella di Sergipe do Conde, dedicata a Nossa Senhora da Purificação e poi a santa Quitéria; tale cappella rappresentava il centro di raccolta di tutte le attività religiose che si svolgevano all'interno dell'engenho, come le celebrazioni liturgiche, l'amministrazione dei sacramenti e la catechesi degli schiavi (Leite, 1945a, pp. 253-4). Il cappellano poteva risiedere all'interno della casa padronale, però per Antonil era preferibile che fosse provvisto di un'abitazione specifica, più conveniente alla sua condizione di «sacerdote e non servitore domestico, familiare di Dio e non di altro uomo», e quindi di figura di per sé dipendente dalla sola Chiesa (Antonil, 1711, p. 13; Albuquerque Madeira, 1993, pp. 67-70).

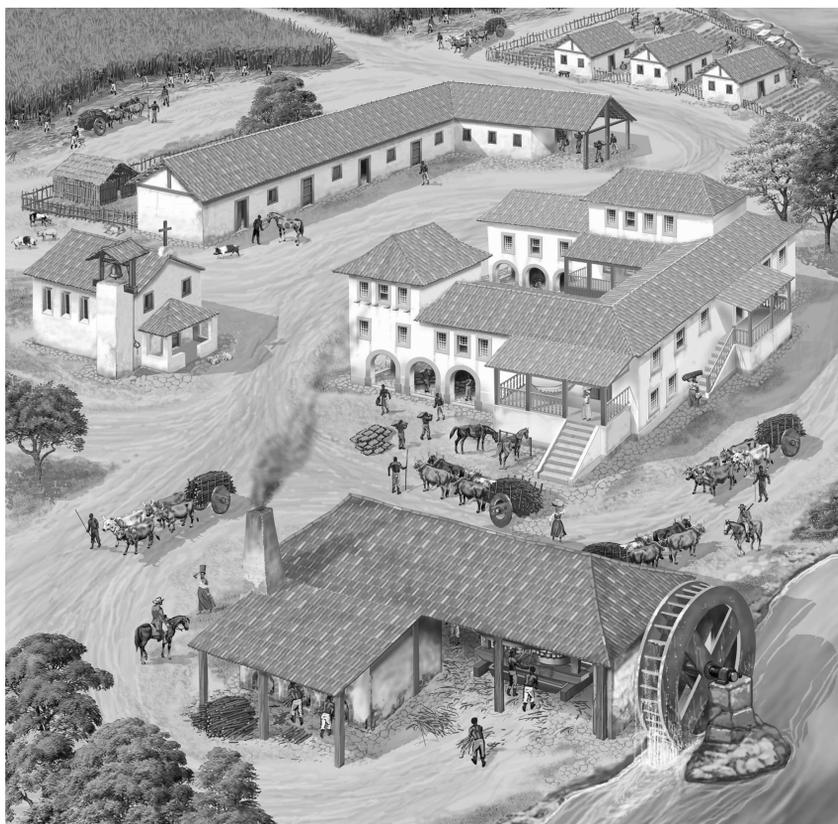
Al centro di tutto questo microcosmo insediativo, produttivo e sociale, di questo «luogo» nel senso antropologico del termine, nonché asse portante delle varie attività che vi si svolgevano e che avevano una valenza sostanziale nella rivendicazione giuridica delle relative pertinenze territoriali, si ergeva certamente la «casa del mulino» (*casa da moenda*), ossia il vero e proprio engenho nell'accezione più stretta del termine, l'edificio «forte e spazioso» che attraeva a sé la canna delle piantagioni circostanti (FIG. 2.2):

Ancor che il nome di engenho comprenda tutto l'edificio con le officine e case necessarie per macinare la canna, cuocere e purgare lo zucchero, tuttavia, considerato più in particolare, dire casa dell'engenho è lo stesso che dire casa dove macinare la canna con l'artificio che ingegnosamente hanno inventato (Antonil, 1711, p. 46).

Il mulino di Sergipe do Conde, per come lo descrive Antonil, sfruttava la corrente dell'omonimo fiume e si ergeva «su diciassette grandi pilastri di mattoni», larghi quasi un metro, alti quasi cinque e distanti gli uni dagli altri più di tre. L'edificio appariva come «un'alta e spaziosa casa» con un tetto di tegole sorretto da tiranti e travi di legno, attorno a cui si trovavano due verande e gli opifici che ospitavano i forni e le caldaie (rispettivamente, la *casa das fomalhas* e la *casa das caldeiras*), per uno spazio complessivo di circa 800 metri quadrati (ivi, pp. 46-50). La macchina usata per la spremitura della canna era composta da tre cilindri di legno, posti uno accan-

FIGURA 2.2

Disegno raffigurante un tipico engenho di zucchero del Brasile coloniale



Nel disegno è possibile scorgere la lunga *senzala* degli schiavi (a forma di L), la cappella, la *casa-grande* padronale, al centro dell'immagine, e infine, in primo piano, l'edificio con il mulino ad acqua, i forni e le caldaie.

to all'altro, di cui il maggiore era il centrale, «alto sei palmi» (130 cm), mentre i due laterali erano alti «cinque palmi e mezzo» (120 cm); un tipo di macchina che all'epoca era già stato abbandonato nelle Antille, dove invece i tre cilindri avevano dimensioni uguali, ciò che in seguito si sarebbe diffuso, a partire da metà Settecento, anche tra gli engenhos del Brasile (Mansuy, 1968, pp. 174-5; 2007, p. 125). Il mulino rappresentava il «posto di maggior pericolo» di tutta l'azienda agricola, e per questo era vigilato da un guardiano specifico, sempre pronto all'intervento in caso di inci-

denti, che il più delle volte capitavano alle schiave impegnate nell'inserimento delle canne tra i cilindri rotanti, soprattutto nei turni notturni, vuoi per stanchezza o disattenzione, vuoi – come Antonil non manca di notare (1711, pp. 53-5) – per ubriachezza.

A qualche distanza dal mulino, si trovava un'altra costruzione enorme, la *casa de purgar*, grande più del doppio rispetto a esso; «fabbricata in pietra e calce», aerata e illuminata grazie alla presenza di 52 finestre piuttosto ampie, vi si svolgeva l'intero processo di raffinazione dello zucchero, così come la sua pesatura e il suo imballaggio. Su tali attività vigilava il capomastro, anche se per Antonil sarebbe stato meglio l'impiego di un addetto specifico, «un purgatore distinto con proprio salario», che però a Sergipe do Conde, almeno ai suoi tempi, non esisteva (ivi, pp. 77-9). Non esisteva nemmeno alcun laboratorio di ceramica (*olaria*) per la fabbricazione di vasi, tegole e mattoni, giudicato non indispensabile ma certamente funzionale alla «grandezza, utilità e comodità dell'engenho», dove magari far lavorare «un creolo» – secondo il pragmatismo di Antonil –, in quanto egli guadagnava appena «la metà» rispetto a quanto riusciva a produrre (ivi, p. 82).

Quella del signore di engenho, dunque, «con l'impegno e l'attenzione» che «il governo di tutta questa fabbrica» richiedeva, con le risorse materiali e le conoscenze tecniche di cui questo microcosmo produttivo necessitava, non era una condizione accessibile a tutti; come detto, si trattava di uno status quasi nobiliare, che abbisognava, per sostenersi, di mezzi notevoli non solo a livello economico, ma anche intellettuale. Antonil è chiaro a tal proposito, dicendosi stupito dall'imprudenza dei «tanti» che si avventuravano nell'acquisto o nella costruzione di piccoli engenhos (*engenhocas*) con qualche schiavo, smaniosi di intraprendere un'attività di cui non erano capaci «per mancanza di giudizio e di competenza», e che li portava a riempirsi di debiti e a far indebitare pure coloro che li avevano finanziati; una sorta di «inquietudine costruttiva» di aziende produttrici di zucchero, quella evidenziata dal gesuita, che a suo parere andava in qualche modo arginata e disciplinata (ivi, p. 3; Canabrava, 1967, pp. 40-1).

La grande diffusione di engenhos in Brasile, peraltro, era un fenomeno sfavorevole non soltanto per chi vi si cimentava per la prima volta e si trovava a competere in un settore economico ormai ben saturo, ma anche per coloro che già conoscevano il mestiere e lo sapevano svolgere, i quali dovevano fronteggiare la concorrenza dei novizi più inesperti, soprattutto

to per quanto riguarda lo sfruttamento delle risorse forestali locali, da cui era ricavata la legna necessaria come fonte energetica e come materiale da costruzione. Secondo le informazioni di Antonil, gli engenhos «reali», come quello di Sergipe do Conde, consumavano almeno 800.000 réis di legna all'anno, una cifra però esagerata, probabilmente, visto che la documentazione contabile consultata da Andrée Mansuy per il periodo 1680-1706 indica una spesa oscillante fra i 300.000 e i 700.000 réis; in ogni caso, facendo anche un raffronto con i calcoli elaborati da Stuart Schwartz, l'acquisizione di legna rappresentava il 20% circa dei costi annuali complessivi cui un engenho, generalmente, era sottoposto (Antonil, 1711, p. 60; Mansuy, 1968, p. 202; 2007, p. 138; Schwartz, 1985, pp. 216-7).

In tale contesto, una concentrazione eccessiva di engenhos, troppo vicini gli uni agli altri, implicava giocoforza una maggiore domanda di combustibile vegetale, che non sempre poteva essere soddisfatta; senza contare l'inevitabile consumo di suolo, allorché i terreni ormai usurati da un lungo e intenso sfruttamento venivano abbandonati e sostituiti con altri ancora vergini (Canabrava, 1967, p. 39; Furtado, 2005, pp. 54-61). Per cercare di risolvere questa situazione, da cui scaturiva una pressione troppo forte sulle risorse forestali, nel 1680 le autorità di Salvador da Bahia si erano rivolte alla corte portoghese, da cui l'anno successivo avevano ottenuto un decreto con cui si vietava la costruzione di nuovi engenhos a meno di mezza lega di distanza (2,5-3 km) da quelli già esistenti<sup>64</sup>. Tuttavia, negli anni in cui Antonil scriveva la prima parte di *Cultura e opulencia do Brasil* il problema era ancora presente e diffuso.

Rispetto a chi voleva rendersi velocemente proprietario di un engenho e quindi si lasciava andare a investimenti frettolosi e azzardati, era molto più saggio, nell'ottica del gesuita, procedere con gradualità, intraprendendo questo percorso dal livello intermedio, quello del coltivatore autonomo, così da imparare a gestire «una o due piantagioni» dalle dimensioni ridotte, dove far crescere un numero limitato di canne e impiegare al mas-

64. DHBN, n. 28, 1934, pp. 26-8; n. 88, 1952, pp. 209-11, dove si trova la corrispondenza tra le autorità baiane e il Consiglio ultramarino di Lisbona, oltre al decreto proibitivo stabilito dal principe reggente Pietro di Braganza, futuro Pietro II. Cfr. anche Mansuy (1968, p. 88). Inoltre, AHUL, *Conselho ultramarino*, 005-02, caixa 25, doc. 3012, 3013 (*Consulta do Conselho ultramarino ao príncipe regente, sobre requerimento do sargento-mor Antônio Baldez Barbosa e de seu irmão, moradores na freguesia de Taripe, na Bahia, Sergipe do Conde, proprietários de dois engenhos e terras, solicitando se não possam construir outros a menos de meia légua de distância*); DAMB, *Cartas do Senado 1673-1684*, n. 2, 1952, pp. 88-9, 128-9.

simo «trenta o quaranta schiavi» (Antonil, 1711, p. 3). Le spese e le preoccupazioni a cui gli *engenhos*, anche quelli non definibili come «reali», sottoponevano i relativi padroni erano infatti numerose, riguardando per esempio «le morti e fughe dei servi», la «perdita di molti cavalli e buoi», i periodi di siccità e «i disastri» che si potevano verificare «a ogni passo»; erano tutti aspetti da valutare con attenzione prima di investire tempo e risorse in un settore economico così competitivo, affinché chi volesse provare a farlo evitasse di incontrare «confusione e ignominia nel titolo di signor di *engenho*, laddove sperava accrescimento di estimazione e di credito» (ivi, p. 4).

Da questo punto di vista, il primo monito di Antonil riguarda le attenzioni con cui l'aspirante signore doveva cimentarsi «nella compra e conservazione delle terre, e nelle loro locazioni», esaminando personalmente la qualità delle stesse e valendosi, all'occorrenza, «delle informazioni dei coltivatori più competenti». Era auspicabile, a suo giudizio, evitare le offerte di chi vendeva a prezzi ribassati le proprietà fondiari di cui disponeva, perché ormai «consunte o prive di legna», oppure di chi, pressato da creditori, era spinto suo malgrado a disfarsi di «terre nuove e forti», trattandosi di una situazione che avrebbe comportato il «rischio di comprare domande eterne per le obbligazioni e ipoteche» esistenti su di esse (ivi, p. 5). Egli consiglia, pertanto, di esaminare preventivamente i «titoli di dominio» esistenti sui beni fondiari in vendita, se «vincolati o liberi», e di scoprire eventuali diritti di «orfani, monasteri e chiese» nei loro confronti, così da non trascurare, al momento della stipula del contratto, «alcuna condizione o formalità necessaria» (ivi, p. 6); inoltre, qualora ce ne fosse bisogno, suggerisce di sondare l'opinione degli uomini di legge (*letrados*) e al limite di ricorrere all'autorità di un giudice, manifestandosi così a favore, di fronte ai frequenti e fastidiosi intrecci di stratificazione possessoria, di una più concreta attività di produzione documentale in vista di una vera e propria «legalizzazione della proprietà» (Canabrava, 1967, p. 41; Schwartz, 1985, pp. 295-301).

A suo giudizio, per gli acquisti fondiari non doveva essere considerata soltanto «l'economicità del prezzo», ma era auspicabile valutare anche «tutte le convenienze» garantite in termini di «campi di canna, pascoli, acque, piantagioni e foreste», o almeno la presenza di una parte di queste risorse, come già aveva evidenziato, a inizio Seicento, il presunto autore dei *Diálogos das grandezas do Brasil*, Ambrósio Fernandes Brandão, colo-

no marrano stabilitosi prima in Pernambuco e poi nella Paraíba (*Diálogos*, 1930, p. 66). In effetti, tenendo conto dell'alto costo degli schiavi africani e della complessiva arretratezza delle tecniche agricole e di parte dei macchinari adottati per la lavorazione della canna, soprattutto a paragone dei sistemi di produzione vigenti nelle Antille – dove, per esempio, già si faceva uso di stufe per asciugare lo zucchero e di appositi piloni per polverizzarlo –, più un terreno era fertile, prospero e fornito di beni naturali, maggiore diventava la redditività dell'engenho che vi si stabiliva (Canabrava, 1967, pp. 63-75; Schwartz, 1985, pp. 98-131; Strum, 2012, pp. 126-33).

Se le foreste, come detto, erano necessarie per assicurare un apporto consistente di legna, i pascoli dovevano permettere, soprattutto se ben separati e recintati, la compresenza di animali diversi, tra cui «giumente e buoi, pecore e capre», oltre ai maiali, assieme al piccolo allevamento domestico di «tacchini, galline e anatre». I buoi, in particolare, erano usati come bestie da trasporto, per cui anche la loro scelta doveva essere fatta con attenzione, così da non comprare quelli già «stancati e maltrattati» dai precedenti proprietari; da questo punto di vista, anzi, secondo Antonil, era preferibile sborsare «ottomila réis per un unico bue ammansito e rotondo piuttosto che altrettanti per due piccoli e magri», che certamente si sarebbero dimostrati di poca utilità rispetto alle esigenze dell'azienda (Antonil, 1711, pp. 45-6).

È pur vero, tuttavia, che la presenza di tutti questi animali, benché fondamentale per l'ecosistema dell'engenho, non doveva andare a scapito delle piantagioni di canna, anche perché ciò avrebbe potuto incrinare le relazioni tra proprietà contigue. Ottenere informazioni precise sul carattere dei vicini, prima di intraprendere un qualsiasi acquisto fondiario, valutando se essi fossero «amici della giustizia, della verità e della pace, o invece imbroglianti, irrequieti e violenti», era certamente necessario, ma poteva non bastare, anche perché molti problemi non erano prevedibili e si manifestavano solo durante l'amministrazione dell'engenho; tra questi, senza dubbio, vi erano i danni causati dagli animali al pascolo, i quali, se non adeguatamente sorvegliati, potevano in ogni momento entrare nelle proprietà vicine, distruggerne le coltivazioni e cibarsi delle canne da zucchero, causando «reclami, inimicizie e odii» che non di rado si concludevano «con omicidi o con sanguinose e oltraggiose vendette» (ivi, p. 42). È per questo che Antonil invita il signor di engenho non solo a proteggere con scrupolo le piantagioni che gli appartengono, così da evitare che i vicini si lamentino,

«a giusto titolo», della sua negligenza, ma anche a valutare gli eventuali danni causati ad altri con lo stesso «sentimento dei propri», in modo empatico e coscienzioso, ossia da buon cristiano (*ibid.*).

Nei rapporti con gli altri signori era necessario, quindi, non abbandonarsi all'invidia né al rancore, sentimenti di un «cuore cattivo», ma cercare di comportarsi sempre con «urbanità e gentilezza», anche di fronte a torti subiti o favori negati, nella consapevolezza che «la vera e più nobile vendetta» era quella con cui si offriva quanto prima agli altri, raddoppiandolo, ciò che gli altri in precedenza si erano rifiutati di dare. Antonil ricorda, a questo proposito, la vicenda biblica di Caino e Abele, da lui presentata come un monito affinché simili tragedie non si ripetessero in Brasile, dove i signori di engenho erano «tra di loro molto prossimi per sangue e poco uniti per carità», e spesso anzi contrapposti da interessi diversi e gelosie striscianti, «bastando talora un ramo strappato o un bue entrato in una piantagione, per disattenzione, a mostrare l'odio nascosto e scatenare accuse e litigi mortali» (ivi, p. 9; Freyre, 2003, pp. 425-7).

Certamente, ogni proprietario di engenhos era tenuto a difendere con scrupolo i beni di cui disponeva e a servirsene con frequenza, evidenziando agli occhi altrui tutto ciò che gli apparteneva di diritto; a tal proposito, prima di acquistare o vendere nuove terre, e in modo ancor più netto durante la loro presa di possesso, era importante che egli le facesse misurare con precisione, stabilendone le demarcazioni effettive e al limite ridefinendole. Anche i gesuiti André de Gouvêa ed Estêvão Pereira, nelle loro già citate relazioni del 1625 e del 1635, si erano espressi in questi termini, soprattutto con l'obiettivo di risolvere la questione dei *sobejos* (letteralmente “avanzi” o “resti”), terreni dell'engenho di Sergipe do Conde che molti coltivatori autonomi possedevano «di malo titolo senza pagarvi cosa alcuna», come risultato di precedenti acquisizioni fondiari con cui, sulla base di misurazioni approssimative o volutamente fallaci, avevano avuto modo di ottenere appezzamenti più ampi di quelli ufficialmente comprati<sup>65</sup>.

La coltivazione e la difesa dei propri beni, la loro misurazione e demarcazione, in altri termini, più genericamente, la loro utilizzazione, erano tutte azioni da eseguire pubblicamente, ostentandone con accuratezza la valenza simbolica, in quanto dovevano permettere al signore di rivendicare su di essi la propria posizione di legittimo titolare, così come di farne

65. ANTT, *Cartório dos jesuitas*, maço 14, n. 52, c. 27v (cfr. Iglesias Magalhães, 2010, p. 260); ANTT, *Cartório dos jesuitas*, maço 13, n. 20 (cfr. Mansuy, 1968, p. 515).

partecipi i figli, i dipendenti e i vicini. Si trattava, da questo punto di vista, di compiere azioni che in qualche modo potessero annullare il significato giuridico attribuito ad altre azioni uguali e contrarie, per le quali si rendeva auspicabile, se non proprio essenziale, la presenza in loco, fisica e quotidiana, dell'effettivo padrone dei beni in questione.

Non che l'assenteismo proprietario fosse una pratica diffusa tra gli *engenhos* brasiliani, o perlomeno baiani, ma nel caso specifico di Sergipe do Conde si trattava di una situazione più complessa e delicata, visto che la relativa titolarità era di spettanza di un collegio religioso ubicato a Lisbona e alcuni decenni prima era stata oggetto – come detto – di un lunghissimo contenzioso in sede giudiziaria, di cui lo stesso Antonil era certamente a conoscenza; e soprattutto visto che, ancora più indietro nel tempo, i suoi proprietari effettivi – i conti di Linhares – erano stati davvero assenti, rimanendo sempre in Portogallo e istituendo un regime di amministrazione a distanza dell'*engenho*, ciò che appunto aveva permesso – come segnalato anche dalla già citata relazione di Estêvão Pereira – l'occupazione di molte sue terre ad opera di diversi individui, i quali, «in modo malizioso e furtivo», senza ricevere «contraddizione» alcuna, e quindi in forza «della prescrizione», si erano trasformati col tempo in legittimi possessori delle stesse<sup>66</sup>.

Usare e lavorare con continuità i propri beni era allora un modo di tutelarli di fronte all'efficacia giuridica generalmente accordata all'azione, alla quale si riconosceva la capacità di trasformare precedenti situazioni di diritto, attribuire ruoli e certificare prerogative, così come di legittimare situazioni di dominazione e costruirvi attorno obblighi relazionali; entro i termini di una tale cultura giuridica, che si sostanziava del concetto di *iura in re* e costituiva «una delle caratteristiche più rilevanti dell'Età moderna», sia in ambito europeo sia nelle società sottoposte alla colonizzazione europea, i rapporti di proprietà e credito si facevano giocoforza fragili e incerti, e quindi dovevano essere continuamente esibiti e rivendicati per mezzo di attività che fossero in grado sia di annullare gli effetti giuridici di attività uguali ma ostili, sia di mostrare e magari ribadire l'esistenza di legami possessori – ossia di diritti localizzati – tanto con e su beni materiali, quanto con e su persone<sup>67</sup>.

66. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 13, n. 20 (cfr. Mansuy, 1968, p. 513).

67. Su tale argomento fondamentale, rispetto a cui la bibliografia è molto ampia, si rimanda in particolare a Clavero (1986, pp. 18-53), Hespanha (1993, pp. 95-123), Con-

In un contesto del genere, quindi, era necessario esprimersi attraverso il linguaggio performativo della giurisdizione, evidenziando con chiarezza a chiunque, in particolare ai signori degli *engenhos* vicini e ai coltivatori di «canna libera», le pertinenze materiali e territoriali dei propri possedimenti, in modo da «evitare querele e reclami» sugli stessi (Antonil, 1711, p. 6). Così facendo, infatti, si poteva pure prevenire la nascita di lunghi contenziosi in sede giudiziaria, definiti da Antonil – che appunto doveva aver presenti le vertenze in cui era stato coinvolto l'*engenho* di Sergipe do Conde – «un continuo turbamento dell'anima e un continuo succhiatore di fiumi di denaro», e questo anche per chi alla fine avesse ottenuto sentenza favorevole, in quanto i maggiori guadagni, «dopo tante spese e noie», sarebbero comunque spettati ad «avvocati, magistrati e cancellieri» (*ibid.*).

Tuttavia, l'ostentazione di un possesso e la ritualità dei relativi atti, da sole, non bastavano, poiché di frequente era d'uopo mostrare anche «i figli e le scritture» attestanti la titolarità della proprietà, documenti che dovevano essere custoditi con estrema attenzione; è appunto per questo che il signor di *engenho* non doveva lasciare niente «nel cofano della moglie» o su tavoli esposti «alla polvere, al vento, alle termiti e alle falene», altrimenti – come Antonil paventava in toni coloriti – sarebbe stato necessario «far dire molte messe a Sant'Antonio», patrono degli oggetti smarriti, per poter ritrovare una qualche carta importante nel momento del bisogno, magari perché nel frattempo finita nelle mani della domestica o del figlio più piccolo, e da loro utilizzata per impacchettare oggetti, «per dipingere faccine o per fare barchine» (*ibid.*). Tale deprecabile incuria, agli occhi del gesuita, avrebbe cioè vanificato qualsiasi speranza di sciogliere, per mezzo di documenti formali con cui addivenire alla legalizzazione delle proprietà contese, gli intrecci dovuti ai frequenti casi di stratificazione possessoria.

Gli affittuari che il signore legava alle sue terre, pertanto, dovevano essere «buoni conduttori e non distruttori della proprietà», in grado cioè di rispettare le condizioni stabilite nelle scritture di locazione, tra cui il divieto di appropriarsi dei beni dell'*engenho* – per esempio, della tanto preziosa legna – e di farsi sostituire da altre persone senza averne il permesso. L'obiettivo di tali limitazioni verso gli affittuari, se inquadrato nei termini della cultura giuridica dell'epoca, è del tutto evidente, trattandosi di misure necessarie «affinché qualcheduno di essi, più impudente, da conduttore

te (1995), Grossi (1995, pp. 87-108), Raggio (2001), Costa (2002, pp. 80-184), Chauvard (2005, pp. 75-108), Cerutti (2007) e Barbot (2008, pp. 81-6, 195-9).

non si [facesse] rapidamente signore»; in tal senso, secondo Antonil, una «buona prevenzione» sarebbe stata appunto quella di «tenere una formula o nota di affitti, redatta da qualche giurista dei più esperti», dove far registrare i vari obblighi sanciti dal rapporto di conduzione e in particolare le condizioni relative alle eventuali migliorie apportate ai terreni, «affinché la fine del tempo della locazione» non si trasformasse in «principio di contestazioni eterne» (ivi, p. 7).

I conduttori legati al padrone di un engenho, sia quelli che ne coltivavano le terre, sia quelli che erano anche obbligati a far macinare le loro canne al suo mulino, dovevano semmai dimostrargli rispetto e gratitudine. Ciò riguardava in particolare quegli individui che, partendo magari da una semplice posizione di locatario, fossero poi riusciti a farsi strada e ad accumulare una certa fortuna; in questo caso, da parte loro, si trattava di esprimere una «riconoscenza ossequiosa» al signore che in precedenza li aveva aiutati, senza tuttavia eccedere – secondo gli ammonimenti di Antonil – in atteggiamenti di disinibita adulazione, che peraltro avrebbero potuto danneggiare altre persone (ivi, pp. 9-10). I proprietari degli engenhos, d'altro canto, spesso «uomini ricchi e potenti», dovevano rapportarsi da «veri amici» coi loro conduttori, aiutandoli lealmente nei momenti di difficoltà, senza alcuna dimostrazione di «alterigia e arroganza»; lo stesso valeva per le loro mogli, le quali, benché per Antonil meritassero «maggior rispetto» delle altre donne, non potevano comunque pretendere di «essere trattate come regine», né di trasformare in servitrici personali le spose dei conduttori, evitando di «apparire tra di loro come la luna tra le stelle minori» (ivi, p. 10).

A detta del gesuita, le terre migliori dove costruire un engenho erano quelle «nere e forti» chiamate *massapés*, dal suolo argilloso e ricco di materie organiche; si trovavano principalmente nella parte settentrionale del Recôncavo baiano, il cui clima caldo e umido era sottoposto all'influenza degli alisei. Potevano essere usate anche le terre rosse definite *salões*, composte da una mistura di argilla e sabbia, che però erano meno durature e offrivano una resa inferiore, per cui si preferiva sfruttarle per la coltivazione del tabacco (ivi, p. 36). Una volta scelta la «miglior terra per la canna», il signore dell'engenho doveva farla dissodare, bruciare e ripulire, e poi scavare con solchi «alti un palmo e mezzo e larghi due», ossia profondi 35 centimetri e ampi 45, da ricoprire «moderatamente» di terra; si trattava di operazioni semplici ed eseguite con tecniche arretrate, specie a parago-

ne di quanto avveniva, alla stessa epoca, in alcune piantagioni delle Antille (Canabrava, 1967, pp. 63-7).

Il periodo più appropriato per la piantatura era quello corrispondente alla stagione piovosa, tra fine febbraio e fine maggio, ma nei terreni bassi e pianeggianti, «più freschi e umidi», poteva anche essere posticipato (Antonil, 1711, pp. 38-40). Se la terra era «nuova e forte», secondo Antonil, ne risultava una canna «esuberante» e «brava», alta fino a due metri («sette, otto e nove palmi», di per sé, in realtà, niente di eccezionale) e «molto acquosa», la cui resa diventava consistente solo a partire dalla terza tagliatura; le canne migliori erano quelle coi culmi lunghi e lisci, mentre le peggiori li avevano «piccoli e irsututi», molto spesso a causa «della siccità o del freddo», così come di una inadeguata pulitura dall'erbaccia (*capim*), il loro «nemico più molesto e più continuo e familiare» (ivi, pp. 41-2).

La qualità di canna usata era sempre la stessa, quella di lontane origini asiatiche che i portoghesi avevano sperimentato nelle loro isole atlantiche e poi introdotto in Brasile, e che nell'Ottocento sarebbe stata denominata *crioula*, significativamente, così da distinguerla dalla *caiena*, proveniente dalla vicina Guyana. Dopo un periodo di circa due anni, o comunque di un anno e mezzo, e preferibilmente durante la stagione secca, allorché il succo (*caldo*) raggiungeva la massima concentrazione, la canna era pronta per essere tagliata e portata al mulino dell'engenho per la spremitura. Il taglio della stessa, come evidenzia Antonil, doveva essere misurato «in mani e dita», così da venire incontro «alla rudezza degli schiavi incolti», incapaci di contare «in altro modo» (ivi, pp. 43-4).

Tra i vari dipendenti dell'engenho, tutti da scegliere con prudenza e attenzione, il vertice gerarchico era rappresentato – lo si è detto – dai fattori, che costituivano «le braccia» del signore «per il buon governo della gente e dell'azienda» (ivi, pp. 14-7). Al fattore maggiore – il capo – competeva la vigilanza sull'intero funzionamento dell'engenho e sulle attività di coloro che vi erano impiegati, di cui egli stabiliva ritmi di lavoro e turnazione; da lui dipendevano pure il fattore del mulino, che controllava il processo della spremitura della canna, e i fattori che invece dirigevano i lavori nelle piantagioni, ai quali era anche richiesto di fare la guardia alle proprietà del signore, difendendole sia da eventuali furti, danneggiamenti e incendi, sia da occupazioni abusive e azioni possessorie, sempre pericolose per il significato giuridico che esse sottendevano.

L'autorità di tali figure, certamente, doveva essere «ben ordinata e dipendente, non assoluta», così da non rendere «mostruoso» il governo dell'engenho e da non trasformarlo – secondo l'immagine metaforica datane da Antonil (*ibid.*) – in «un vero ritratto del cane Cerbero», a cui la mitologia aveva attribuito «tre teste» spaventose. È al fattore maggiore che spettava la vigilanza sugli schiavi: egli aveva la facoltà di provvedere alle principali occorrenze materiali che li riguardavano, concedendo loro l'opportuno riposo, oppure facendoli curare se ammalati, così come di «comandarli, reprimerli e castigarli quando necessario», senza comunque mai esagerare. Antonil non manca infatti di redarguire coloro che prendevano a calci e bastonate gli schiavi, oppure li legavano e torturavano, atteggiamenti che per lui erano ancora più esecrabili quando con essi, approfittando magari della momentanea assenza del signore, ci si intendeva vendicare contro una «negra» che non aveva voluto «acconsentire al peccato», oppure contro un «negro» che aveva dato conto «dell'infedeltà, della violenza e della crudeltà del fattore» (*ibid.*). Eccedendo in tal modo nel castigo, secondo il gesuita, si sarebbe incorsi nella giusta reprimenda del signore, il quale comunque era tenuto a farla in un luogo appartato e «non davanti agli schiavi», per non delegittimare l'autorità del fattore ai loro occhi e magari indurre i più irrequieti a ribellarsi nei suoi confronti (*ibid.*).

Più che di indicazioni dettate da meri impulsi umanitari e da sentimenti di carità, che invero non mancavano, si tratta di considerazioni pragmatiche e attente all'aspetto economico e produttivo, evidenti allorché Antonil si affretta a ricordare che le aggressioni e le percosse violente potevano «ferire mortalmente alla testa uno schiavo di molto pregio», valutato «molto denaro», e causarne la perdita con scapito del signore (*ibid.*). Di fronte alla necessità di un castigo corporale – ciò che il gesuita non esclude affatto, e anzi giudica «degno di lode», soprattutto nei confronti di coloro che avessero tentato di fuggire, si fossero ubriacati oppure si fossero feriti in un litigio –, la soluzione preferibile sarebbe stata quella di sottoporre lo schiavo a brevi colpi di frusta alla schiena, senza tuttavia farlo sanguinare; la «giusta misura» offerta dalla temperanza, secondo Antonil, era infatti lo strumento punitivo più appropriato, affinché il fattore che aiutava il signore nell'amministrazione dell'engenho si comportasse da uomo «moderato e cristiano», e non da «lupo sanguinario» (*ibid.*).

Altra figura fondamentale, entro l'ecosistema dell'engenho, era quella del *mestre do açúcar*, il capomastro dell'intero processo di lavorazione del

succo di canna e di raffinazione dello zucchero, un «maestro» nel vero senso del termine, dalle cui abilità dipendeva, in buona parte, la qualità del prodotto finale (ivi, pp. 63-86). Le sue competenze, a giudizio di Antonil, dovevano basarsi soprattutto sull'«esperienza locale», e quindi essere ancorate a una lunga pratica del territorio in cui sorgevano le piantagioni, visto che alcune zone, a seconda della loro esposizione rispetto al sole, della morfologia del suolo e della qualità del terreno, potevano dare una canna «molto forte» e altre una «molto fragile» (ivi, pp. 18-20); dalle canne cresciute in luoghi bassi, generalmente, si ricavava un succo di peggiore qualità, perché «molto acquoso», assai diverso da quello ottenuto dalle canne coltivate in altura, che invece era «ben zuccherato» e aveva bisogno di un trattamento più breve «per purificarsi e chiarificarsi» (ivi, pp. 36-8).

Era compito del signore dell'engenho fornire al capomastro e al personale a lui sottoposto tutta la strumentazione necessaria per lavorare al meglio, dal pentolame in rame, dove il succo della canna veniva fatto bollire e fermentare, al vasellame in argilla, che serviva per la cristallizzazione dello zucchero e il suo imbianchimento (ivi, pp. 63-6, 75-86). Si trattava di utensili piuttosto costosi, soprattutto per quanto riguarda quelli in rame, che dovevano essere importati dal Portogallo, spesso in grandi quantità: secondo i dati forniti da Antonil, in effetti, un engenho «reale» poteva arrivare a impiegare oltre 175 arrobas di questo metallo, ossia più di 2 tonnellate e mezzo, per un investimento superiore ai 2 milioni di réis; il suo prezzo, peraltro, era aumentato del 60% proprio negli anni precedenti alla stesura della prima parte di *Cultura e opulencia do Brasil*, passando dai 7.680 réis per arroba del 1680 ai 12.800 del 1692<sup>68</sup>. Per quanto riguarda i vasi d'argilla, invece, alti circa 80 centimetri e larghi 35-40, il loro prezzo unitario ammontava a 80 réis, ma anch'esso subì un netto incremento col passare del tempo, arrivando fino a 200 réis nel primo decennio del Settecento<sup>69</sup>.

Se nell'accuratezza della selezione di collaboratori e dipendenti si manifestavano al massimo la «capacità» e la «prudenza» del padrone di un engenho, che non doveva circondarsi di individui «dai cattivi costumi o inetti», ciò valeva a maggior ragione – agli occhi di un gesuita come Anto-

68. Sul prezzo del rame importato in Brasile, si trovano riferimenti in DAMB, *Cartas do Senado 1684-1692*, n. 3, 1953, p. 66; e in DHBN, n. 33, 1936, p. 435. Cfr. Antonil (1711, p. 64) e Mansuy (1968, p. 208; 2007, pp. 141-2).

69. Sulle forniture di vasi d'argilla all'engenho di Sergipe do Conde e sul loro prezzo, si vedano i documenti in ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 17, nn. 25, 27, 28, 29. Cfr. Antonil (1711, pp. 75-6) e Mansuy (1968, p. 230; 2007, p. 151).

nil – rispetto alla scelta del cappellano, da fare «con circospezione e informazione segreta del suo comportamento e del suo sapere» (ivi, pp. 10-1). Era un aspetto cruciale, a suo dire il «maggiore degli obblighi» spettanti al signore, che doveva provvedere ad «addottrinare o far addottrinare la propria famiglia e i propri schiavi» per mezzo di una figura che, in qualità di «sacerdote e ministro di Dio», fosse in grado di tenere l'amministrazione spirituale dell'engenho in cambio di uno «stipendio proporzionato al lavoro», pari ad almeno 40-50.000 réis annui, offerte private escluse (*ibid.*).

Le mansioni di cui questo religioso doveva farsi carico sono elencate con estrema precisione da Antonil: «dire messa nella cappella dell'engenho la domenica e nei giorni festivi», così come, per chi lo avesse desiderato e previo precedente accordo col signore, negli altri giorni della settimana, non permettendo a nessuno, durante le funzioni, di lasciarsi andare a «risate né conversazioni e pratiche indecenti»; intonare litanie ogni sabato e recitare il rosario nei mesi di inattività del mulino; spiegare la dottrina cristiana nei suoi aspetti essenziali, dai «principali misteri della fede» ai comandamenti imposti da Dio e dalla Chiesa, dal valore dei peccati mortali alla differenza tra vita terrena e ultraterrena, dal significato dell'incarnazione di Cristo al ruolo delle buone opere e delle indulgenze per ottenere la Salvezza eterna; benedire il mulino prima di ogni ciclo di spremitura della canna, invocando l'intervento divino per una resa proficua e poi ringraziandolo solennemente, a lavori terminati, per i risultati conseguiti; mostrare, soprattutto agli occhi degli schiavi e con l'obiettivo di «conservare tutti in pace ed eliminare discordie» all'interno dell'engenho, quanto fossero «degni di abominazione gli idolatri e gli stregoni ciarlatani», così come «quelli che [offrivano] veleni o pozioni [...] per blandire e inclinare le volontà», e ancora «gli ubriachi, i concubini, i ladri, i vendicativi, i calunniatori e quelli che [giuravano] il falso o per malignità o per interesse, o per inclinazioni umane»; infine, ottenutane la facoltà dal vicario superiore, amministrare i sacramenti, stando però attento a non celebrare matrimoni o battesimi, se non in caso di necessità, a non svincolare dagli obblighi pasquali persona alcuna, senza averne l'apposita licenza, e ancora, più in generale, a «non far cosa toccante la giurisdizione dei parroci» (ivi, pp. 12-4). Il perfetto assolvimento di tali incarichi, nell'ottica di Antonil, richiedeva un comportamento consono ed esemplare da parte del cappellano, a partire dalle sue consuetudini domestiche, che non dovevano prevedere la presenza di nessuna schiava, a meno che non si trattasse di una don-

na già in là con gli anni, fino alle sue frequentazioni sociali, rispetto a cui vigeva il divieto assoluto di immischiarsi in qualsivoglia attività commerciale, nel pieno rispetto dello stato clericale e delle bolle pontificie (*ibid.*; Freyre, 2003, p. 530).

I compiti che gli erano attribuiti univano l'obiettivo del controllo sociale a quello dell'educazione cristiana, così da disciplinare e uniformare, secondo i dettami della morale cattolica, le differenze etniche e culturali esistenti negli *engenhos*, che a loro volta riflettevano in scala ridotta quelle diffuse nella realtà coloniale brasiliana; lo si vede dall'intervento richiesto contro coloro che, «idolatri» e «ciarlatani», si proponevano di «blandire e inclinare» le volontà altrui per mezzo di «veleni o pozioni», espressione di un sincretismo in cui pratiche magico-religiose e credenze esoteriche, indigene o importate con gli schiavi africani, erano ancora ben radicate e diffuse (Mello e Souza, 1986, pp. 71-97; 1993, pp. 47-57; Vainfas, 1995, pp. 117-58; Agnolin, 2007, pp. 21-38). Tuttavia, come Antonil non manca di evidenziare, l'attività del cappellano dell'*engenho* doveva mantenersi distinta da quella propriamente sacerdotale, in quanto un'eventuale sovrapposizione delle specifiche mansioni sacramentali e rituali – situazione tutt'altro che infrequente nelle società di Antico Regime (Torre, 1995, pp. 5-70; 2011, pp. 78-101; Colombo, 2018, pp. 65-105) – avrebbe potuto creare conflittualità giurisdizionale e confusione tra fedeli e neofiti, producendo una frammentazione delle pratiche religiose e complicando il processo di configurazione ecclesiastica locale, che per quanto riguarda il territorio di Sergipe do Conde faceva riferimento alla parrocchia di Santo Amaro.

Un modello di vita esemplare era richiesto, da parte di Antonil, allo stesso padrone dell'*engenho*, che lo doveva mettere in pratica, ogni giorno, «nel governo della sua famiglia e nelle spese ordinarie di casa», sulla base di precetti che sotto molti aspetti non si discostano affatto, al di là del differente contesto di applicazione, da quelli rintracciabili nei comportamenti auspicati all'interno dei gruppi parentali delle società aristocratiche europee, sia coeve, sia antecedenti (Antonil, 1711, p. 29; Bizzocchi, 2001, pp. 5-28; Sabbatini, 2006, pp. 13-55). La virtù raccomandata dal gesuita, in questo senso, è la parsimonia, che non si dissocia dalla modestia; da parte sua sono dunque biasimate tutte le spese superflue e voluttuarie, per esempio quelle destinate a «cavalli di razza oltre l'essenziale, suonatori di ciaramella, trombettieri, musici e lacchè vezzeggiati» – una sorta di corte al seguito del signore –, la cui presenza poteva mettere a repentaglio l'*engenho*

«in poco tempo con obbligazioni e impegni», così come rischiavano di fare, in modo ancor più deprecabile, «i divertimenti frequenti, i banchetti superflui, le pompe, le lettighe e il gioco» (Antonil, 1711, p. 29; *Diálogos*, 1930, pp. 91-2).

Chi aspirasse alla proprietà di un engenho e alla sua gestione, in sostanza, doveva «o allontanarsi dalla città, fuggendo dalle occupazioni della società [...], oppure tenere contemporaneamente due case aperte, con notevole pregiudizio [...] e con costi raddoppiati» (Antonil, 1711, p. 29). Trovare un punto di equilibrio non era facile, certamente, ma stava proprio nell'adeguato posizionamento tra liberalità e risparmio, ossia, di nuovo, nella "giusta misura", il segreto di una buona gestione delle finanze: «è brutto avere reputazione di avaro» – precisa Antonil, infatti, con latenti richiami danteschi – «ma non è gloria degna di lode l'essere prodigo» (*ibid.*).

Avvalersi di una misura calibrata sulla giusta medietà era ancora più importante, per il signor di engenho, allorché si trattava di provvedere all'educazione dei figli. Mandarli ad abitare e a formarsi in città poteva significare «dar loro la libertà di diventare in breve viziosi e di infettarsi con malattie vergognose» – l'allusione di Antonil, nemmeno troppo velata, è alla sifilide, o comunque ad altre infezioni di origine sessuale –, ma tenerli fissi all'interno dell'engenho, d'altra parte, voleva dire crescerli «rudi» e quindi incapaci di misurarsi in conversazioni in cui si parlasse «di altra cosa più che del cane, del cavallo e del bue» (ivi, pp. 29-30). La soluzione migliore era sì quella di mandarli a educare in città, e in questo caso, preferibilmente, nel collegio gesuitico di Salvador da Bahia, collocandoli però «in casa di un qualche parente o amico serio e onorato», in grado di valutarne «la buona o cattiva condotta», di render conto «del profitto o negligenza nello studio» e al limite di controllarne le spese, affinché il denaro inviato dai genitori, magari con la speranza di un suo impiego per l'acquisto di libri, non fosse in realtà sperperato in giochi e feste; era cioè necessario evitare che i giovani si vantassero «nelle conversazioni di avere un Aristotele a lezione», quando invece tenevano «nella piazza un Asinio o un Apricio», come Antonil paventa con scherzosa creatività onomastica, in riferimento a due personaggi fittizi, presi a simbolo dell'ignoranza e della pigrizia (*ibid.*). Volendo al contrario crescerli nell'engenho, sarebbe stato necessario che i genitori li mettessero almeno nella condizione di imparare a «leggere, scrivere e contare», così come di «avere una qualche nozione di avvenimenti e storie per parlare tra la gente»; nemmeno tra le bestie e

le piantagioni dell'engenho, in ogni caso, sarebbe mai dovuta mancare la vigilanza sugli impulsi carnali dei figli, soprattutto a partire dalla loro età puberale, «perché anche l'aperta campagna» – avverte Antonil – «è un posto di molta libertà e può ospitare rovi e spine» (*ibid.*).

Alla base di tutto, comunque, restava «l'esempio del buon procedimento» offerto dai genitori, in quanto era dal signore e da sua moglie che doveva provenire, in primo luogo, «il miglior insegnamento» possibile; erano i genitori a costituire il principale modello educativo e la guida più sicura dei figli, a partire dall'infanzia e fino al momento in cui, accontentandosi «onestamente» e «con egualità», essi avessero trovato per loro la sistemazione più adeguata, così da garantirsi anche «il riposo più sicuro», stringendo per via matrimoniale nuovi rapporti con altre case e famiglie, con cui «fare scambi» e da cui «ricevere ricompense» (*ibid.*).

Uno dei valori principali che il signore proprietario di un engenho doveva inculcare ai propri figli era quello dell'ospitalità, che Antonil definisce «un'azione cortese» e al contempo una «virtù cristiana» (ivi, p. 31). Dal momento che nel Brasile coloniale, fuori dai centri cittadini, mancavano quasi ovunque alloggi e ricoveri, coloro che viaggiavano e si spostavano, fossero essi laici o religiosi, potevano trovare un possibile ricetto proprio all'interno degli engenhos, peraltro generalmente offerto in forma gratuita (Cardim, 1925, pp. 243-4). A meno che non si fosse trattato di vagabondi e perditempo, Antonil raccomanda quindi un'accoglienza cordiale nei loro confronti, in particolare quando la richiesta di ospitalità fosse giunta da parte di missionari cattolici, che il signore era tenuto a ricevere «con tutta la buona volontà», anche per non apparire «poco affezionato alle cose di Dio», verso le quali, semmai, egli doveva sforzarsi di offrire le elemosine opportune, «conforme il suo capitale e il rendimento degli anni», abituando così i suoi stessi figli «alle opere di misericordia» (Antonil, 1711, p. 32).

Benché la *casa-grande* padronale fosse provvista di una o più stanze da destinare agli ospiti, sarebbe stato meglio se costoro avessero potuto usufruire di abitazioni specifiche e separate, in quanto tale soluzione avrebbe consentito al signore di riceverli «con minor incomodo della famiglia» e soprattutto delle donne di casa, domestiche comprese, che altrimenti sarebbero state costrette a tenersi appartate per la maggior parte del tempo. Allo stesso modo, con discrezione e sobrietà, erano tenuti a comportarsi anche i dipendenti dell'engenho, ai quali il signore doveva proibire di ospitare troppo a lungo parenti o amici nelle loro residenze, soprattutto se

costoro avessero voluto «passare tempo oziosamente» e ancor peggio se si fosse trattato di «scapoli o giovani», la cui presenza avrebbe potuto «turbare le schiave» e causare situazioni disdicevoli (*ibid.*).

Inoltre, poiché le richieste di alloggio nel corso dell'anno erano numerose, il trattamento degli ospiti doveva conformarsi al relativo status, senza eccedere nello sfarzo e farsi troppo oneroso. In questo senso, parlando dell'offerta dei pasti, Antonil invita il signore a limitarsi a quanto si produceva nelle sue proprietà: i piatti a base di carne dovevano provenire dai suoi allevamenti, mentre il dessert poteva essere un qualsiasi dolce a base dello stesso zucchero prodotto nell'engenho; se poi, considerata l'importanza dell'ospite, fosse stato più opportuno offrire piatti a base di pesce, ci si sarebbe dovuti accontentare di quello eventualmente pescato nelle vicinanze. Ancora una volta, il modello su cui il signore doveva calibrare la propria condotta era quello basato sulla "giusta misura", da interpretare anche in senso pratico, in quanto offrire più del necessario, «salvo in un caso particolare per giusti rispetti», si sarebbe dimostrato alla lunga controproducente, significando «oltrepassare i limiti e non poter continuare ugualmente per il tempo avvenire»; una sorta, cioè, di pericoloso precedente (*ibid.*).

In un'ipotetica gerarchia di attributi morali, comunque, la virtù più importante e degna d'onore, la qualità principale che il proprietario di un engenho doveva far propria e trasmettere ai figli, era rappresentata dalla «lealtà»; essa costituiva il principio guida di qualsiasi azione individuale, da utilizzare in ogni occasione e soprattutto nelle relazioni «coi mercanti e corrispondenti», e più in generale con tutti coloro che, «sulla piazza», erano pronti a prestare denaro al signore e quindi a offrirgli credito e fiducia (*ivi*, pp. 33-4). Potevano certamente esserci anni in cui, «a causa dell'alta mortalità di schiavi, cavalli, giumente e buoi, oppure a causa del poco rendimento della canna», i signori non fossero in grado di soddisfare interamente i loro debiti, né di mantenere tutti gli impegni presi; Antonil non lo esclude affatto, e anzi lo comprende. Tuttavia, a suo giudizio, senza soddisfare almeno in parte quanto dovuto, essi non avrebbero meritato di ottenere proroghe o sconti, soprattutto quando avessero avuto la sfrontatezza di «sprecare e giocare ciò che erano tenuti a conservare per pagare i loro creditori» (*ibid.*). In ogni caso, nelle situazioni ordinarie, cioè quelle «di rendimento sufficiente e con perdite modeste oppure senza», sarebbe stato inaccettabile mancare agli impegni presi con mercanti e agenti, che

andavano onorati prima dell'arrivo in Brasile delle imbarcazioni inviate dal Portogallo a caricare lo zucchero; altrimenti, per i creditori insoddisfatti, si sarebbe trattato di «lucro veramente cessante e danno emergente», situazione che a ragione li avrebbe costretti ad aumentare, benché «con giusta moderazione», il prezzo delle loro mercanzie (*ibid.*).

Tali considerazioni di Antonil, tra le più significative di *Cultura e opulencia do Brasil*, si attagliano benissimo alla cultura mercantile dell'epoca e ai suoi valori, che riconoscevano nella fiducia – *bona fides* – lo strumento imprescindibile per il corretto funzionamento delle varie attività economiche, in quanto vera e propria «anima del commercio», e ne sanzionavano la violazione in termini al contempo giuridici, etici e religiosi, ciò che inevitabilmente generava una forte osmosi tra reato, colpa e peccato (Clavero, 1984, pp. 15-26; Vismara, 2005, pp. 101-26; Fontaine, 2008, pp. 277-307; Prodi, 2009, pp. 121-5; Salvemini, 2018, pp. 227-94). In conformità di tale cultura, quindi, per aggirare l'incertezza insita negli scambi, soprattutto in quelli intrattenuti sulla lunga distanza, si trattava di dimostrarsi persona di «credito», ossia affidabile, seria e appunto leale – fondando le proprie azioni «sulla puntualità e fedeltà nel mantenere le promesse» (Antonil, 1711, p. 33) –, così da consolidare la propria reputazione sociale e ampliare, su queste basi, le reti mercantili di riferimento, la cui solidità era tanto più rilevante in un'economia di stampo translocale, e quindi interculturale, come quella legata allo zucchero, una delle maggiori espressioni del commercio triangolare sviluppatosi nello spazio atlantico di Antico Regime (Grenier, 1996, pp. 417-89; Strum, 2012, pp. 487-539; Novaes Marques, 2014; Gil, 2015; Trivellato, 2016, pp. 17-26, 137-76).



## «Droghe e miniere»: le altre fonti dell'opulenza del Brasile

### 3.1

#### Il tabacco e il bestiame da cuoio

Rispetto allo spazio che *Cultura e opulencia do Brasil* riserva all'economia dello zucchero e alla figura del *senhor do engenho*, le parti relative alla produzione del tabacco (II) e al mercato del bestiame da cuoio (IV), due attività in parte collegate tra loro, sono largamente inferiori; e tuttavia sono entrambe degne di nota, in quanto si inseriscono perfettamente nella concezione mercantilista dell'economia imperiale portoghese che Antonil manifesta nel corso di tutto il libro. Ciò vale in particolare per il tabacco, di cui il Brasile è sempre stato, allo stesso modo della canna da zucchero, uno dei maggiori produttori al mondo.

L'ascesa economica del tabacco, peraltro, era avvenuta in maniera parallela proprio a quella dello zucchero, con cui condivideva il medesimo modello produttivo e commerciale, trattandosi di due monoculture basate sulla manodopera schiavile, sebbene secondo proporzioni non paragonabili, e orientate alle esigenze coloniali dell'esportazione; il primo, come è stato detto, costituì una sorta di «cugino povero» del secondo (Acioli, 2005). È infatti vero che in Brasile i produttori di tabacco godevano di un prestigio minore rispetto a quello attribuito ai proprietari degli *engenhos*, non facendo parte dello stesso gruppo oligarchico, e che normalmente avevano origini più umili e disponevano di un patrimonio immobiliare inferiore, ma è altrettanto vero che le due attività erano tra loro in qualche modo complementari, e al limite anche gestibili parallelamente, costituendo i due principali settori economici nel contesto imperiale portoghese.

D'altra parte, il messaggio politico che Antonil intende veicolare col suo libro è quello per cui la vera opulenza del Brasile sia essenzialmente legata alla produzione e al commercio di zucchero e tabacco, a suo giudi-

zio le due «migliori miniere» dell'economia coloniale lusitana, all'epoca fortemente minacciate dalla scoperta dei giacimenti auriferi nel Minas Gerais, tra Rio de Janeiro e San Paolo (Antonil, 1711, p. 95). In conformità del suo credo mercantilista sulla funzione dell'agricoltura brasiliana, da lui concepita in termini strumentali rispetto alle più vaste esigenze fiscali della Monarchia portoghese, e quindi valutata soprattutto in riferimento ai principali prodotti del commercio da esportazione, il tabacco assume una posizione di indubbio rilievo, non allo stesso livello dello zucchero, ma sicuramente molto più importante di quella attribuita a una risorsa comunque basilare come la manioca, su cui Antonil – lo si è già accennato – non si sofferma affatto, trattandosi di una derrata consumata in prevalenza in ambito locale.

Le pagine che il gesuita dedica al tabacco sono poche ma significative, dunque, e offrono svariate informazioni interessanti per quanto ne concerne tecniche colturali, metodi di lavorazione e dati commerciali, di cui viene tracciato un profilo complessivo che a sua volta è preceduto da una breve digressione storica, piuttosto generica, sugli scambi di questo prodotto tra Brasile e Portogallo:

Se lo zucchero del Brasile è stato fatto conoscere in tutti i regni e province dell'Europa, il tabacco è stato reso molto più famoso in tutte le quattro parti del mondo, nelle quali oggi tanto si desidera, e con tante attenzioni, e per qualunque via si procura. È poco più di cento anni che si è cominciato a piantare questa foglia nella Bahia, e a beneficiarne, e vedendone il primo che la piantò il lucro, posto che moderato, che allora gli dettero alcune poche *arrobas* mandate a Lisbona con piccola speranza di un qualche ritorno, si animò a piantarne di più, non tanto per cupidità di negoziante, quanto perché richiestone dai suoi corrispondenti e amici che la distribuivano a un prezzo ragionevole, benché già più elevato. Fino a quando, imitato dai vicini che con ambizione la piantarono e inviarono in maggior quantità, e poi da gran parte degli abitanti delle campagne che chiamano della Cachoeira e di altri del *sertão* della Bahia, è passata a poco a poco a essere uno dei generi di maggior estimazione che oggi escono da questa America meridionale verso il regno di Portogallo e verso gli altri regni e repubbliche di nazioni straniere. E in questo modo, una foglia prima disprezzata e quasi sconosciuta ha dato e dà attualmente grandi capitali agli abitanti del Brasile e incredibili emolumenti agli erari dei principi (ivi, pp. 107-8).

Citazione lunga, ma meritevole, con cui si apre la seconda parte di *Cultura e opulencia do Brasil*, nella quale Antonil disquisisce dell'economia del tabacco «conforme alle notizie certe» da lui raccolte presso «i più

intelligenti e versati in questa coltura» (*ibid.*). Poche e frammentarie sono in realtà le informazioni relative alla storia della pianta, in particolare per quanto riguarda i suoi inizi produttivi e la sua diffusione in Europa, dove nei primissimi tempi essa fu collocata con funzioni ornamentali in qualche giardino botanico, e poi trovò largo impiego in forza delle virtù medicoterapeutiche che le erano attribuite. Per prima arrivò la Spagna, dove il missionario catalano Ramón Pané, che aveva partecipato alla seconda spedizione di Cristoforo Colombo nell'isola di Hispaniola, portò alcuni semi di tabacco nel 1518, facendone omaggio al re Carlo di Asburgo. In Portogallo, invece, sembra che la sua introduzione sia avvenuta durante il regno di Giovanni III, «a titolo di curiosità e sicuramente in qualità di rimedio», ad opera di Luís de Góis, un colono distintosi come signor di engenho in Brasile e poi recatosi, in qualità di gesuita, in missione in India. In seguito, il tabacco brasiliano arrivò anche in area transalpina, grazie a quel poliedrico frate francescano che fu André Thevet, il quale, di ritorno dall'esplorazione guidata da Nicolas Durand de Villegagnon alla baia di Guanabara, di fronte a Rio de Janeiro, dove era stata fondata la colonia della Francia antartica, principiò a coltivarlo nella sua residenza di Angoulême, poco dopo la metà del Cinquecento (Levati, 2017, pp. 13-31).

Tuttavia, come si legge anche nell'edizione del 1567 del trattato agronomico di Charles Estienne e Jean Liébault, *L'agriculture et maison rustique*, la rinomanza di questa pianta e dei suoi effetti terapeutici si diffuse grazie all'impiego che ne venne fatto alla corte di Parigi, dove il diplomatico Jean Nicot, all'epoca in servizio a Lisbona, l'aveva fatta conoscere al re Francesco II e alla regina madre Caterina de' Medici, che cominciarono a servirsene come antidoto contro l'emicrania; da ciò derivò la sua denominazione di *nicotiana*, coniata in ambito botanico, e poi di *nicotina*, che si aggiunse ad altri termini come quelli di *herba reginae*, in onore appunto di Caterina, e di *herba sanctae crucis*, in onore del cardinale Prospero Santacroce, nunzio apostolico in Portogallo, che ne aveva inviato alcuni semi al pontefice Pio IV.

Al di là di questo quadro, tuttavia, sulle prime vicende del tabacco brasiliano nessuna informazione più dettagliata è stata offerta dai maggiori narratori lusofoni, come Gabriel Soares de Sousa, il gesuita Jácome Monteiro, Diogo de Campos Moreno e Ambrósio Fernandes Brandão, i quali quasi non si soffermano su questa pianta, se non per dire, al pari di quanto fatto prima di loro dallo stesso Thevet, dal gesuita Manuel da Nóbrega e

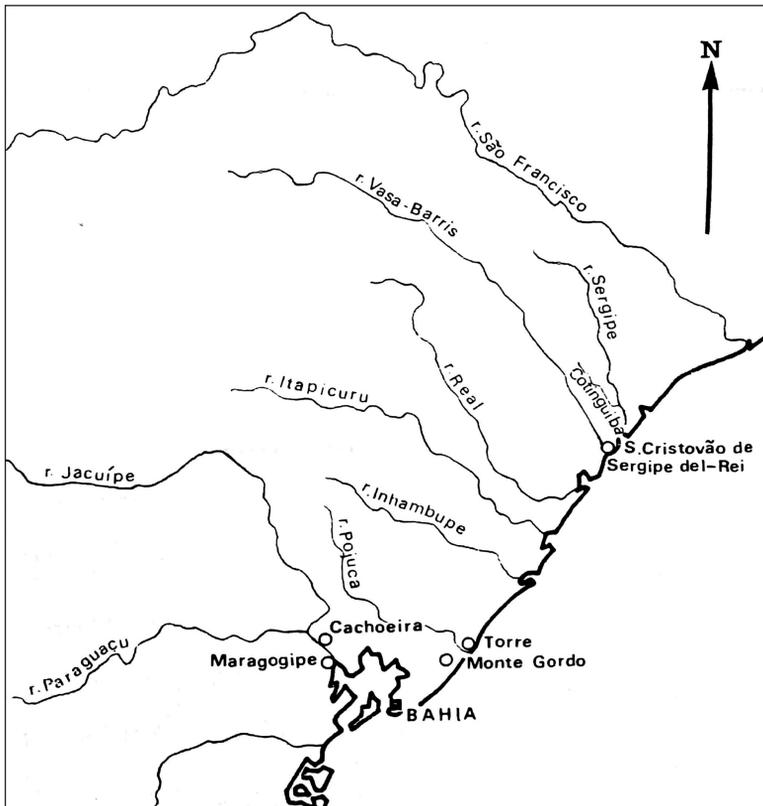
dal pastore calvinista Jean de Léry, che gli indigeni la usavano essenzialmente come erba medicinale e narcotico magico-ritualistico (Leite, 1938a, pp. 180-1).

Antonil, dal canto suo, per quanto riguarda il tabacco baiano, ne individua due principali aree produttive (FIG. 3.1): la prima nelle vaste campagne arenose attorno al nucleo insediativo di Cachoeira, lungo il fiume Paraguaçu, a 14 leghe da Salvador, ossia a un'ottantina di chilometri, entro una strategica zona di passaggio tra il Recôncavo e il Minas Gerais; la seconda nel cosiddetto *sertão*, termine con cui il gesuita si riferisce, in maniera non del tutto appropriata, all'enorme area tra il litorale e il corso del fiume São Francisco, la cui foce è situata più di 400 chilometri a nord di Salvador, oltre lo stesso Recôncavo, un territorio che invero appartiene alla più vasta regione della *mata atlântica* (Mansuy, 1968, pp. 290-3, 466-9; 2007, pp. 183-4, 287-8). Anche dal punto di vista geografico, quindi, le due principali monoculture dell'economia baiana non erano in competizione, insistendo su aree distinte dal punto di vista climatico e morfologico: la canna da zucchero era prodotta nelle zone umide più vicine al litorale; il tabacco, pianta resistente al calore intenso e assai adattabile, veniva coltivato nelle parti più interne, dove peraltro non mancavano siti forniti di «acqua sempre corrente di fiumi o lagune», che all'epoca ospitavano «più di cinquecento pascoli» – secondo le informazioni di Antonil (1711, pp. 183-4) –, essenziali per l'alimentazione delle mandrie di buoi dirette, attraverso le campagne di Jacobina, verso Salvador e la non lontana fiera di Capoâme, per lungo tempo la più importante della regione (Canabrava, 1967, pp. 42, 78).

Secondo il gesuita, «l'estimazione e il valore» del tabacco avevano avuto «in Europa e nelle altre parti del mondo» un aumento incessante; ciò aveva riguardato in particolare quello brasiliano, giudicato «più perfetto e meglio curato», sul quale la Monarchia lusitana aveva concentrato tutti i suoi sforzi, proibendo peraltro, fin da metà Seicento, la coltivazione della pianta in Portogallo, a ragione del fatto che tale attività avrebbe potuto sottrarre spazi e finanziamenti alla produzione cerealicola, come in effetti in Brasile stava accadendo, non senza preoccupazioni da parte delle autorità locali, alla coltivazione della manioca (ivi, pp. 75-9). Da foglia a uso terapeutico, quindi, il tabacco si era progressivamente trasformato in

1. DHBN, n. 41, 1938, pp. 129-32, 216-7; ANTT, *Junta do tabaco*, maço 96A.

FIGURA 3.1  
Zona di maggiore produzione del tabacco baiano



Fonte: Mansuy (2007, p. 201).

Carta riprodotta per gentile concessione della casa editrice EDUSP (Editora da Universidade de São Paulo).

«oggetto di piacere» e poi in vera e propria «mercanzia», al punto che a inizio Settecento, a «poco più di cento anni» dall'introduzione della sua coltura nelle campagne baiane, «le tante migliaia di rotoli» trasportate dalle navi che attraversavano l'Atlantico erano giudicate «a malapena» sufficienti «per soddisfare l'appetito di tutte le nazioni» (Antonil, 1711, p. 124; Taunay, 1976, pp. 29-30; Silva, 2001, pp. 67-9).

A questo proposito, Antonil fa un esempio suggestivo, relativo all'Inghilterra, dove il tabacco brasiliano, specie quello da fiuto, macinato, era molto apprezzato per il suo «gusto particolare»; lo ammetteva in un'in-

formativa del 1707 anche l'inviato portoghese a Londra, Luís da Cunha, che invitò il sovrano Giovanni V ad autorizzarvi l'esportazione, direttamente dal Brasile, di mille libbre in polvere, ossia poco meno di cinque quintali, del tabacco «più selezionato e dal colore più giallo», incontrando a tal proposito l'approvazione delle autorità lisbonesi, che lo giudicarono un affare «di grande utilità per le finanze reali»<sup>2</sup>. Antonil riprende e attualizza i dati che, a metà Seicento, erano stati citati dal gesuita belga Henri Engelgrave nel primo tomo della sua *Lux evangelica sub velum sacrorum emblematum recondita*, sulla base di quelli forniti in precedenza dal cronista olandese Barnabas de Rijcke, «come certamente informato»: a Londra, città che all'epoca era «popolata da più di ottocentomila anime», le botteghe di tabacco oltrepassavano «il numero di settemila», dalle quali ogni giorno se ne vendeva una quantità pari ad almeno 10.500 fiorini inglesi, ossia oltre due milioni di réis (5.250 cruzados); una cifra enorme, a cui andava aggiunto – come precisa lo stesso Antonil (1711, pp. 124-5) – il ricavo di quanto venduto «ogni anno in tutta la Gran Bretagna, nelle Fiandre, in Francia, in tutta la Spagna e in Italia», oltre al tabacco commerciato «fuori dell'Europa, particolarmente nelle Indie Orientali e Occidentali», come per esempio in Cina, presso la stessa corte imperiale, dove proprio quello brasiliano era particolarmente apprezzato (Boxer, 1952, p. 384; Mansuy, 1968, pp. 332-3; 2007, p. 205).

È chiaro che in un simile contesto economico, trattandosi di un prodotto consumato ovunque «in molta quantità», la privativa sul suo commercio rappresentava, per gli assetti finanziari dei vari governi europei, e in particolare per quelli che avevano interessi coloniali, il «contratto di maggior rendimento» (Antonil, 1711, p. 124): alle casse reali portoghesi, secondo i dati di Antonil, la ferma del tabacco permetteva entrate annuali pari a 880 milioni di réis, che fu in effetti il prezzo pagato nel 1707 da Juan Antonio de la Concha per assicurarsene il monopolio, oltre 265 milioni in più rispetto a quanto sborsato sette anni prima dall'appaltatore Pedro Gomes<sup>3</sup>. Si trattava di cifre rilevanti, evidenziate dalle stesse autorità lisbonesi, che non mancarono di far presenti al re Giovanni V gli enormi guadagni che tale situazione, tenuta in piedi «senza vessazione né clamore nei vassalli», poteva consentire alle finanze lusitane, in modo molto più marcato

2. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 51.

3. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 122 (cfr. Mansuy, 1968, pp. 541-5).

di quanto accadeva altrove<sup>4</sup>; in effetti, è stato calcolato che in Portogallo il prodotto medio pro capite relativo a tale privativa, tra il 1674 e il 1716, fu superiore di due volte e mezzo rispetto a quello spagnolo e addirittura di quaranta volte rispetto al francese: nessun prodotto sottoposto a monopolio poteva arrivare a tanto (Schwartz, 1984, pp. 455-9; Capalbo, 1997, pp. 73-128; Figueirôa-Rêgo, 2017; Levati, 2017, pp. 63-104).

Sul mercato di Lisbona, una libbra di tabacco «pestato», poco meno di mezzo chilo, valeva tra i 2.000 e i 2.400 réis, a seconda del suo aspetto, cioè se «più o meno fino», ma il ventaglio dei prezzi stabiliti dal re Pietro II a partire dal 1702 era in realtà più ampio, oscillando dai circa 1.500 réis la libbra, per le qualità inferiori, agli oltre 2.500 per quelle più pregiate<sup>5</sup>. Si tratta di prezzi che riflettono la forte fase espansiva cui il commercio del tabacco brasiliano andò incontro in quegli anni, gli stessi in cui Antonil gli dedicava la seconda parte del suo libro; una congiuntura favorevole che faceva seguito al periodo di deflazione verificatosi nella seconda metà del Seicento, quando il prezzo del tabacco sul mercato di Lisbona era progressivamente sceso fin sotto i 200 réis la libbra (Azevedo, 1947, pp. 269-75).

Pur condividendo alcuni elementi strutturali col microcosmo aziendale dello zucchero, tra cui la presenza di una configurazione stratificata della proprietà fondiaria, determinata dall'efficacia giuridica attribuita all'azione, e di relazioni commerciali fondate sul credito a distanza come vettore fiduciario, l'economia del tabacco manteneva le sue peculiarità distinte, che le conferivano un certo ibridismo: l'esiguità dei costi di gestione e delle spese necessarie per gli attrezzi da impiegare nella sua lavorazione, che peraltro, in genere, erano prodotti localmente, rispetto a quelli più cari usati negli *engenhos*; il carattere intensivo della sua coltivazione, che si svolgeva su spazi ristretti, talora affittati e non di proprietà, diversamente da quanto avveniva con le altre monoculture coloniali, di tipo estensivo e più dispendiose in relazione al consumo del suolo, come lo stesso zucchero; l'impiego più modesto in termini quantitativi, sebbene fondamentale, della manodopera schiavile, che si integrava con la conduzione diretta familiare e comunque costituiva la voce principale degli investimenti fatti

4. ANTT, *Junta do tabaco*, maio 51.

5. *Ibid.*: *Regimento dos preços por que o contratador geral, seus rendeiros, administradores e estaqueiros hão de vender o tabaco por grosso nas fabricas desta corte, cidade do Porto e casas de administrações de todo o Reyno e do Algarve, e por meudo nas tendas dos mesmos Reynos, do primeiro de Janeiro do ano de 1702 em diante*. Cfr. anche Mansuy (1968, pp. 539-40).

dai produttori; infine, quella che era la sua caratteristica più originale ed empirica, ossia il rapporto di complementarità con l'allevamento, in riferimento sia all'impiego dello sterco animale come fertilizzante naturale, sia al confezionamento dei rotoli di tabacco da immettere sul mercato, che venivano inseriti in involucri di cuoio (Schwartz, 1985, pp. 75-97; Nardi, 1996, pp. 36-69; Barickman, 1998, pp. 186-250; Palacios, 1998, pp. 35-78; Acioli, 2005).

Proprio l'allevamento costituiva una delle voci principali dell'economia brasiliana, e i dati forniti da Antonil nella quarta e ultima parte del libro lo confermano. Più di 500.000 capi di bestiame bovino (*gado vacum*), infatti, erano tirati su nel sertão baiano, dove si contavano oltre 500 pascoli, peraltro in gran parte appartenenti a due delle principali famiglie dell'epoca, ossia quella «della Torre», denominazione toponimica con cui erano conosciuti i discendenti di Garcia de Sousa d'Ávila, uno dei maggiori coloni e latifondisti della storia brasiliana, nonché grande cacciatore e mercante di schiavi indigeni, e quella del «maestro di campo» Antônio Guedes de Brito, scomparso negli stessi anni in cui Antonil cominciava il suo libro (Mansuy, 1968, pp. 478-9; 2007, pp. 293-5; Neves, 1999; Del Priore, Venâncio, 2001, pp. 92-103). Anche gli ordini religiosi, certamente, possedevano vasti spazi destinati all'allevamento e numerosi capi di bestiame, come per esempio i benedettini, che ne tenevano circa 3.000 al pascolo nel bacino del fiume São Francisco, oppure gli stessi gesuiti del collegio di Salvador, che nel primo decennio del Settecento ne avevano a disposizione circa 15.000<sup>6</sup>. Ancora più fornito del sertão baiano era quello del Pernambuco, che ospitava più di 800 pascoli, per un totale di oltre 800.000 capi di bestiame, convogliati non solo verso le due principali città di quella capitanìa, ossia Olinda e Recife, ma anche verso Salvador (Antonil, 1711, pp. 183-6; Taunay, 1948, pp. 319-27; Petrone, 1973; Abreu, 1998, pp. 136-46).

6. Nella già citata relazione che nel 1635 il gesuita portoghese Estêvão Pereira redasse sulle proprietà tenute in Brasile dal collegio di Santo Antão di Lisbona, si fa riferimento a due pascoli di *gado* bovino da lui avviati con 50 capi all'interno dell'engenho di Sergipe do Conde, sotto la conduzione di «tre negri e una negra»; secondo le sue previsioni, in tale engenho si sarebbe potuta installare «una dozzina» di pascoli, in quanto vi erano terreni «eccellenti» per ospitarli, affittabili «per poco più di niente»: cfr. ANTT, *Cartório dos jesuítas*, maço 13, n. 20 (Mansuy, 1968, p. 517). I gesuiti si preoccuparono di dotare le proprie missioni brasiliane di animali da allevamento, tra cui soprattutto bovini, fin dai tempi primordiali di Manuel da Nóbrega: cfr. Leite (1938a, pp. 173-7).

Oltre che per scopi alimentari, ossia per la fornitura di carne, latte e derivati, il *gado* bovino era impiegato nei lavori rurali – nelle piantagioni di zucchero e manioca, ad esempio, e certamente in quelle di tabacco – e come mezzo di trasporto. L'allevamento era cioè chiamato a svolgere funzioni sussidiarie rispetto all'agricoltura, e da questo punto di vista esso contribuì a creare, perlomeno nella Bahia e nel Pernambuco, una relazione di stretta interdipendenza tra il litorale atlantico e l'immediato entroterra. Certamente, però, il rapporto tra le due attività andava controllato e disciplinato, soprattutto per impedire che le bestie al pascolo, se lasciate allo stato brado, potessero danneggiare le colture. Il re Pietro II, da questo punto di vista, emanò due disposizioni tra il 1688 e il 1701 per salvaguardare le fondamentali piantagioni di manioca, vincolandovi il territorio attorno a Salvador, entro un raggio di oltre dieci leghe (una sessantina di chilometri), dove nessuno avrebbe potuto condurre i propri animali. Nei territori attorno a Camamá, all'interno della capitania di Ilhéus, che peraltro primeggiavano per la produzione di manioca, il numero dei capi di bestiame fu invece limitato alle strette esigenze dei rispettivi proprietari, che dovevano far uso di pascoli ben recintati. Tali disposizioni, e altre simili, prevedevano, nei confronti dei contravventori, una serie di pene che potevano arrivare a trenta giorni di prigione e 20.000 réis di multa (Mansuy, 1968, p. 471; 2007, p. 290).

I latifondi adibiti a pascolo si erano formati progressivamente nel corso dei decenni, a partire dal Cinquecento, per mezzo di acquisti immobiliari e concessioni per contratto di *sesmaria*, favorendo la concentrazione fondiaria nelle mani di poche famiglie – come appunto nel caso del *sertão* baiano –, che gestivano i terreni in regime di proprietà diretta oppure distribuendoli in *soccida* (Canabrava, 1967, pp. 105-12; Furtado, 2005, pp. 61-72; Prado Júnior, 2011, pp. 185-92). Secondo Antonil, il valore annuale dell'affitto di un fondo destinato all'allevamento, che «ordinariamente» misurava «una lega», ammontava a 10.000 réis (Antonil, 1711, p. 186). Alla conduzione delle mandrie verso le principali città della costa, attraverso l'immenso *sertão*, provvedevano «bianchi, mulatti e negri, e anche indigeni», i quali venivano pagati con 400 réis per ogni bestia trasportata lungo un tragitto di circa due settimane (ivi, pp. 188-9; Silva, 2001, pp. 71-2); si tratta però di una cifra indicativa, in quanto il valore delle retribuzioni dipendeva dai tempi di percorrenza e dall'etnia dei mandriani, per cui era di prassi che un bianco guadagnasse molto più di un indigeno o di un «negro».

Tali spostamenti, a seconda delle distanze e della «comodità dei pascoli», potevano durare diverse settimane o addirittura alcuni mesi, ed erano quindi frazionati in tappe che variavano da «quattro, cinque e sei leghe» fino a «quindici e venti», ossia da una ventina di chilometri a oltre cento, «procedendo di giorno e di notte con poco riposo» (Antonil, 1711, p. 190; Schwartz, 2009, pp. 297-8). Tutto ciò, ovviamente, andava ad influire sulle condizioni fisiche degli animali e quindi sul loro valore commerciale; sul mercato di Salvador da Bahia – ma nelle altre città maggiori la situazione non doveva essere troppo differente – un bue poteva costare dai 4.000 agli 8.000 réis, un prezzo sicuramente superiore rispetto a quello corrente negli insediamenti dell'entroterra, come nelle campagne di Jacobina, dove oscillava attorno ai 3.000 réis<sup>7</sup>.

Rispetto alle capitanie della Bahia e del Pernambuco, più povera di pascoli era invece quella di Rio de Janeiro, a cui Antonil attribuisce non oltre 60.000 capi di bestiame, gran parte dei quali ospitata in vasti terreni di proprietà gesuitica; tale quantità appare però esagerata, in considerazione della complessiva penuria di «campi e pascoli» esistente in quella regione, a causa sia delle sue non favorevoli condizioni climatiche, contrassegnate dall'alternanza di periodi molto secchi e altrettanto piovosi, sia delle sue stesse caratteristiche morfologiche, contraddistinte dalla presenza di terre «molto montuose e aspre»<sup>8</sup>. A inizio Settecento, le stesse autorità municipali evidenziarono a più riprese questa situazione, scrivendone anche alla corte di Lisbona, da dove Pietro II dette ordini di concedere terreni a donatari privati in cambio del loro impegno a realizzarvi pascoli recintati «entro due-tre anni», così da incrementare la produzione di carne e latte, e quindi scongiurare eventuali crisi alimentari a fronte del costante aumento demografico che all'epoca si stava verificando in quella capitania, in particolare sotto la spinta della scoperta dei giacimenti auriferi<sup>9</sup>.

Allevamento e agricoltura, dunque, erano attività in qualche modo collegate, tanto più per quanto riguarda la cura delle piantagioni di tabacco, che – come anticipato – abbisognavano di molto sterco animale come

7. I libri contabili dell'engenho di Sergipe do Conde registrano l'acquisto, per il biennio 1707-08, di venti buoi al prezzo di 166.000 réis, confermando grosso modo i dati di Antonil: cfr. ANTT, *Cartório dos jesuitas*, maço 17, n. 29.

8. Arquivo da Casa Cadaval, Muge (d'ora in poi ACC), *cód. 1087*, c. 482rv (cfr. Mansuy, 1968, pp. 583-5).

9. AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 7, doc. 778 (cfr. Mansuy, 1968, pp. 477, 592). Su tale aumento demografico, cfr. anche Livi Bacci (2001).

concime naturale. A giudizio di Antonil, «tutta la produzione e coltura» del tabacco consisteva, nell'ordine, «in seminare, piantare, pulire, sarchiare, diserbare, cogliere, disfogliare, attorcigliare, piegare, assemblare, rollare, involtare e pestare», una serie di azioni che egli descrive in modo abbastanza dettagliato, anche se non sempre con la precisione dovuta (Antonil, 1711, p. 109). A suo dire, tali operazioni richiedevano l'impiego coordinato e organico di una manodopera variegata, schiavile e familiare, composta da «grandi e piccoli, uomini e donne, fattori e servi», ognuno chiamato a partecipare a seconda delle proprie capacità e del grado di difficoltà del lavoro da svolgere, che soprattutto nelle fasi finali del processo produttivo era affidato alle mani di «negri esperti» (ivi, pp. 114-5).

Le terre più appropriate per questa monocoltura erano quelle chiamate *salões*, un composto rossastro di sabbia e argilla in grado di offrire, «col beneficio del tempo e dello sterco», fino a tre raccolti, dai quali scaturivano tre specie differenti di tabacco, tutte sottoposte allo stesso tipo di lavorazione: vi era il tabacco «della prima foglia», quello «della seconda» e quello «della terza», sulla base di una classificazione gerarchica che ne rispecchiava qualità, capacità di conservazione e possibilità di consumo, visto che solo il primo poteva essere, oltre che fumato, anche inalato o masticato (ivi, p. 116). La lavorazione della seconda e della terza foglia non era praticata soltanto in Brasile, ma anche in altre colonie americane, per esempio nelle Antille e in Virginia, come evidenziato in quegli stessi anni dal missionario francese Jean-Baptiste Labat nel suo *Nouveau voyage aux isles de l'Amerique*; costui, però, sulla base della sua esperienza personale, in qualità di proprietario di un'azienda agricola in Martinica, la giudicava in termini negativi, in quanto il tabacco derivatone era senza «alcun vigore» e rifletteva piuttosto l'«eccesso di avarizia» di molti produttori, interessati più alla quantità che alla qualità di ciò che mettevano in commercio (Labat, 1722, pp. 529-30).

La semina avveniva tra maggio e luglio, almeno in Brasile, «in appezzamenti ben concimati o in bruciate fatte nel bosco», fino a quando la giovane pianta, raggiunta un'altezza di circa 25 centimetri, «un palmo o poco meno», veniva eradicata e poi rimessa a coltura entro «recinti o pascoli» stabbiati. Il terreno veniva quindi scavato con piccole buche poco profonde, lungo solchi distanziati «di cinque palmi», così da permettere a ogni pianta di crescere vivida e in ampiezza, «senza essere una di ostacolo all'altra» (Antonil, 1711, p. 116). Le foglie del tabacco erano impegnative, nel

senso che avevano bisogno di una vigilanza assidua, da esercitare «due volte al giorno, ossia all'alba e dopo il tramonto», così da assicurarne la difesa dagli insetti più dannosi, come i bruchi, le formiche, gli afidi e i grilli; poi dovevano essere ripulite, «perlomeno di otto in otto giorni», dalle infiorescenze che si formavano sulla loro parte terminale, la cui presenza era deleteria perché contribuiva a consumare la «sostanza» della pianta e quindi a impedirne lo sviluppo (ivi, p. 110). La raccolta delle foglie avveniva dopo la maturazione, ossia quando comparivano «alcune macchie gialle», oppure quando il picciuolo era diventato scuro, ciò che in genere si verificava a distanza di quattro mesi dalla piantatura (ivi, p. 111).

Una volta raccolte e ammucchiate, dopo «ventiquattr'ore, poco più o meno», le foglie venivano rilegate a due a due a partire dal picciuolo e lasciate ad asciugare in un luogo ombreggiato, penzoloni, per due giorni; poi venivano disfogliate della «maggior parte della lamina», con unghie e denti, ossia con una tecnica più rudimentale rispetto a quella in uso alla stessa epoca nelle Antille, dove peraltro la raccolta avveniva solo dopo il taglio della pianta, che in Brasile invece non si effettuava, e l'asciugatura durava circa due settimane e non due soli giorni (Mansuy, 1968, pp. 300-2; 2007, p. 188).

Con le foglie «ugualmente stagionate», ossia con quelle che avevano raggiunto lo stesso livello di maturazione, si faceva quindi una corda «ben compatta e dura», dello spessore di «quasi tre dita», che veniva avvolta attorno a un bastone, sdipanata «di mattina e di sera», e poi riavvolta attorno a un altro bastone, continuamente, per «quindici o venti giorni», fino a quando non fosse pronta per la fase successiva. Questa era caratterizzata dalla collocazione di «tre palle» di tabacco attorno a un palo di legno, da dove espellevano un succo che, temperato con piante aromatiche, tipo l'anice o l'alfavaca, oppure con sugna di porco, al limite con muschio o ambra, o ancora con la melassa dello zucchero, si trasformava in una mistura saporosa, nella quale la corda veniva intinta una sola volta (Antonil, 1711, pp. 112-4). Si trattava di operazioni delicate, dalla cui riuscita dipendeva la qualità del prodotto finale, e per questo affidate a schiavi specializzati ed esperti. Nelle Antille, dove si procedeva più velocemente, tali passaggi non venivano effettuati; forse erano tipici del Brasile e contribuivano, in tal modo, a rendere di maggior pregio il suo tabacco (Mansuy, 1968, pp. 302-5; 2007, pp. 189-90).

L'ultima fase della lavorazione della corda, dopo che era stata appunto trattata e aromatizzata, consisteva nella rollatura per mezzo di uno strumen-

to dalle dimensioni predefinite, composto da un palo lungo «tre palmi» (70 cm), «non molto grosso e leggero», avente alle estremità «quattro tavolette in croce»<sup>10</sup>. Una volta pronti, infine, i rotoli di tabacco venivano ricoperti con foglie secche di bromelia, rilegate con fibre vegetali, e poi inseriti in involucri di cuoio, ben cuciti e chiusi; il loro peso, «comunemente», oscillava tra le sette e le otto arrobas, circa 110 chili, che peraltro corrispondeva al limite massimo fissato dal re Pietro II nel 1697, anche a seguito delle numerose proteste dei facchini del porto di Lisbona, i quali in precedenza si erano rifiutati di sostenere carichi maggiori, «tanto immoderati» e pericolosi per la loro stessa vita<sup>11</sup>. L'involucro di cuoio a protezione del tabacco veniva prima segnato «con la marca del suo proprietario» e poi, al momento delle operazioni di imbarco sulle navi dirette verso il Portogallo, con un secondo marchio, sul quale vigevano ordini molto severi decretati dallo stesso Pietro II nel 1698, che disponevano il conteggio esatto del numero dei rotoli in partenza. Si trattava cioè di apporre un marchio «nel mezzo della cucitura» di ogni rotolo, «in lunghezza», diverso a seconda dei bastimenti su cui avveniva il carico. Il registro su cui era stata annotata la quantità dei rotoli veniva quindi nascosto all'interno di un cofano sigillato, assieme al ferro usato per la marchiatura, e poi inviato con tutta la merce al porto di Lisbona, i cui doganieri provvedevano alle necessarie operazioni di verifica e raffronto. Se i conti non fossero tornati, sarebbero scattate le sanzioni previste, che stabilivano, nel caso di un numero di rotoli superiore a quello registrato alla partenza, il sequestro del tabacco e una multa di 500 réis, per ogni libbra in eccedenza, nei confronti del comandante della nave<sup>12</sup>.

Dal porto di Salvador partivano ogni anno tra i 25.000 e i 30.000 rotoli di tabacco verso il Portogallo, a cui si devono aggiungere i 2.500 spediti da Recife, tutti confezionati in cuoio, per un totale di oltre 3.000 tonnellate<sup>13</sup>. Secondo i calcoli di Antonil, considerate le spese di imballaggio, trasporto,

10. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 97, in riferimento allo scambio epistolare avvenuto nel 1710 tra la Junta da administração do tabaco di Lisbona e la Superintendência do tabaco del Pernambuco, concernente proprio le eccessive dimensioni dei pali utilizzati per la rollatura, superiori ai limiti fissati (cfr. Mansuy, 1968, pp. 529-30).

11. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 96A.

12. La maggior parte delle misure prese contro il contrabbando di tabacco è stata ricapitolata nell'apposito «Reggimento» stabilito a fine Seicento da João de Lencastre, governatore-generale del Brasile, rinvenibile in ANTT, *Junta do tabaco*, maço 96a (cfr. Mansuy, 1968, pp. 531-6).

13. Si vedano i dati ufficiali delle esportazioni di tabacco baiano verso Lisbona per gli anni 1699, 1706, 1707 e 1708, rintracciabili in ANTT, *Junta do tabaco*, maço 96A e maço 97.

stoccaggio, carico, scarico e pesatura, il tabacco esportato da Salvador verso Lisbona, valutato 12.124 réis per ogni rotolo da otto arrobas, determinava una cifra annuale superiore ai 300 milioni di réis, mentre quello inviato da Recife, più caro perché ritenuto migliore e sottoposto a diritti maggiorati, valutato 16.620 réis al prezzo unitario, permetteva entrate superiori ai 41 milioni. Il totale esportato dalle due capitanie ammontava ad almeno 345 milioni annui; niente a che vedere con le cifre irraggiungibili garantite dallo zucchero, ma si trattava ugualmente di una bella somma (Antonil, 1711, pp. 122-3).

Per quanto riguarda il cuoio, invece, esso veniva esportato non solo come involucrio protettivo dei rotoli di tabacco, ma anche sotto forma di «mezzi di suola», ossia «mezzepelli» trattate e conciate, per un totale di 110.000 pezzi all'anno: 50.000 da Salvador, al prezzo unitario di 1.980 réis, comprese le spese di trasporto, carico e scarico alla dogana di Lisbona, 40.000 da Recife, al prezzo di 1.750 réis, 20.000 da Rio de Janeiro e dalle altre capitanie del Sud, al prezzo di 1.640 réis, per un valore complessivo di oltre 200 milioni (ivi, pp. 187-91; Schwartz, 2009, pp. 296-7). Tra tabacco e pellami, dunque, l'ammontare dell'economia da esportazione brasiliana superava largamente il mezzo miliardo di réis all'anno, a ulteriore dimostrazione della sua importanza per le finanze della Monarchia portoghese.

Secondo un'informativa inviata nel 1698 dal Consiglio ultramarino di Lisbona al re Pietro II, la quantità di 30.000 rotoli di tabacco all'anno rappresentava la quota massima che all'epoca poteva essere assorbita dal mercato internazionale: i rotoli consumati ogni anno in Portogallo erano in effetti oltre 2.000, mentre quelli consumati nell'isola di Madeira e nelle Azzorre erano 200; tutto il resto, all'incirca 25.000 rotoli, era destinato al commercio esterno. Nell'Europa mediterranea, per esempio, un importante centro di smistamento del tabacco brasiliano era rappresentato dal porto di Genova, da dove, nel corso del 1694, furono redistribuiti quasi 5.000 rotoli, di cui poco meno della metà prese la direzione della Lombardia, mentre la parte restante fu reindirizzata verso gli scali di Livorno, Civitavecchia, Napoli, Marsiglia, Arles e Palma di Maiorca<sup>14</sup>.

In Africa, invece, il tabacco giocava un ruolo di primo piano come moneta di scambio per l'acquisizione di manodopera schiavile nel contesto

14. ACC, *cód. 884*, cc. 404r-406v; *cód. 1056*, c. 174r (*Lembrança do tabaco que sahio de Genova no ano de 1694*). Sul porto di Genova e sul suo ruolo nel commercio del tabacco, cfr. Calcagno (2017).

del commercio triangolare atlantico (Verger, 1968, pp. 19-60; Figueirôa-Rêgo, 2015). Ogni anno, infatti, tra le 12.000 e le 15.000 arrobas di tabacco venivano spedite da Salvador da Bahia verso la Costa da Mina, la regione litoranea affacciata sul golfo di Guinea, dove esse erano scambiate con i «negri» da destinare alle piantagioni brasiliane; si trattava, in questo caso, di 4-5.000 rotoli dal peso unitario di 3 arrobas (meno di 45 kg), più piccoli rispetto a quelli inviati in Europa e di molto minor pregio<sup>15</sup>. Ciò serviva proprio per difendere gli interessi fiscali legati a tale commercio, per cui il re Pietro II nel 1698 aveva evidenziato al governatore-generale del Brasile, João de Lencastre, la necessità di far arrivare in Guinea solo tabacco di «terza e infima qualità», impiegando peraltro un numero limitato di imbarcazioni, così da scoraggiare i temuti appetiti dei mercanti stranieri, soprattutto inglesi, che erano soliti battere il litorale dell'Africa occidentale per fare incetta di questo prezioso prodotto; per i contravventori, la legge prevedeva la fustigazione e l'esilio per otto anni in Angola, a cui si sommarono la distruzione delle navi da essi utilizzate<sup>16</sup>.

In forza di un diritto municipale, ribadito nel 1680 in accordo con la Camera baiana, per ciascun rotolo di tabacco in uscita dal porto di Salvador dovevano essere pagati 70 réis, che garantivano una somma di quasi due milioni all'anno, di cui un terzo spettava alle casse reali e gli altri due terzi servivano a finanziare, al pari della già citata tassa di 300 réis per ogni cassa di zucchero da 35 arrobas, il cosiddetto *subsídio da terra*, ossia la guarnigione di fanteria posta a difesa della città. Vi era inoltre, al momento delle operazioni doganali di pesatura, un'ulteriore tassa locale, pari a 3 réis per ogni arroba di tabacco, che a fine anno garantiva un'entrata di almeno 480-500.000 réis (Antonil, 1711, p. 120). Il suddetto diritto di uscita gravava sui compratori e non sui venditori, contrariamente a quanto avveniva in Pernambuco, i cui produttori di tabacco, concentrati soprattutto nella rinomata regione dell'Alagoas, spesso preferivano trasportare la loro merce fino al porto di Salvador, assumendosi le relative spese di viaggio, piuttosto che pagare l'imposta di 160 réis per arroba stabilita in sede locale<sup>17</sup>.

15. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 51; DAMB, *Cartas do Senado 1710-1730*, n. 6, 1973, pp. 14, 21-2.

16. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 96A; DHBN, n. 84, 1949, pp. 23-5.

17. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 96A; DAMB, *Atas da Câmara 1669-1684*, n. 5, 1950, pp. 293-4.

Vi era infine il tabacco che prendeva la via interna, verso Rio de Janeiro, dove ogni anno arrivavano 3.000 arrobas di quello baiano, che secondo Antonil garantivano alle casse reali entrate pari a 10 milioni di réis. Tale probabilmente fu la cifra sborsata da colui che acquisì la privativa della sua ferma tra il 1707 e il 1710, più elevata rispetto agli anni precedenti, quando aveva raggiunto al massimo un valore di circa 6 milioni di réis, mentre le quote del tabacco baiano esportabili a Rio de Janeiro e nelle altre capitanie del Sud furono aumentate, nello stesso periodo, da 800 a 3,500 arrobas<sup>18</sup>.

In totale, tutto ciò che, dal punto di vista fiscale, riguardava il movimento del tabacco baiano, convogliato dalle campagne di Cachoeira e dal sertão verso il porto di Salvador, e da lì diretto verso Lisbona, la costa africana e Rio de Janeiro, superava i 26 milioni di réis, seguendo i calcoli relativi ai vari diritti di imposta, tra cui quelli concernenti la decima da pagare al re (ivi, pp. 120-1). Essendo quindi il commercio del tabacco di «grande valore e lucro», le strategie per aggirarne la privativa e venderlo di contrabbando furono sempre frequenti, come spiega lo stesso Antonil, allorché si riferisce, con una metafora delle sue, all'ambiguo ruolo giocato dai controllori di dogana, «che come Arghi dai cento occhi vigilano, quando non sono al contempo Briarei dalle cento mani per prendere, e più muti dei pesci per restarsene zitti» (ivi, p. 126).

In nessun momento gli illeciti relativi al commercio del tabacco cessarono di preoccupare le autorità politiche, tanto in Brasile quanto in Portogallo, sempre intente a disciplinare con rigore non solo le operazioni di vendita, ma anche quelle concernenti la lavorazione, il trasporto, la pesatura e il confezionamento di questo prodotto<sup>19</sup>. Tuttavia, le misure prese in tal senso, seppur costantemente riproposte e rinvigorite, non riuscirono mai a sradicare il fenomeno del contrabbando, per sua natura ineliminabile; Antonil, dal canto suo, ne era certamente consapevole: fatta la legge – come si dice –, trovato l'inganno.

Quello più facile da nascondere e dissimulare era certamente il tabacco in polvere oppure granulato; ciò costrinse più volte le autorità all'emanazione di provvedimenti restrittivi nei confronti della sua pestatura, anche in ragione del fatto che solo nella città di Salvador si contavano oltre 25 botteghe destinate a tale attività. Si trattava del tipo di tabacco più ricercato e quotato, nella cui preparazione interveniva una mistura del suo stesso

18. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 5; DHBN, n. 84, 1949, pp. 81-2, 127-9.

19. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 96a (cfr. Mansuy, 1968, pp. 537-9).

succo, in «quantità moderata», e al limite di vino, oppure, come accadeva nelle Antille francesi, di acqua e fiori d'arancio, ma anche di vaniglia, ambra, erba cipollina o muschio. Quello che circolava in Brasile, a detta di Antonil, era di solito prodotto «senza miscuglio, puro e legittimo in tutto», ma quello che si vendeva in alcune zone d'Europa era «tanto viziato» da intrugli e aromi vari che meritava a mala pena «il nome di tabacco», e si diceva che quasi non potesse essere consumato da chi soffriva di emicrania né dalle «donne isteriche»; in questo senso, per il gesuita, era il tipo di tabacco «meno salutare», anche a causa del consumo eccessivo che ne veniva fatto (ivi, pp. 117-9; Labat, 1722, pp. 256-7; Mansuy, 1968, pp. 316-8; 2007, pp. 194-5).

In Portogallo, quando il tabacco in polvere veniva venduto di contrabbando a un prezzo inferiore rispetto a quello fissato per legge, pari a 600 réis per ogni libbra, significava che era stato adulterato con «altre erbe e altri ingredienti», come si evidenziò alla corte di Lisbona nel 1699<sup>20</sup>. In Brasile, negli stessi anni, sotto il governatorato di João de Lencastre, l'acquisto per uso privato del tabacco pestato, onde eliminare qualsiasi possibilità di successiva vendita illecita, fu ridotto da una libbra a persona fino a un quarto di libbra (poco più di cento grammi), una disposizione che però non doveva coinvolgere «negri» né «altri individui sconosciuti», per i quali il divieto di compera era assoluto. Ogni vendita di tabacco in polvere, inoltre, andava accuratamente registrata, a partire dalla data in cui essa fosse stata effettuata e dall'identità degli acquirenti, «affinché, quando costoro fossero tornati a comprarne di più, si vedesse se era passato il tempo bastevole per il consumo del quarto di libbra che avevano preso»<sup>21</sup>. Quanto alle operazioni di trasporto, sia João de Lencastre sia i suoi predecessori alla guida della colonia, tra i quali António Luís de Sousa, marchese di Minas, tentarono di regolarne lo svolgimento con norme sempre più stringenti, la cui infrazione prevedeva, oltre al bando in Angola, l'irrogazione di multe che potevano superare il milione di réis<sup>22</sup>; misure che però, prese nel complesso, consentirono al massimo di limitare il contrabbando, certamente non di eliminarlo.

Da questo punto di vista, Antonil fa un elenco delle molte soluzioni, alcune spregiudicate, altre fantasiose, che ai suoi tempi furono escogitate

20. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 5.

21. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 96A.

22. DHBN, n. 87, 1950, p. 28; ACC, *cód. 884*, cc. 379r-381v.

per sfuggire ai controlli, a ulteriore testimonianza di quanto fossero grandi «l'estimazione, l'appetito e la speranza del lucro» che il commercio del tabacco era in grado di suscitare, e quindi di quanto fossero vari gli illeciti che ne potevano scaturire: c'era chi aveva tentato di spedirlo «all'interno di pezzi di artiglieria», nascosto tra le munizioni e la polvere da sparo; chi lo aveva occultato «dentro casse e scatole di zucchero», un espediente assai diffuso e contro cui João de Lencastre aveva inutilmente cercato di intervenire con «tutti i mezzi possibili»; chi si era servito di specifici contenitori di manioca, pece, melassa o sapone, «coprendo con la superficie mendace ciò che si trovava più internamente in barattoli di latta»; chi si era valso di casse piene di vestiti, «fabbricate con due fondi per dar luogo a nascondigli»; chi aveva tentato di dissimulare il tabacco «tra i fiaschi di vino», oppure «all'interno di alcune statuette vuote di santi», o ancora dentro «pezzi di legno»; vi erano infine gli addetti al trasbordo portuale dalle navi alle banchine, che in «frequenti andate e ritorni» cercavano di nascondere «dentro grandi sacchi di cuoio» e sotto «mantelli e tuniche», o addirittura nella carena delle loro imbarcazioni (Antonil, 1711, p. 127).

D'altra parte, se è vero che gli strumenti normativi, sempre più spesso aggiornati e affinati, accendevano l'inventiva di coloro che volevano eluderli, è altresì vero che la varietà e la frequenza degli illeciti stimolavano l'immaginazione del legislatore, i cui provvedimenti oscillavano, «conforme alle qualità» dei trasgressori e alla consistenza del reato, dal sequestro della merce contrabbandata alla confisca del mezzo usato per il suo trasporto, da sanzioni pecuniarie più o meno onerose alle relegazioni forzate, dalla condanna alla fustigazione e/o alla berlina a quella al remo<sup>23</sup>. Ovviamente ciò non accadeva solo in Portogallo e nelle sue colonie, in quanto la privativa del tabacco offriva a «tutti i principi», un po' ovunque, la possibilità di ottenere «grande lucro», a tal punto che gli stessi soldati che venivano ingaggiati per rafforzare i controlli si rendevano non di rado protagonisti, essi stessi, di illeciti e collusioni, creando in questo modo un circolo vizioso e vanificando le misure repressive adottate dalle autorità politiche (ivi, p. 126; Levati, 2017, pp. 161-85).

Parlando di tabacco, tuttavia, Antonil non si limita soltanto a considerazioni di natura economica; nell'ottavo capitolo della seconda parte del suo libro, infatti, il gesuita si presta anche ad alcune riflessioni di tipo me-

23. ANTT, *Junta do tabaco*, maço 51, maço 96A, maço 97; ACC, *cód. 884*, cc. 69v-70r, 388r-391r; *cód. 1056*, c. 386r.

dico, morale e sociale sull' «uso moderato» di questo prodotto «per la salute» e sull' «eccesso nocivo alla stessa» (Antonil, 1711, pp. 118-20). In tal senso, egli riporta argomenti che fin dalla seconda metà del Cinquecento, grazie ai lavori di naturalisti e botanici come Jean Liébault, Nicolás Monardes e Francisco Hernández, erano stati ampiamente discussi in buona parte dell'Europa, peraltro con notevole successo editoriale, interessando soprattutto la trattatistica scientifica in ambito accademico. Nel corso del Seicento, si era così sviluppata una diatriba molto accesa tra filotabagisti, che esaltavano le virtù curative del tabacco, talora designato come «quinto elemento», e ne caldeggiavano svariati impieghi a scopo terapeutico, e antitabagisti, che invece ne condannavano l'uso, soprattutto se voluttuario, dal punto di vista economico e morale, oltre che sanitario, accusandolo per esempio di rendere gli uomini impotenti a livello sessuale; ne erano stati protagonisti diversi medici e naturalisti, tra cui Johannes Neander, Bartolomé Marradon, Juan de Castro, Jean-Chrysostome Magnen, Cristobal Hayo, Simon Paulli, Cesare Lampugnani e Giovanni Piccino.

Le polemiche coinvolsero anche molti sovrani e governanti europei, soprattutto dal momento in cui il re Giacomo I Stuart pubblicò, nel 1604, una feroce invettiva antitabagista, intitolata *A Counterblaste to Tobacco*, proprio nello stesso anno in cui decise di imporre una tassa molto pesante sull'importazione del prodotto in Inghilterra, ben più cara rispetto a quella introdotta dalla regina Elisabetta (Monti, 1987, pp. 13-55; Levati, 2017, pp. 31-62). Quando Antonil scrisse la seconda parte di *Cultura e opulencia do Brasil*, gli opposti schieramenti sul tabagismo si erano ormai cristallizzati, così come le rispettive argomentazioni e controdeduzioni, ed egli poté tenerne conto per sviluppare brevemente le proprie riflessioni:

Quelli che sono eccessivamente affezionati al tabacco lo chiamano erba santa, né esiste epiteto di lode che non gli diano per difendere l'eccesso degno di riprensione e di nota. Vi sono uomini che sembra non possano vivere senza questo quinto elemento, fumando la pipa a qualsiasi ora in casa e per la strada, masticando le sue foglie, usandolo in forma di palline, e riempiendo le narici di questa polvere. E questo eccesso non soltanto si vede tra i marinai e i lavoratori di qualunque sorta, affrancati e schiavi, i quali si persuadono che solo con tabacco possano avere animo e vigore, ma anche tra molte persone nobili e oziose, tra soldati nel corpo di guardia, e tra non pochi ecclesiastici, chierici e religiosi, nell'opinione dei quali tutto questo abuso si difende, anche quando si vede manifestamente che non si usa per medicina, ma per dar gusto a un eccessivo e mal abituato prurito (Antonil, 1711, p. 118).

Antonil dichiara di non fare alcun uso di tabacco, ma di aver sentito dire, sulla base delle tradizionali teorie ippocratico-galeniche degli umori, «che il fumo della pipa, moderatamente ingerito di mattina a digiuno, disidrata le umidità dello stomaco, aiuta la digestione non meno che l'evacuazione ordinaria, alleggerisce il petto che patisce di flussione asmatica e diminuisce il dolore insopportabile dei denti» (*ibid.*); il tabacco da masticare, invece, non è giudicato «altrettanto salutare», o meglio, anch'esso, se usato «di mattina a digiuno moderatamente», aiuta a «disseccare l'abbondanza degli umori dello stomaco», però il suo consumo eccessivo e continuato «lo rilassa», e inoltre «altera il gusto, rende pesante l'alito, neri i denti e lascia le labbra sporche» (ivi, p. 119); se inserito nelle narici e inalato, infine, viene giudicato utile a «purgare» la testa e lenire le irritazioni catarrali, però anche in questo caso il suo uso deve essere regolato, così da «evitare l'indecenza» di comparire in pubblico con pezzettini di tabacco dentro il naso, il moccio «sempre gocciolante» e la barba sudicia (*ibid.*).

D'altra parte, come detto, è soprattutto in qualità di rimedio terapeutico che il tabacco fu consumato nei tempi immediatamente successivi alla sua introduzione in Europa, in forza del duplice effetto, prima stimolante e poi ansiolitico, prodotto dal suo alcaloide, la nicotina, che gli fece assumere denominazioni specifiche come quelle di «erba santa» – Antonil stesso lo evidenzia – o di «panacea antartica», evocative delle virtù curative che da più parti venivano attribuite alla sua foglia (Russell-Wood, 1992, pp. 227-76). Già Manuel da Nóbrega, a metà Cinquecento, ne aveva evidenziato i benefici per la digestione e più in generale per lo stomaco, dei quali egli stesso ammetteva di aver bisogno, così come, all'incirca nella stessa epoca, un altro gesuita portoghese, Leonel de Sousa, missionario in Asia, aveva elencato diciannove usi terapeutici che se ne potevano fare, redigendo un breve ma preciso manoscritto intitolato *Vertude da Herva Sancta que he o tabaco* (Carvalho Viotti, 2020).

Il missionario domenicano Jean-Baptiste Labat racconta che a Parigi, nel corso del Seicento, furono molte le tesi di medicina discusse in ambito accademico sulle presunte virtù curative attribuite al tabacco, alcune favorevoli, altre più scettiche e semmai contrarie al suo consumo; i pareri positivi in tal senso forse erano più numerosi, ma ciò non indusse affatto il religioso francese a risparmiare critiche nei confronti di quella «specie di furore» che, dal suo punto di vista, prendeva coloro che ne facevano abuso: individui che, a suo dire, arrivavano a stordirsi e non riuscivano più a

distinguere «né i luoghi, né i tempi, né le età, né i sessi, né i temperamenti, né le persone», che ingerivano tabacco anche «mangiando, conversando, camminando, lavorando, pregando», e che si svegliavano nottetempo «apposta per prenderne», considerandolo come «la cosa più necessaria che ci fosse al mondo» e stupendosi di «come si fosse potuto vivere tanti secoli senza» (Labat, 1722, pp. 493-4).

Come si vede già da queste opinioni, il dibattito sull'uso del tabacco, anche in ambito religioso, era ampio, e lo fu fin dall'inizio. Negli stessi anni in cui Nóbrega ne evidenziava gli effetti terapeutici, il primo vescovo del Brasile, Pedro Fernandes Sardinha, che col gesuita portoghese ebbe sempre rapporti problematici, non esitò a biasimare le varie forme di tabagismo e a scomunicare i fumatori più incalliti, come accadde a Vasco Fernandes Coutinho, donatario della capitania dell'Espírito Santo (Silva, 1986, p. 9). Critiche nette e risolte furono espresse anche nell'ambito della teologia morale, come dimostrò nel 1635 il trattato *Nueva premativa de reformation* del frate domenicano Tomás Ramón, che si scagliava contro «l'eccesso nell'uso del tabacco», visto come l'espressione di un «patto col demonio» – un'idea, peraltro, sostenuta dallo stesso re inglese Giacomo I –, tanto più grave allorché ne fossero coinvolti i religiosi, tra i quali non mancarono mai, in effetti, né fruitori smodati e impenitenti, né produttori e rivenditori che agivano di contrabbando, come sottolineò Jean Royer de Prade nella sua *Histoire du tabac*, pubblicata a Parigi nel 1677; tra di essi, si può ricordare un grande studioso di linguistica portoghese, il padre teatino Rafael Bluteau, che tra il 1712 e il 1728 dette alla luce il monumentale *Vocabulario portuguez e latino*, ammettendo nel suo ottavo volume di aver fatto uso di tabacco per «trenta anni continui, di giorno, a ogni passo, e molte volte di notte», per poi smettere «di repente» (Mansuy, 1968, p. 319; 2007, p. 197).

Per l'abate portoghese Jerónimo da Mota, che nel 1698 vergò uno scritto intitolato *Censura do tabaco*, si trattava di una «droga di gente barbara», che non dava alcuna possibilità di «regresso né emenda» a livello morale e al contempo causava problemi di ordine economico alla Monarchia lusitana, visto il contrabbando diffuso e continuo, come evidenziato nel 1715 anche da Rodrigo de Moura Teles, titolare dell'arcidiocesi di Braga, che biasimava gli illeciti compiuti in alcuni conventi di sua giurisdizione, dove il tabacco veniva coltivato e spacciato (Hanson, 1982; Silva, 1986, pp. 53-73; Figueirôa-Rêgo, 2014; Braga, 2018, p. 78). Un altro religioso, il mo-

naco cistercense Benedetto Stella, pur stigmatizzandone gli abusi, ne elencò i pregi, evidenti per lo stesso clero, visto che a suo dire, se «moderatamente preso», il tabacco si rivelava indispensabile per «menar vita casta» e reprimere i «moti libidinosi» (Levati, 2017, pp. 49-51).

I primi provvedimenti ecclesiastici per regolare l'uso di questo prodotto da parte dei religiosi e limitarne gli eccessi, ritenuti diseducativi per la catechesi cristiana e pericolosi per i rapporti giurisdizionali col potere laico, risalgono ai concili provinciali di Città del Messico (1575 e 1589) e Lima (1588), in cui si vietò il consumo di tabacco, sotto pena di peccato mortale, sia ai preti prima di celebrare la messa, sia ai fedeli in procinto di ricevere l'eucarestia; benché applicabili soltanto ai vicereami iberici della Nuova Spagna e della Nuova Castiglia, entrambe le misure, approvate dalla Santa Sede, ebbero un peso rilevante nella polemica tra fautori e detrattori del tabacco nell'Europa cattolica, così come lo ebbero le Costituzioni sinodali delle Canarie del 1634 (Mansuy, 1968, pp. 322-3; 2007, pp. 198-9).

Lo stesso Antonil, al pari di Labat, biasima il consumo di tabacco nelle chiese, definendolo un «abuso intollerabile» e di «grande indecenza», specie se commesso dai membri del clero, che a suo giudizio avrebbero dovuto dare, invece, esempi di «gravità e modestia» (Antonil, 1711, p. 119; Labat, 1722, p. 494). È per questo che egli, oltre a citare genericamente i divieti in vigore negli ordini religiosi «più osservanti», sotto pena della «privazione di voce attiva e passiva», ricorda con favore, pur invertendone il contenuto, i provvedimenti presi dai pontefici Urbano VIII e Innocenzo X nel 1642 e nel 1650 per proibire «a tutti in generale e a ciascuno in particolare», comminando la «scomunica maggiore», il consumo di tabacco «sotto i portici e all'interno delle chiese», al fine di «sradicare dai templi di Dio un abuso così scandaloso»; si segnalavano, in particolare, gli inconvenienti verificatisi sia «nella città e diocesi di Siviglia», sia a Roma, soprattutto all'interno della basilica di San Pietro, dove molte «persone di entrambi i sessi, anche preti e chierici, tanto secolari quanto regolari», non rinunciavano a tale «cattiva abitudine» nemmeno durante «il santo sacrificio della messa» (Antonil, 1711, pp. 119-20). Queste misure furono in qualche modo rafforzate da Innocenzo XI nel 1678 e nel 1681, il quale decretò la sospensione *a divinis* per i sacerdoti che assumevano tabacco prima delle funzioni liturgiche oppure nella sagrestia di San Pietro.

Gli effetti che derivarono da tutti questi provvedimenti non furono però quelli sperati, come dimostra il passo indietro compiuto da Benedetto

XIII nel 1725, allorché decise di annullare le proibizioni del 1650: in effetti, non lo fece perché gli inconvenienti erano diminuiti, ma esattamente per la situazione opposta, ossia per limitare «il frequente uscire» dalla chiesa, durante la messa, dei fedeli incapaci di «astenersi dall'uso del tabacco», che il pontefice preferì piuttosto autorizzare per coloro che se ne servivano su prescrizione medica, oppure che erano costretti a frequentare, fin dall'alba, i «luoghi freddi e umidi» della basilica (Mansuy, 1968, pp. 322-3; 2007, pp. 198-9; Levati, 2017, pp. 33-4).

Come detto, nel momento in cui Antonil scrisse la seconda parte di *Cultura e opulencia do Brasil*, le opinioni sul tabagismo si erano ormai polarizzate e il consumo del tabacco si era diffuso, in Europa come altrove, tra i vari ceti sociali e anche in ambito femminile. Soprattutto in area mediterranea, quello da fumo prevaleva di gran lunga tra gli strati popolari, mentre negli ambienti elitari e colti si preferiva quello in polvere, da fiuto, simbolo di ricchezza e strumento di distinzione sociale, sull'esempio dei comportamenti allora in voga nelle corti aristocratiche, a partire da quella di Versailles.

Quanto al Brasile, e in particolare ai gesuiti lì presenti, in quegli stessi anni il padre provinciale Francisco de Matos non solo proibì ai suoi sottoposti «l'uso del tabacco da fumo», che a suo parere non doveva essere permesso «nemmeno per medicina abituale e continuata», se non di fronte «a un qualche caso singolare e urgente» – allargando tali restrizioni, peraltro, alle bevande di cioccolato, giudicate nei medesimi termini –, ma «considerò come illecita anche la detenzione degli ingredienti per il tabacco», in vista cioè dell'autoconsumo; due proibizioni che da Roma furono comunque attenuate, sia sulla base di eventuali necessità terapeutiche, specie se valutate tali «a giudizio del medico», sia sulla base dei limiti garantiti dal «voto di povertà»<sup>24</sup>.

In *Cultura e opulencia do Brasil*, dunque, Antonil riconosce apertamente il ruolo assunto dal tabacco nel contesto dell'economia imperiale portoghese, un ruolo tale da renderlo il maggior prodotto agricolo del Brasile dopo la canna da zucchero. La sua oggettiva importanza a livello commerciale e fiscale, in questo senso, ha la meglio sulle riserve manifestate dal gesuita sotto il profilo etico e religioso, come dimostra anche lo spazio che nel libro egli dedica all'analisi del tabacco in quanto prodotto del mercato in-

24. ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 721, 1/1, fasc. 2, c. 10r (*Ex Visitatione P. Francisci de Mattos*). Cfr. anche Leite (1938b, p. 421).

ternazionale, ben più ampio rispetto a quello in cui trovano posto, condensate in un unico capitolo, le sue critiche personali nei confronti dell'eccessivo consumo dello stesso. Sulla base delle misure pontificie citate e dei pareri espressi in merito nell'ambito della teologia morale, quella che Antonil manifesta a proposito del tabacco, in definitiva, è una posizione ibrida tra un giudizio positivo in termini utilitaristici, di natura mercantile, e una moderata condanna in termini etici, in ogni caso assai più blanda rispetto a quella palesata dal suo confratello Francisco de Matos; si tratta cioè di una posizione a metà strada tra l'apprezzamento del «grande valore e lucro» rappresentato da questo prodotto, da una parte, e la riprovazione della sua smodata diffusione sociale, dall'altra, che si esprime soprattutto nel momento in cui il consumo di tabacco, pur essendo associato ad alcuni effetti benefici a livello fisico, si trasforma in «viziosa superfluità» e oltrepassa i limiti imposti dalla sempre evocata «giusta misura» (Antonil, 1711, p. 119).

## 3.2

## L'oro della discordia

Non vi è cosa così buona che non possa essere occasione di molti mali, per colpa di chi non la usa bene. E perfino nelle cose sacre si commettono i maggiori sacrilegi. Come meravigliarsi, dunque, del fatto che, essendo l'oro un metallo tanto bello e prezioso, tanto utile al commercio umano e tanto degno di essere impiegato nei vasi e negli ornamenti dei templi per il culto divino, sia, per l'insaziabile cupidità degli uomini, continuo strumento e causa di molti danni? (Antonil, 1711, p. 179).

È così che si apre l'ultimo capitolo della terza parte di *Cultura e opulencia do Brasil*, dedicata alla scoperta dell'oro nel Minas Gerais, al suo commercio e alle attività estrattive, che di per sé costituisce una delle prime analisi vertenti, in ambito coloniale, su questi argomenti – fondamentali non solo per la storia brasiliana, ma più in generale per quella degli scambi atlantici (Alencastro, 2006, pp. 355-8; Acioli, Marques, 2019) –, anticipando di un paio di decenni l'altrettanto importante narrazione contenuta nella «bombastica» *Historia da America portugueza* di Sebastião da Rocha Pita, signor di engenho, avvocato e accademico baiano (Silva, 2001, pp. 69-71; Andrade, 2006; Sadlier, 2008, pp. 92-6; Soares Pessoa, 2009, pp. 68-72). Si tratta di parole chiare, che servono ad Antonil per presentare, con ponderato giudizio critico, l'elenco dei «danni» causati al Brasile dal

rinvenimento di giacimenti auriferi «tanto abbondanti»; danni che, a suo giudizio, avevano trasformato l'oro in un vero e proprio simbolo di decadenza morale e di discordie sociali (Antonil, 1711, pp. 179-81; Taunay, 1946, pp. 75-6; 1976, pp. 26-9).

Secondo ciò che racconta il gesuita, la «fama» del Brasile come terra in cui si potessero trovare «miniere di ferro, oro e argento» fu sempre «costante», ma altrettanto lo fu la «disattenzione» che ne ritardò la scoperta e il successivo godimento, in quanto i suoi colonizzatori per molto tempo si erano accontentati dei «frutti» che la natura offriva «abbondantemente» e della grande quantità di pesce presente «nei fiumi grandi e belli», o piuttosto avevano continuato a preferire la lucrosa caccia agli indigeni, attaccati, catturati e rivenduti come schiavi (Antonil, 1711, p. 129). Rispetto a quanto avvenuto nei domini americani della Monarchia spagnola, lo sfruttamento dei giacimenti minerari presenti in Brasile fu intrapreso dunque con non poco ritardo, tra fine Cinquecento e inizio Seicento, a causa della trascuratezza e di una certa forma di appagamento da parte dei coloni lusitani, che almeno sulle prime non avevano dimostrato la stessa «ambizione insaziabile» propria delle «altre nazioni» (ivi, p. 130).

Antonil pare voler dire questo, e così facendo si inserisce in quella che ai suoi tempi era diventata una tradizione di luoghi comuni e narrazioni retoriche ormai tipizzate, sulla scia di varie opere, pubblicate fin dal primo Seicento, che insistevano sulla «negligenza dei portoghesi» e sulla loro incapacità di godere appieno delle risorse offerte dal Brasile: lo avevano già messo in rilievo, per esempio, sia il colono marrano Ambrósio Fernandes Brandão, signor di engenho attivo tra Pernambuco e Paraíba, nonché presunto autore dei *Diálogos das grandezas do Brasil*, sia il missionario francescano Vicente do Salvador nella sua imponente *História do Brasil*, in cui era stato scritto che i portoghesi si comportavano «come granchi», incapaci di staccarsi dalla costa e avventurarsi verso le sconosciute regioni interne del sertão. Il marsigliese Ambroise Jauffret, vissuto per molti anni a San Paolo, scrivendo nel 1704 una relazione al cancelliere francese Louis Phélypeaux, conte di Pontchartrain, spiegava invece questo atteggiamento come una scelta consapevole e oculata, effettuata da coloni che avevano sempre deciso di trascurare e anzi occultare l'esistenza dei metalli preziosi per «non essere vessati dai ministri del re e conservare la loro libertà», in quanto essi, avendo a disposizione «molti schiavi indigeni», volevano li-

mitarsi a «lavorare le terre», con cui «si rifornivano di tutto il necessario per le loro famiglie» (Mansuy, 1965, p. 439).

Eppure, almeno fin da metà Cinquecento, con l'arrivo a Salvador da Bahia del primo governatore-generale, Tomé de Sousa, le autorità coloniali, anche sulla spinta di quelle metropolitane e sulla base delle informazioni ottenute da alcune popolazioni native, avevano dimostrato un grande interesse nei confronti della possibile scoperta di giacimenti minerari, organizzando a più riprese spedizioni esplorative verso l'interno del Brasile – le cosiddette *entradas*, talora col supporto delle stesse missioni religiose, comprese quelle gesuitiche (Leite, 1943a, pp. 306-8; 1945b, pp. 144-6, 183-90; Abreu, 1998, pp. 107-81) –, in particolare alla ricerca di ferro, argento e smeraldi. I primi risultati furono ottenuti tra la fine di quel secolo e l'inizio del successivo nella regione attorno a San Paolo e nel Paraná, dove peraltro si ebbero anche alcuni ritrovamenti di filoni auriferi alluvionali, ciò che appunto costituì la base per le grandi scoperte effettuate nel Minas Gerais, a circa un secolo di distanza, e più in particolare nei distretti del Cataguás, del Caeté e del Rio das Velhas (FIG. 3.2); da quel momento, proprio San Paolo divenne «il grande centro propulsore» della corsa all'oro<sup>25</sup>.

Come scrive lo stesso Antonil, la reputazione dei giacimenti di queste zone si diffuse rapidamente, determinando l'arrivo nel Minas Gerais di «uomini di ogni sorta e da ogni parte, alcuni di capitale, altri vagabondi», tutti spinti dalla «sete insaziabile dell'oro» (Antonil, 1711, pp. 131, 136; Taunay, 1924, pp. 85-6, 103-4; Canabrava, 1967, pp. 83-4); una folla enorme, confusa, variegata, che nei primi anni del Settecento già ammontava, secondo i dati posseduti dal gesuita, a oltre 30.000 anime<sup>26</sup>. Si trattava «di portoghesi e di stranieri», di «bianchi, mulatti e negri», persone di ogni stato e condizione, «uomini e donne, ragazzi e vecchi, poveri e ricchi, nobili e plebei, secolari e chierici, e religiosi di diversi istituti», oltre a «molti indigeni» assoldati o più frequentemente schiavizzati da esploratori senza

25. Le vicende legate alla scoperta dell'oro in Brasile sono state oggetto di un'analisi storiografica molto densa; in questa sede, ci si limita a Magalhães (1944, pp. 89-153), Holanda (1973), Russell-Wood (1984), Del Priore, Venâncio (2001, pp. 85-91) e Romeiro (2008, pp. 225-31).

26. Sulla base delle informazioni rintracciabili in Mansuy (1968, pp. 560-6), negli ultimi mesi del 1705 furono calcolate fra le 30.000 e le 50.000 persone attive nei distretti auriferi del Minas Gerais; una loro quantificazione precisa è però impossibile.

FIGURA 3,2

L'area delle maggiori scoperte aurifere in Brasile tra fine Seicento e inizio Settecento



Particolare della mappa intitolata *Le Bresil, dont les côtes sont divisées en Capitaineries, dressé sur les dernières Relations des Flibustiers et Fameux Voyageurs*, pubblicata a Parigi nel 1719 da Nicolas de Fer, «geografo di sua Maestà Cattolica». In alto a sinistra è rappresentata la regione corrispondente al Minas Gerais («Montagnes ou il y a des Mines»). La mappa è conservata alla John Carter Brown Library di Providence, che l'ha resa disponibile in formato digitale sul portale Luna Imaging. Per gentile concessione della John Carter Brown Library.

scrupoli che arrivavano soprattutto da São Vicente e, come detto, San Paolo, i cosiddetti *bandeirantes paulistas*<sup>27</sup>.

Antonil racconta che le miniere del Cataguás furono scoperte, a cominciare da fine Seicento, da parte di «un mulatto che», recatosi appunto in compagnia di alcuni paulistas a caccia di indigeni nei pressi di Vila Rica (attuale Ouro Preto), aveva ritrovato dei «granelli dal colore dell'acciaio, senza sapere ciò che fossero», trattandosi proprio di «oro finissimo», rivestito di un colore scuro, come da toponimo (Ouro Preto significa infatti “oro nero”); tale versione dei fatti era comunemente accreditata (Antonil, 1711, p. 131; Taunay, 1948, pp. 87-8, 104, 139-49). In realtà, la scoperta dei giacimenti del Cataguás non può essere attribuita ad un solo gruppo di bandeirantes,

27. Sulla partecipazione degli indigeni alle spedizioni nel Minas Gerais, cfr. DHBN, n. 34, 1936, p. 116; inoltre, si veda quanto riportato in “Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo” (d’ora in poi DSP), n. 51, 1914, pp. 50-1.

né tantomeno a un unico individuo, in quanto si realizzò per mezzo di varie esplorazioni simultanee o di poco successive, eseguite in aree contigue.

Il già citato Ambroise Jauffret racconta in effetti una vicenda diversa rispetto a quella narrata da Antonil, attribuendo tale scoperta a «un uomo delle principali famiglie di San Paolo, per nome Manuel de Camargo», anch'egli recatosi alla ricerca di indigeni «con alcuni parenti suoi», poi messisi a sfruttare «miniere tanto abbondanti» (Mansuy, 1965, p. 440). Altra versione ancora è quella offerta da José Rebelo Perdigão, segretario al servizio del governatore della capitania di Rio de Janeiro, Artur de Sá e Meneses, secondo il quale i giacimenti di Vila Rica furono ritrovati da un gruppo di esploratori originari di Taubaté, inizialmente guidati dal bandeirante Miguel Garcia de Almeida (Mansuy, 1968, p. 355; 2007, p. 220). Sia come sia, a partire da «mezza lega» di distanza da tali giacimenti, ne furono rinvenuti altri, sempre più verso l'interno, che poi «presero il nome dei loro scopritori», quasi tutti paulistas<sup>28</sup>; quelli del distretto del Rio das Velhas, grande affluente del fiume São Francisco, erano tra i più abbondanti e ambiti, mentre l'oro bianco scoperto nei pressi della serra dell'Itatiaia, che da Vila Rica distava «otto giorni di cammino moderato fino a cena», non era molto appetito, perché giudicato a torto, pure da Antonil, come «oro ancora non ben formato» e quindi dal rendimento inferiore (Antonil, 1711, pp. 132-3).

Certamente, la regolazione dei flussi migratori di cercatori d'oro e aspiranti minatori, nel giro di poco tempo, divenne una delle principali preoccupazioni dei governatori di Rio de Janeiro, prima Artur de Sá e Meneses e poi Álvaro da Silveira de Albuquerque, nella cui capitania ricadevano, almeno inizialmente, i giacimenti del Minas Gerais (Mello e Souza, 1982, pp. 91-140). L'area attorno a San Paolo, in particolare, contigua a quella di Rio de Janeiro e rientrante, fino al 1709, all'interno della capitania di São Vicente, era diventata, nelle dure parole del governatore-generale João de Lencastre, il «nascondiglio di criminali, vagabondi e delinquenti, [...] gente vagante e tumultuosa, per la maggior parte vile», che conduceva «una vita licenziosa e per niente cristiana» (Boxer, 1962, pp. 46, 53).

A giudizio di Antonil, gli uomini «di capitale» che sfruttavano le miniere, già benestanti e in grado di arricchirsi ulteriormente con l'oro scoperto, avevano preso a comportarsi, sempre più spesso, «con alterigia e arro-

28. Per la ricostruzione della loro identità, sulla base di quanto raccontato da Antonil, cfr. Mansuy (1968, pp. 350-5; 2007, pp. 217-20) e Canabrava (1967, pp. 79-83); sul tema anche Boxer (1962, pp. 30-60).

ganza», facendosi scortare «da truppe di spingardieri con animo pronto ad eseguire qualunque violenza», e in tal modo compiendo soprusi e vendette «senza timore alcuno della giustizia»; individui privi di legge e di morale, quindi, indotti «a spendere largamente e a sperperare in superfluità somme straordinarie, senza discernimento», che si compravano schiavi «trombettieri» a un costo superiore di almeno quattro volte rispetto a quello ordinario, o pagavano «a prezzo raddoppiato» mulatte dai cattivi costumi per «moltiplicare» con loro «continui e scandalosi peccati» (Antonil, 1711, pp. 179-80). I «vagabondi», invece, secondo il gesuita, avevano preso a frequentare i giacimenti del Minas Gerais non per dedicarsi alle attività estrattive, ma per rubare l'oro altrui, compiendo «tradimenti biasimevoli» e «assassinii più che crudeli», con la consapevolezza del fatto che i loro crimini potevano restare «senza castigo», perché all'epoca, nei vari distretti minerari, non vi era chi facesse rispettare «la giustizia umana» (*ibid.*).

Gli esordi dei cercatori d'oro – le loro avventure iniziali – non furono affatto semplici, tuttavia. Di per sé, infatti – come ricorda Antonil (ivi, p. 139) –, la regione del Minas Gerais, montuosa e difficilmente coltivabile, era «sterilissima» di prodotti agricoli, e «non meno sterile» era «la maggior parte delle strade verso le miniere». La «mancanza di viveri», unita all'alto costo delle poche merci che si potevano trovare in giro, aveva causato enormi difficoltà e sofferenze ai primi esploratori, molti dei quali – secondo una delle tipiche immagini calzanti offerte dal gesuita – erano stati ritrovati senza vita e con appena «una pannocchia di mais in mano» (*ibid.*). Non si tratta di un'esagerazione, se si pensa che il già citato Artur de Sá e Meneses a fine Seicento aveva segnalato a più riprese la «grande fame» patita dai minatori, costretti a nutrirsi «degli animali più immondi» o a fuggire tra i boschi per «sostentarsi dei frutti agresti che vi incontravano»<sup>29</sup>.

In ogni caso, grazie all'«abbondanza dell'oro» e alla «larghezza con cui si pagava tutto», le cose migliorarono nel giro di pochi anni. I primi alloggi e i commerci stanziali sorsero velocemente – come racconta Antonil (ivi, p. 140) –, favoriti dal fatto che i mercanti cominciarono a inviare nel Minas Gerais «il meglio» che circolava in Brasile o vi arrivava da fuori, che si trattasse di generi alimentari, vestiti anche pomposi e adornati, e perfino «cianfrusaglie di Francia» (*ibid.*). Tale situazione ingolosì molti, innalzando in breve il livello della conflittualità, specie tra gli esploratori

29. ACC, *cód. 1087*, c. 481rv (cfr. Mansuy, 1968, pp. 380, 548-9; 2007, p. 234).

paulistas, giunti dalle zone attorno a San Paolo e São Vicente, e quelli che arrivavano da Rio de Janeiro, i *cariocas*, in quanto i primi rivendicavano l'esclusività delle concessioni fondiari nel distretto del Cataguás, dove stabilire coltivazioni rurali e pascoli per l'allevamento bovino, così da soddisfare le necessità alimentari di una popolazione in rapida crescita e favorire la diffusione di insediamenti stabili (Carrara, 2014). Certamente, l'importanza strategica di tali aspetti era ben presente anche alla corte di Lisbona, come messo in evidenza da un rapporto presentato dal Consiglio ultramarino al re Pietro II nel 1702, per cui «conveniente pareva che quei campi generali si popolassero e coltivassero», in quanto ciò avrebbe permesso di riparare «i danni» dovuti al fatto che essi si trovavano ancora «inabitati» e «incolti»<sup>30</sup>. In ballo, come si vede, vi era l'esigenza da parte portoghese di legittimare il possesso coloniale di zone ancora inesplorate, definendo in termini giurisdizionali il territorio in questione.

Di ciò era consapevole anche Artur de Sá e Meneses, che da Rio de Janeiro si limitò, tuttavia, alla concessione di alcune terre lungo le strade che portavano nel Minas Gerais, senza acconsentire alle più ampie richieste di esclusività pervenute dai paulistas, sia perché i coloni di ogni capitania brasiliana erano tutti da considerare, allo stesso titolo, come vassalli del sovrano portoghese, e quindi nessuno poteva essere avvantaggiato a scapito di altri, sia perché, in ogni caso, «i campi erano tanto dilatati che tutti avevano da restare sistemati e soddisfatti»<sup>31</sup>. Il progressivo aumento demografico che caratterizzò in quegli anni il Minas Gerais fu così sostenuto, almeno in parte, dall'accresciuta produzione agricola locale, ottenuta dallo sfruttamento di tali terre e di quelle situate a maggior distanza dai giacimenti auriferi, tutte concesse in regime di sesmaria, a cui si aggiunse l'apporto costante di viveri e animali provenienti dalla Bahia, dal Pernambuco e dal Paraná<sup>32</sup>.

Mancava ancora, però – come lamentato da Antonil (1711, p. 180) –, chi sapesse amministrare «la giustizia umana» e farla rispettare, «ministri di reputazione» che potessero contare su un «numerioso e sicuro presidio». In questa situazione, «per evitare la confusione, il tumulto e gli omicidi» dinanzi alla scoperta dei giacimenti auriferi e alla loro ripartizione, nel 1702 era stato emanato un apposito regolamento (“Reggimemento”) da parte del re Pietro II, sulle cui direttive si sarebbe dovuta espletare

30. DHBN, n. 93, 1951, pp. 132-4.

31. DSP, n. 51, 1914, p. 43.

32. ACC, *cód. 1087*, cc. 482r-483r (cfr. anche Mansuy, 1968, pp. 548-9, 571-2, 583-5).

re l'azione della nuova carica di «soprintendente delle miniere», affidata al magistrato portoghese José Vaz Pinto, avente ampie mansioni di tutela dell'ordine pubblico (ivi, pp. 137-8; Andrade, 2008, pp. 61-4). Secondo i 32 articoli contenuti in tale regolamento, alcuni dei quali modificati già l'anno successivo, a chi avesse ritrovato un giacimento sarebbe dovuta spettare «la prima assegnazione», in qualità appunto di scopritore, più un'altra in qualità di minatore, così da mettere in gioco una doppia concessione utile a stimolare le esplorazioni alla ricerca dell'oro; il secondo lotto, nel punto «meglio fornito», sarebbe spettato al sovrano portoghese, mentre quelli successivi allo stesso soprintendente e al suo *guarda-mór*, incaricato del rilascio delle licenze per l'estrazione mineraria, della misurazione dei giacimenti e della loro ripartizione<sup>33</sup>. Si trattava di concessioni qualificate come «intere», che misuravano «trenta braccia quadrate», ossia poco meno di mezzo ettaro (Antonil, 1711, pp. 137-8).

I lotti che restavano, la cui estensione era «proporzionata al numero degli schiavi» utilizzati nelle operazioni di scavo, a partire da «due braccia quadrate per ogni schiavo o indigeno» impiegatovi (due braccia e mezza, in realtà), dovevano invece essere messi a sorteggio e quindi distribuiti seguendo l'ordine delle estrazioni (*ibid.*); già con dodici schiavi, in ogni caso, veniva riconosciuto il diritto a un lotto di trenta braccia quadrate, ossia a un'assegnazione «intera», come recitava l'articolo quinto del Reggimento (Canabrava, 1967, pp. 97-9; Mansuy, 1968, pp. 551-2). Vi era poi un'ulteriore concessione, di cui però Antonil non fa menzione, che il re Giovanni V fece attribuire, a partire dal 1706, alla Junta dos Três Estados, una delle principali istituzioni della Monarchia portoghese, incaricata della supervisione del suo comparto militare e delle relative entrate fiscali, che all'epoca abbisognavano di particolari attenzioni a causa degli sforzi bellici compiuti nell'ambito della Guerra di successione spagnola<sup>34</sup>.

La parte di un giacimento spettante al sovrano portoghese veniva a sua volta messa all'incanto e assegnata al maggior offerente, sulla base dell'articolo 22, poi ritoccato da Pietro II nel 1703 mediante la regola per cui, nel caso di proposte inferiori alla base d'asta, lo sfruttamento di tale concessione sarebbe stato affidato a un fiduciario del soprintendente, a proprie spese, il quale avrebbe dovuto mantenere per sé la metà della quantità di oro estratta e girare l'altra metà alle casse reali (Mansuy, 1968, pp. 556, 560).

33. AHUL, *Conselho ultramarino*, 023-001, caixa 1, doc. 65 (cfr. Mansuy, 1968, pp. 550-60).

34. AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 14, doc. 2915, 2916.

Antonil scrive che chiunque avrebbe potuto «vendere o scambiare la propria concessione», ma ciò in realtà era vietato dall'articolo 11 dello stesso Reggimento, che proibiva qualsiasi tipo di alienazione a meno che il titolare di un lotto non si trovasse per una qualche ragione privo di schiavi, e quindi fosse impossibilitato a sfruttarlo, acquisendo in tal caso la facoltà di poterlo cedere (ivi, pp. 553-4).

Il varo di questo Reggimento non era riuscito, tuttavia, a risolvere gli enormi problemi di ordine pubblico che agitavano il Minas Gerais, dove la confusione rimase a lungo grande (Andrade, 2008, pp. 117-52). A distanza di qualche anno dalla sua stesura, infatti, secondo Antonil, «quanto al temporale» non si era ancora formato «governo alcuno ben ordinato», non essendovi «ministri né giustizia» in grado di limitare i numerosi crimini, soprattutto «omicidi e furti», che la frenetica corsa all'oro provocava (Antonil, 1711, p. 137). A suo parere, le «leggi relative alle assegnazioni e ripartizioni» non potevano bastare, così come le sporadiche visite di controllo effettuate dai magistrati inviati da San Paolo e Rio de Janeiro, gli *ouvidores-gerais*, ai quali era attribuito l'incarico di istruire rapide inchieste e processi volanti nei vari insediamenti che si andavano formando nei pressi dei giacimenti auriferi<sup>35</sup>. Un' informativa mandata a Lisbona nel 1705 segnalava, a tal proposito, che negli ultimi tempi erano stati compiuti più di cento omicidi, il più delle volte commessi «a causa dell'invidia»<sup>36</sup>; tra questi, l'assassinio del capitano Tomás Ferreira de Sousa, una delle personalità più influenti del distretto del Rio das Velhas, facoltoso allevatore e proprietario di numerosi terreni e schiavi, che secondo Antonil «arrivò a possedere più di quaranta arrobas di oro» (quasi 600 kg), ma che finì i suoi giorni con «alcune palle di piombo» piantate nel corpo da qualche suo debitore, ciò che nel Minas Gerais accadeva «non poche volte» (ivi, p. 145).

Lo stesso nuovo incarico di «soprintendente delle miniere», affidato nel 1702 a un uomo di ottima reputazione e di grande esperienza in campo giudiziario come il citato José Vaz Pinto, già titolare di funzioni di primo piano sia in Portogallo sia in Brasile, fu fortemente limitato dalle rivendicazioni giurisdizionali del governatore della capitania di Rio de Janeiro, Álvaro da Silveira de Albuquerque; tale situazione dette adito a una conflittualità istituzionale piuttosto vivace e finì per costringere il soprintendente

35. AHUL, *Conselho ultramarino*, 023-001, caixa 1, doc. 93.

36. DSP, n. 51, 1914, pp. 29-30 (cfr. anche Mansuy, 1968, pp. 569-70, 576-8).

a lasciare il mandato nel giro di poco tempo<sup>37</sup>. Il suo fu cioè un fallimento totale, sebbene Antonil non si pronunci in merito, affermando anzi che Vaz Pinto rimase nel Minas Gerais per «due o tre anni» – ma in realtà se ne andò prima – e vi accumulò un «notevole capitale» (ivi, p. 137; Mansuy, 1968, pp. 370-2; 2007, pp. 229-30).

Conflitti giurisdizionali di questo tipo avevano coinvolto da vicino anche il predecessore del suddetto Albuquerque, ossia Artur de Sá e Menezes, opposti alle pretese manifestate da João de Lencastre, che in qualità di governatore-generale aveva tutto l'interesse ad allargare la sua sfera di influenza fino a comprendervi il Minas Gerais e il controllo delle relative risorse. Queste ultime, dal canto loro, erano divenute l'oggetto di frequenti contese in cui gestione del potere pubblico e interessi di natura privata andavano a sovrapporsi inevitabilmente – come considerato, non senza preoccupazione, a Lisbona dal Consiglio ultramarino (Cruz, 2015, pp. 81-2) –, esprimendosi in una compenetrazione irrisolta tra la volontà di ampliare gli spazi fisici di intervento delle istituzioni locali, da un lato, e l'obiettivo di aumentare, dall'altro, i profitti di eventuali attività commerciali in cui gli stessi rappresentanti di tali istituzioni, a vario titolo, fossero coinvolti (Romeiro, 2008, pp. 39-58).

Da tutto ciò non era esente nemmeno il comparto fiscale dell'amministrazione coloniale, soprattutto in riferimento al diritto di riscossione delle decime reali nel Minas Gerais, rispetto a cui si determinò un contenzioso tra gli aggiudicatari di Santos e di Rio de Janeiro, con quest'ultimo che nel 1706 riuscì a spuntarla, ottenendo la gestione di un'attività che fino a quel momento era stata affidata al collega<sup>38</sup>. Inoltre, essendovi in ballo il controllo sui giacimenti auriferi e sulla loro ripartizione, tali conflitti giurisdizionali interessarono da vicino gli stessi minatori, a maggior ragione considerando che la politica intrapresa dal citato soprintendente Vaz Pinto fu contrassegnata da una certa apertura nei confronti dei cercatori d'oro non originari di San Paolo, definiti con lo sprezzante termine di *emboabas*

37. Cfr. le lettere che Vaz Pinto e Albuquerque si scambiarono in tono aggressivo, coinvolgendo anche il vescovo di Rio de Janeiro, Francisco de São Jerónimo, oltre alla corte di Lisbona, conservate o citate in AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 12, doc. 2416, 2417; caixa 13, doc. 2681-2686, 2692, 2693; 023-001, caixa 1, doc. 65, 72; DSP, n. 51, 1914, pp. 64-5, 88-94, 139-40, 162-7, 189-96, 244, 255; DHBN, n. 41, 1938, p. 15; n. 93, 1951, pp. 179-81. Cfr. in parte anche Mansuy (1968, pp. 550-60, 573-6, 579-81).

38. DSP, n. 52, 1930, pp. 82-3 (cfr. Mansuy, 1968, pp. 490-1; 2007, p. 301).

dai loro avversari, i già citati paulistas, i quali a loro volta reclamavano, in qualità di primi scopritori, il diritto assoluto allo sfruttamento minerario<sup>39</sup>.

Nel 1705 fu al nuovo governatore della capitania di Rio de Janeiro, Fernão Martins Mascarenhas, nipote di João de Lencastre, che la corte di Lisbona affidò il compito di mantenere l'ordine pubblico nei distretti auriferi, ma i risultati migliori in tal senso – come preconizzato dallo stesso Antonil (1711, p. 138) – sarebbero scaturiti dalle decisioni prese dal re Giovanni V alla fine del 1709, al termine della guerra scoppiata due anni prima proprio tra paulistas ed emboabas, quando venne creata la nuova capitania di San Paolo, comprendente anche il Minas Gerais e indipendente da quella di Rio de Janeiro, la cui amministrazione fu affidata a un apposito governatore – António de Albuquerque Coelho de Carvalho fu il primo (Pereira, 2018) –, accompagnato da «ministri di giustizia» e da «un reggimento di soldati»<sup>40</sup>.

Da parte del potere monarchico, questa decisione ebbe anche una valenza strategica nel quadro della conflittualità coloniale, trattandosi di proteggere in modo più adeguato il Brasile e le sue risorse dalle mire delle potenze straniere. È per questo che, fin dai primi anni in cui si verificarono le scoperte aurifere, in conformità delle direttive giunte da Lisbona, si era deciso di obbligare tutti coloro che si fossero voluti recare alla ricerca di nuovi giacimenti a ottenere un'autorizzazione preventiva, che in linea di principio doveva servire a controllare i flussi migratori e quindi a limitare l'insorgere di problemi di ordine pubblico. Le misure, da questo punto di vista, erano restrittive soprattutto per gli stranieri, ossia per i non portoghesi, nei cui confronti il re Pietro II aveva perfino disposto, nel 1703, il divieto di dirigersi nel Minas Gerais<sup>41</sup>. Tale provvedimento, tuttavia, non aveva dato i risultati sperati, visto che già quattro anni dopo il successore Giovanni V si trovò a evidenziare, non senza preoccupazione, il «grande numero»

39. *Emboabas* è termine di dubbia etimologia, da alcuni legato alla lingua indigena tupi e alle popolazioni di etnia *tupinambá*, che non appare in alcun documento fino ai primi del Settecento e designa un epiteto spregiativo applicato dai cercatori d'oro provenienti dalla regione di San Paolo nei confronti di coloro che arrivavano nel Minas Gerais dal Portogallo (*reinóis*) o comunque da altre zone del Brasile, forse in riferimento al loro abbigliamento: cfr. Taunay (1948, pp. 473-82), Boxer (1962, pp. 61-83), Mansuy (1968, pp. 436-7; 2007, p. 268), Ferreira Furtado (2005), Andrade (2008, pp. 265-304), Romeiro (2008, pp. 131-48, 225-31) e Cruz (2015, pp. 100-15).

40. AHUL, *Conselho ultramarino*, 023-001, caixa I, doc. 13, 17, 96; DHBN, n. 34, 1936, p. 315.

41. DSP, n. 51, 1914, p. 166.

di stranieri che continuavano a recarsi «principalmente nelle miniere di Rio de Janeiro» e anche «nelle piazze marittime», ciò che avrebbe potuto apportare «grande pregiudizio a questo Stato»; essi, infatti, a suo giudizio, avrebbero avuto l'opportunità di informarsi delle «forze» del Brasile, «delle disposizioni della sua difesa e della capacità dei porti e moli», così come «delle entrate delle terre verso le miniere», con l'ulteriore possibilità di metter le mani su quei commerci che per il sovrano portoghese sarebbero dovuti spettare soltanto ai «naturali di questo Regno»<sup>42</sup>.

Le attenzioni maggiori erano rivolte al litorale meridionale, proprio a partire dalla città di Rio de Janeiro, che dal punto di vista difensivo presentava diverse lacune, soprattutto dinanzi a eventuali incursioni di pirati o di vascelli nemici. In questa situazione, il fatto che anche nel corpo militare l'attrazione nei confronti dell'oro si fosse diffusa pericolosamente, spingendo soldati e marinai ad abbandonare le loro postazioni per andare a far fortuna nel Minas Gerais, suscitò le crescenti preoccupazioni delle autorità locali, e di rimando di quelle metropolitane. Controllo dell'ordine pubblico e difesa strategica del territorio – espressione di un potere che si manifestava secondo prerogative giurisdizionali – andavano di pari passo.

In una lettera spedita nel 1703 al re Pietro II, il governatore-generale Rodrigo da Costa aveva evidenziato con apprensione che le capitanie meridionali del Brasile, essendo «quasi deserte dei loro abitanti, per andare tutti alle miniere di San Paolo», non sarebbero state in grado di inviare rinforzi pronti e addestrati a difesa della colonia del Sacramento, fondata tra il 1676 e il 1681 alla foce del Río de la Plata, qualora fosse sopraggiunta un'offensiva militare degli spagnoli, che infatti già due anni dopo questa segnalazione riuscirono a impadronirsene, mantenendola poi fino al 1715 (Mansuy, 1968, pp. 134-5; 2007, pp. 223-4; Cruz, 2015, pp. 45-60). Una vicenda meno importante, ma anch'essa rivelatrice di quanto fosse difficile tenere sotto controllo la situazione e disciplinare la corsa all'oro, si verificò nel 1710, quando i componenti di tre reggimenti di fanteria fatti arrivare a Rio de Janeiro si sparpagliarono e fuggirono verso i giacimenti minerari, «senza esserci alcun rimedio per proibirsi il loro ritiro»<sup>43</sup>; ciò determinò la pronta reazione del re Giovanni V, che se da un lato decise di comminare

42. DHBN, n. 34, 1936, pp. 281-2.

43. Cfr. la corrispondenza tra il governo della capitania di Rio de Janeiro e la corte di Lisbona, rintracciabile in DSP, n. 49, 1913, pp. 20-2, 37-8; n. 51, 1914, pp. 149-57, 173-4, 240-2; n. 52, 1915, pp. 19-20, 31.

nei loro confronti, su indicazione del Consiglio ultramarino, una serie di pene severe che andavano dalla galera ai lavori forzati alle fortificazioni di Rio de Janeiro, dall'altro ebbe comunque il pragmatismo di accordare alla quarta parte dei soldati il permesso di recarsi nel Minas Gerais per un trimestre all'anno, così da poter «fare qualche affare», «rimediare alle loro necessità» e quindi «continuare con più gusto» il servizio militare<sup>44</sup>.

A suscitare preoccupazioni crescenti contribuiva inoltre la presenza nei distretti minerari di non pochi religiosi – appartenenti a «diversi istituti», come scrive Antonil (1711, p. 137) –, la cui condotta era stata segnalata con un certo disagio, fin dall'ultimo decennio del Seicento, da parte del Consiglio ultramarino, soprattutto in riferimento a quegli ecclesiastici «che costumavano andar vaganti» e causare «perturbazioni [...] nei popoli e pregiudizio della giurisdizione e del potere degli ordinari»<sup>45</sup>. Pure in tal caso, furono emanati provvedimenti proibitivi, soprattutto in considerazione del fatto che la presenza dei religiosi in Brasile si giustificava soltanto per ragioni spirituali, qualora necessarie, e non certamente per finalità di tipo commerciale; lo evidenziò nel 1693 lo stesso re Pietro II, decidendo di togliere l'assistenza del governo portoghese a quegli ecclesiastici che insistevano nel dedicarsi alla ricerca dell'oro (Taunay, 1948, pp. 397-408). In ogni caso, anche in riferimento all'attività dei missionari incaricati dell'«amministrazione degli uffici divini», non poteva mancare un'opera di controllo e cernita da parte governativa, dal momento che tali mansioni, «conforme ai privilegi del Regno e della Corona», dovevano essere eseguite «dai sacerdoti portoghesi o dagli stranieri che da questo Regno andassero con licenza [...] e non senza quella», ciò che rappresentava uno «dei punti più delicati dei privilegi della Corona» nell'ambito dei diritti di patronato, per la cui difesa era stato effettuato – e ancora si stava effettuando – «molto lavoro [...] a Roma»<sup>46</sup>.

D'altra parte, la corsa all'oro dei religiosi preoccupava le stesse autorità ecclesiastiche. I vertici romani dell'ordine gesuitico, per esempio, vietarono espressamente ai loro missionari in Brasile di dedicarsi alla scoperta dei giacimenti minerari, declinando in tal senso una proposta del padre Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere, che nel 1701, per incrementare le entrate

44. AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 13, doc. 2644, 2645; DHBN, n. 93, 1951, pp. 177-8.

45. DHBN, n. 93, 1951, pp. 46-8, 200-2; DSP, n. 52, 1915, pp. 44-5.

46. *Ibid.*

del collegio di San Paolo, all'epoca in forte crisi finanziaria, suggerì di organizzare, per mezzo di manodopera indigena, spedizioni esplorative nel Minas Gerais alla ricerca del tanto prezioso metallo, con cui poi implementare l'acquisto di schiavi africani<sup>47</sup>. Molto spesso, però, più in generale, i divieti rimanevano inascoltati, sia dai membri del clero regolare, sia dai secolari. Lo stesso Antonil non manca di notarlo, evidenziando che le «censure» con cui vescovi e prelati cercavano di «trattenere nelle loro diocesi e nei loro conventi non pochi chierici e religiosi», colpevoli di recarsi «scandalosamente» nel Minas Gerais come «apostati o fuggitivi», non davano i risultati sperati (Antonil, 1711, p. 180). La confusione era tanta, anche perché vi erano «dubbi tra i presuli circa la giurisdizione» di coloro che, «come curati o come visitatori», venivano inviati nelle zone aurifere di recente scoperta, all'interno di «parrocchie mobili da un luogo all'altro come i figli di Israele nel deserto», senza che fosse possibile sapere con certezza «a quale pastore» spettassero «quelle nuove greggi» (ivi, p. 137). La metafora usata da Antonil è suggestiva, in quanto rende bene l'idea delle difficoltà organizzative esistenti, che a loro volta limitavano l'efficacia dell'attività spirituale e indebolivano l'autorevolezza di chi doveva realizzarla.

A tale confusione contribuiva l'intrico giurisdizionale di questi territori, evidenziato al meglio da alcune vicende. Nel 1701, per esempio, il capitolo della cattedrale di Rio de Janeiro informò il re Pietro II delle «insolenze» compiute da «frati di diversi ordini» che frequentavano il Minas Gerais e davano «occasione alla gente di lamentarsi», impegnandosi «soltanto nelle loro convenienze» e trascurando «l'esercizio del bene spirituale delle anime»<sup>48</sup>; fu quindi deciso che la presenza di ogni ecclesiastico in tale regione fosse subordinata all'approvazione congiunta del vescovo di Rio de Janeiro, del governatore della capitania e del padre superiore eventualmente interessato, ma ciò non risolse affatto i problemi, spingendo anzi molti religiosi a richiedere ad altre istituzioni le autorizzazioni necessarie, come accadde nel 1704 ad alcuni monaci benedettini che si rivolsero al Nunzio apostolico in Portogallo<sup>49</sup>.

47. Tale proposta, contenuta nel *Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo* che Luigi Vincenzo Mamiani inviò ai vertici della Provincia gesuitica brasiliana e di rimando alla Curia generalizia di Roma (cfr. ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 1588, busta 203/12, cc. 36r-41v), è rammentata in Leite (1945b, pp. 349-52) e analizzata in Zeron, Velloso (2015), dove se ne presenta anche una trascrizione non paleografica.

48. DHBN, n. 93, 1951, pp. 126-7.

49. Ivi, pp. 171-2.

Qualcosa di simile si verificò negli stessi anni in relazione agli intrecci giurisdizionali che riguardavano l'area attorno a Porto Seguro, che dal punto di vista laico rientrava sotto il controllo della capitania di Salvador, mentre dal punto di vista religioso faceva parte della diocesi di Rio de Janeiro, suffraganea di quella baiana; tale situazione non mancò, appunto, di creare dissidi e gelosie, come avvenne nel 1702, quando da Salvador giunsero nel Minas Gerais, e più esattamente nel distretto aurifero del Rio das Velhas, alcuni religiosi benedettini e carmelitani, la cui presenza suscitò le proteste immediate del vescovo di Rio de Janeiro, Francisco de São Jerónimo, interessato a rivendicare la propria giurisdizione su tale territorio «in forza del possesso» di cui egli stesso si avvaleva e «della proprietà del terreno di questa diocesi in considerazione ed esperienza delle persone pratiche»<sup>50</sup>.

Fu così che, per cercare di risolvere alla radice problemi di questo tipo e sopire le crescenti tensioni tra istituzioni diverse, nel 1705 il re Pietro II decretò il divieto assoluto, per i religiosi di qualunque appartenenza, di recarsi nel Minas Gerais, ampliando le restrizioni che due anni prima erano state sancite per gli stranieri. Questo provvedimento fu ulteriormente rafforzato dal successore Giovanni V tra il 1709 e il 1711, allorché fu ribadito sia che gli ecclesiastici in provenienza dal Portogallo e dai suoi domini coloniali sarebbero potuti entrare in Brasile solo in forza di permesso regio, senza il quale sarebbe stata inflitta una multa di 800.000 réis ai capitani di nave che li avessero trasportati, sia che, soprattutto, tutti quei religiosi che all'epoca già si trovavano nel Minas Gerais – e che vi si erano recati nonostante i precedenti divieti – avrebbero dovuto esserne espulsi, con la conseguente confisca dell'oro di cui nel frattempo fossero entrati in possesso<sup>51</sup>.

La verità, però, è che i problemi scaturiti dalla «sete insaziabile dell'oro» riguardavano non soltanto l'ordine pubblico, la difesa del territorio e gli spazi di intervento di istituzioni concorrenti, laiche e/o ecclesiastiche, ma anche le strategie economiche coloniali, visto che la progressiva espansione delle attività minerarie andava a scapito di quelle rurali, in particolare delle monoculture da esportazione come zucchero e tabacco. A preoccupare era inoltre l'aumento generale, un po' in tutte le capitanie, del prezzo delle varie mercanzie, a partire da quello dei viveri e degli stessi schiavi, che

50. AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 7, doc. 797; DHBN, n. 93, 1951, pp. 149-50; DSP, n. 51, 1914, pp. 19-20.

51. DSP, n. 51, 1914, p. 308; n. 52, 1915, pp. 126-7, 149-50. Cfr. anche Leite (1945b, pp. 195-6).

sempre più spesso si potevano trovare in maggior abbondanza tra le zone di estrazione aurifera piuttosto che nelle regioni a tradizionale vocazione agricola, come per esempio il Recôncavo baiano (Alden, 1990).

A tutto ciò si guardava con una certa inquietudine, sia da Salvador, sia da Lisbona. Già nel 1692, il governatore-generale António Luís Coutinho, predecessore di João de Lencastre, aveva segnalato al re Pietro II gli «altissimi prezzi» che correvano in Brasile, attribuendone le cause all'andamento della moneta portoghese<sup>52</sup>; ne era derivato, a suo avviso, un netto incremento del costo di materiali da costruzione fondamentali quali il rame, il ferro e il legno, oltre che della manodopera schiavile, situazione peraltro confermata pure da Antonil nella prima parte del suo libro, soprattutto in relazione – come già mostrato – all'andamento del prezzo dello zucchero (Antonil, 1711, p. 95).

In realtà, tale processo inflazionistico si legava soprattutto alla crescente concentrazione delle merci nel Minas Gerais, da cui, secondo un'opinione espressa dallo stesso Pietro II, scaturiva «un grave pregiudizio al bene comune per la grande carestia» che ne risultava altrove, in particolare di «generi commestibili»<sup>53</sup>. Tali problemi, certamente, non sfuggivano alle autorità locali, laiche ed ecclesiastiche, che nel 1703 arrivarono a chiedere al governatore-generale Rodrigo da Costa l'invio di viveri per l'«estrema necessità» in cui si trovavano gli abitanti di Rio de Janeiro e San Paolo, i quali, «dimenticandosi totalmente della conservazione delle proprie vite e della sicurezza dei loro stessi domini», erano accusati di dedicarsi soltanto alla ricerca spasmodica di nuovi giacimenti auriferi<sup>54</sup>.

D'altronde, il fatto che nel Minas Gerais le mercanzie fossero pagate in oro vi aveva stimolato l'arrivo di «qualunque genere di cose, naturali e industriali, avventizie e proprie», e ciò – secondo Antonil – «con lucro non soltanto grande ma eccessivo» (ivi, p. 140). È pur vero che un ordine emanato dallo stesso Pietro II in quegli anni aveva vietato ogni comunicazione e commercio tra la capitania baiana e i distretti auriferi del Cataguás, del Caeté e del Rio das Velhas, eccezion fatta per i traffici di bestiame, così da limitare le attività di contrabbando e le molte frodi stimulate da un regime di scambi sempre più attivo, ma è altrettanto evidente che tali misure erano difficilmente applicabili in un territorio di per sé vastissimo e con «molti

52. DHBN, n. 33, 1936, p. 435.

53. AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 13, doc. 2625.

54. Ivi, doc. 2628, 2629; DHBN, n. 34, 1936, pp. 247-8.

cammini» aperti, dove gli addetti ai controlli erano pochi e non di rado pure loro disonesti, «alcuni mossi dalla necessità, altri dall'interesse»<sup>55</sup>.

Nel giro di poco tempo, quindi, il Minas Gerais si era trasformato in un fortissimo polo di attrazione commerciale, oltre che demografica, calamitando prodotti non solo «da tutte le parti del Brasile», ma anche da fuori. La flotta che tutti gli anni giungeva da Lisbona era carica di «una infinità di mercanzie di ogni sorta e di ogni fattura», delle quali si faceva «un consumo prodigioso», dapprima ripartite tra Salvador, Recife e Rio de Janeiro, e poi, in non piccola parte, convogliate verso i distretti auriferi (Mansuy, 1968, p. 381; 2007, p. 235; Canabrava, 1967, pp. 89-90); mercanzie che, secondo quanto scrive lo stesso Antonil, non erano prodotte solo in Portogallo e nei suoi domini coloniali, ma anche altrove – si pensi soprattutto agli oggetti di lusso (Antonil, 1711, p. 140) –, contribuendo in tal modo alla fuoriuscita di grosse quantità d'oro e d'argento, che certamente i commercianti prediligevano rispetto a forme di pagamento effettuate per mezzo dello scambio di manufatti locali, come invece la corte di Lisbona avrebbe preferito.

L'idea fu allora quella di limitare le spese voluttuarie e ridurre, per questa via, la sortita di metalli preziosi, come proposto nel 1709 dal Consiglio ultramarino, che evidenziò l'urgenza di «moderare con prammatica gli eccessi degli abitanti del Brasile, proibendo i generi e i manufatti stranieri» – a partire da quelli «di maggior valore», tra cui «broccati, tele, primavere di ogni sorta, guarnizioni di oro e argento, damaschi e velluti, e ogni genere di lenzuola fine straniera, e altre cose simili» –, e inoltre imponendo una tassa di entrata del 15% sulle importazioni consentite, ridotta al 5% per i prodotti provenienti dall'India e dalla Cina su imbarcazioni portoghesi, così da permettere che l'oro del Minas Gerais continuasse comunque ad arrivare a Lisbona e non ostacolare, al contempo, il commercio con l'Asia<sup>56</sup>.

In realtà, le misure prese dalle autorità municipali e metropolitane per contenere l'inflazione in Brasile non sembrano aver troppo persuaso Antonil, secondo cui anzi si faceva ancora «poco caso», colpevolmente, dei «prezzi straordinariamente alti» che vi correvano, sebbene già «più moderati» rispetto a qualche anno prima (ivi, p. 139). Egli ne dà prova pre-

55. Cfr. la voluminosa documentazione, tra cui la corrispondenza inviata dai governatori locali, rintracciabile in DHBN, n. 39, 1938, pp. 185-6; n. 40, 1938, pp. 269-70; n. 41, 1938, pp. 21-2, 40-1, 147-59, 220-1, 239-41, 266-8; n. 84, 1949, pp. 170-1; DSP, n. 51, 1914, pp. 19-20; n. 52, 1915, pp. 165-6; AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 15, doc. 3101-3106 (cfr. Mansuy, 1968, pp. 570-6).

56. DHBN, n. 93, 1951, pp. 228-9.

sentando un elenco di varie mercanzie messe in vendita nel Minas Gerais, «per comune assenso», nel corso del 1703, assieme al relativo costo, valutato in *oitavas* di oro (TAB. 3.1)<sup>57</sup>; un elenco «fatto sinceramente» da chi nel Minas Gerais aveva soggiornato alcuni anni, probabilmente con incarichi amministrativi, e suddiviso in tre gruppi corrispondenti ai «prezzi delle cose commestibili», a quelli relativi a «vestiario e armi», e ai «prezzi degli schiavi e delle cavalcature» (ivi, pp. 140-2).

L'incremento del relativo valore monetario, a giudizio del gesuita, non solo aveva causato un generale processo inflattivo e una mancanza diffusa di viveri, soprattutto nelle più importanti città costiere, ma stava anche provocando, nello specifico, l'impoverimento delle piantagioni di tabacco e soprattutto di canna da zucchero, sempre più sprovviste della manodopera schiavile necessaria (ivi, p. 143; Canabrava, 1967, pp. 84-9; Hanson, 1981, pp. 215-21). Si trattava di problemi che Antonil conosceva bene e di cui si era già lamentato in una lettera indirizzata al preposito generale Michelangelo Tamburini nel 1706, allorché aveva evidenziato la situazione debitoria in cui versava il collegio di Salvador, a suo dire determinata proprio dall'aumento dei prezzi che la scoperta dei giacimenti auriferi aveva avviato<sup>58</sup>.

La conversione dei prezzi indicati da Antonil, al tasso di 1.200 réis per ogni *oitava*, seguendo il valore corrente a Rio de Janeiro dell'oro in polvere non ancora sottoposto all'imposta relativa alla sua quinta parte (il *quinto do ouro*), permette di constatare che i beni di prima necessità circolavano nel Minas Gerais con un valore maggiorato dalle 15 alle 30 volte rispetto a quanto avveniva a Salvador da Bahia e anche a San Paolo: nella capitale coloniale, un bue era venduto a un prezzo oscillante tra i 4.000 e gli 8.000 réis, mentre nei distretti auriferi ne valeva 120.000; un'aroba di zucchero, che a Salvador aveva un prezzo medio di 1.600 réis, raggiungeva nel Minas Gerais il valore di 38.400 réis<sup>59</sup>.

Anche per quanto riguarda gli schiavi, i prezzi vigenti nei distretti auriferi erano molto più alti che altrove, oscillando tra i 144.000 réis per un giovane «negro» e i 360.000 per un adulto «ben fatto», per poi salire addirittura fino a 600-700.000 réis e oltre per creoli e mulatte. La differen-

57. L'*oitava* era una misura di peso corrispondente a quasi 3,6 grammi.

58. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 104r-105v.

59. AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 14, doc. 2853 (cfr. anche Mansuy, 1968, pp. 585-6). Afonso Taunay (1946, pp. 37-44) dà un valore superiore all'*oitava* di oro in polvere, pari a 1.400 réis e non a 1.200, da cui ovviamente risulterebbero prezzi ancora più alti. Per altre fonti, cfr. Novinsky (1976, pp. 11-3).

TABELLA 3.1

Prezzo di alcune delle mercanzie messe in vendita nel Minas Gerais nel 1703, secondo l'elenco fornito da Antonil

«Cose commestibili»	Prezzo in oro (oitavas/grammi)	«Vestiario e armi»	Prezzo in oro (oitavas/grammi)	«Schiavi e cavalcature»	Prezzo in oro (oitavas/grammi)
1 capo di bestiame	80 / 288	1 casacca di lana ordinaria	12 / 43,2	1 nero «ben fatto, valente e intelligente»	300 / 1.080
1 bue	100 / 360	1 casacca di panno fino	20 / 72	1 nero giovane corpulento	250 / 900
60 pannocchie di mais	30 / 108	1 veste di seta	16 / 57,6	1 nero giovane	120 / 432
13 litri circa di farina di manioca	40 / 144	1 paio di calzoni di panno fino	9 / 32,4	1 creolo «ben specializzato»	500 / 1.800
1 gallina	3-4 / 10,8-14,4	1 paio di calzoni di seta	12 / 43,2	1 mulatto «esperto o specializzato»	500 / 1.800
1 formaggio brasiliano oppure dell'Alentejo (Portogallo), in relazione al peso	3-4 / 10,8-14,4	1 camicia di lino	4 / 14,4	1 «buon trombettiere»	500 / 1.800

I formaggio fiammingo, in relazione al peso	16 / 57,6	I paio di scarpe di cuoio	5 / 18	I mulatta «esperta»	almeno 600 / almeno 2.160
I arroba di zucchero	32 / 115,2	I boccetta per tabacco in pelle di tartaruga	6 / 21,6	I nera «buona cuoca»	350 / 1.260
I bariletto di <i>aguardente</i>	100 / 360	I boccetta per tabacco in argento	10-12 / 36-43,2	I cavallo da soma	100 / 360
I bariletto di vino	200 / 720	I spingarda ordinaria	16 / 57,6	I cavallo da sella	255 / 918
I bariletto di olio	255 / 918	I spingarda in argento	120 / 432		
Tabacco in polvere aromatizzato (14,4 g) oppure non aromatizzato (21,6 g)	1 / 3,6	I pistola ordinaria	10 / 36		
Tabacco «in corda» (110 cm)	3 / 10,8	I pistola in argento	40 / 144		

za con il valore monetario degli schiavi comprati negli stessi anni dall'engenho baiano di Sergipe do Conde – sulla base della ricostruzione fattane da Andrée Mansuy (1968, pp. 272-3; 2007, p. 171) – è netta: tra il 1704 e il 1706, infatti, tale engenho acquistò quindici schiavi al costo medio di circa 90.000 réis, di cui la somma più alta fu versata per due neri «esperti», pagati 120.000 réis ciascuno, e la più bassa per una nera «rude», valutata 64.000 réis. Si trattava dunque di prezzi inferiori di circa tre volte a fronte di quelli correnti nel Minas Gerais, e tuttavia più che raddoppiati rispetto a venticinque anni prima, allorché a Sergipe do Conde l'acquisto di otto neri aveva comportato una spesa media di 43.000 réis e quello di cinque nere di 38.000. È proprio questo l'ulteriore aspetto della vicenda, già messo in luce da Antonil nella prima parte del suo libro e ribadito appunto nella terza, sempre in toni allarmistici (Antonil, 1711, pp. 95, 143): la scoperta dei giacimenti auriferi aveva comportato un aumento del costo della manodopera schiavile che riguardava non soltanto il Minas Gerais, dove certamente i valori erano più alti in termini assoluti, ma anche le altre regioni del Brasile, in particolare quelle dove si concentravano le piantagioni di zucchero e tabacco (Taunay, 1929, p. 123; 1948, pp. 283-99).

Pure da questo punto di vista, le preoccupazioni espresse dal gesuita non erano isolate; in effetti, fin dagli ultimi anni del Seicento, da parte delle autorità di governo non erano mancate riflessioni ponderate sulla situazione delle monoculture brasiliane da esportazione, le quali, oltre a soffrire la concorrenza di quelle prodotte in domini non appartenenti al Portogallo – si pensi allo zucchero delle Antille –, dovevano fronteggiare le conseguenze economiche della corsa all'oro. Già nel 1688, i membri della Camera di Salvador avevano messo in guardia la corte di Lisbona sulle difficoltà in cui versava la produzione di zucchero e tabacco, definite le «due colonne» dell'economia coloniale, il cui eventuale declino avrebbe comportato, a loro avviso, la rovina dell'intero Brasile<sup>60</sup>. Tali grida di allarme si erano poi intensificate nel giro di un decennio, soprattutto dopo le prime scoperte aurifere, allorché era sorta l'esigenza politica di implementare il ritrovamento di nuovi giacimenti senza danneggiare, per questo, gli interessi legati all'agricoltura; in sostanza, dal punto di vista delle istituzioni di governo, si rendeva necessario non solo disciplinare la corsa all'oro per evidenti ragioni di ordine pubblico, ma anche armonizzarne gli obiettivi

60. DAMB, *Cartas do Senado 1684-1692*, n. 3, 1953, p. 65.

con quelli della produzione rurale<sup>61</sup>. Pure sotto questo aspetto, infatti, si giocava la costruzione giurisdizionale del territorio brasiliano, fondata su due “luoghi” che a livello topografico erano ben distinti e a livello economico esprimevano interessi in parte concorrenti: le miniere, da un lato; i campi, dall'altro. Su tutto, in ogni caso, prevaleva la necessità di impedire, o comunque limitare, che l'attrazione esercitata dalle prime stimolasse ad abbandonare i secondi e a privarli della forza lavoro necessaria.

A partire dal 1699, quindi, dalla stessa Camera di Salvador furono pubblicati vari editti proibitivi nei confronti della vendita di schiavi da parte dei produttori di zucchero e dei coltivatori di tabacco e manioca, così come fu vietato ai capitani delle navi di condurli fino al porto di Rio de Janeiro, perché da lì sarebbero poi stati inviati, più speditamente, verso i giacimenti del Minas Gerais<sup>62</sup>. Anche il governatore della capitania locale, Artur de Sá e Meneses, prese in quegli anni provvedimenti simili, comminando due mesi di prigione per i produttori agricoli che tentavano di mandare i loro schiavi alla ricerca dell'oro, oppure di rivenderli ai minatori, «a causa dei gravi inconvenienti» che a suo parere sarebbero scaturiti per il commercio di generi fondamentali come lo zucchero, il tabacco e la manioca, con conseguente «pregiudizio» per le casse reali (Mansuy, 1968, p. 32; 2007, p. 48).

Dal canto suo, nel 1701, il re Pietro II decise di limitare a 200 il numero annuale degli schiavi che, sbarcando a Rio de Janeiro in provenienza dalla Costa da Mina e dall'Angola, avrebbero potuto essere rivenduti nel Minas Gerais e impiegati nelle attività estrattive<sup>63</sup>; tale legge, ribattezzata *lei dos negros*, che rimase in vigore fino al 1709, quando il re Giovanni V abolì il suddetto limite numerico, fu difesa come «giustissima» dal governatore-generale Rodrigo da Costa, che la riteneva in grado di tutelare le monoculture coloniali – definite anche da lui, come dai membri del Consiglio ultramarino, «le maggiori e migliori miniere» su cui il Portogallo poteva contare, cioè negli stessi termini usati da Antonil (1711, p. 95; Cruz, 2015, pp. 104-5) – senza compromettere, al contempo, gli interessi fiscali legati all'estrazione aurifera<sup>64</sup>.

61. DAMB, *Cartas do Senado 1693-1698*, n. 4, 1959, pp. 10-2, 77-8.

62. DHBN, n. 84, 1949, pp. 205-6; n. 87, 1950, pp. 34-5.

63. DSP, n. 51, 1914, pp. 12-4, 51-2, 71-3, 122-4, 133; n. 52, 1915, pp. 34-5; DHBN, n. 93, 1951, pp. 157-8.

64. DSP, n. 52, 1915, pp. 147-9; DHBN, n. 11, 1929, pp. 308-9, 321, 336-8; n. 34, 1936, pp. 202-3, 249; AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 13, doc. 2626, 2688.

Proprio Rodrigo da Costa, rivolgendosi al re, non mancò di segnalare la condizione di fragilità in cui si trovava il Brasile, invocando la «divina onnipotenza» a sua difesa «da una qualche invasione del nemico», facilitata dal progressivo abbandono delle attività rurali<sup>65</sup>. Tutto ciò, a suo parere, si legava all'«incredibile penuria di schiavi» e al loro «smisurato prezzo», in quanto i relativi proprietari, spinti dalla «sete insaziabile della loro cupidità», preferivano rivenderli «di giorno in giorno» ai minatori e ai cercatori d'oro piuttosto che ai produttori agricoli, anche perché quelli potevano pagarli «due o tre volte di più» rispetto a questi; in tale contesto, diventando inattuabile l'accumulo dei capitali necessari per il mantenimento delle piantagioni e dei pascoli che le alimentavano, i signori rurali – dai proprietari degli *engenhos* ai coltivatori di tabacco e manioca – erano a loro volta indotti ad abbandonare i campi e a cedere i propri schiavi nel Minas Gerais, ricavandone «il lucro più esorbitante possibile» (Mansuy, 1968, pp. 32-3; 2007, pp. 48-9). Facendo ciò, dal punto di vista individuale e sul breve periodo, potevano certamente arricchirsi o comunque avvantaggiarsi; ma alla lunga questa situazione avrebbe comportato – concludeva Rodrigo da Costa – «la rovina infallibile del Brasile» e «quella del Tesoro reale» (*ibid.*).

Si tratta, in generale, di opinioni molto simili, per forma e sostanza, a quelle espresse da Antonil nel suo libro, e per certi aspetti condizionate dalle vicende storiche della Monarchia spagnola e dall'ampio dibattito che in essa si era sviluppato, fin dalla seconda metà del Cinquecento, sulle conseguenze deleterie di un'economia basata sull'afflusso di metalli preziosi e non sulle attività produttive più tradizionali (López Cordón, 2007, pp. 258-69). La concentrazione nel Minas Gerais dei «migliori generi» in commercio, il conseguente incremento del prezzo di qualsiasi mercanzia nelle varie capitanie, la «mancanza di negri» per la coltivazione delle piantagioni di zucchero e tabacco – «le vere miniere del Brasile e del Portogallo» (Antonil, 1711, p. 180) –, e l'indebitamento dei relativi proprietari rappresentavano, assieme ai gravi problemi di ordine pubblico e alle violenze impuniti, gli effetti peggiori che il gesuita attribuiva, non senza condannarli dal punto di vista morale, alla scoperta dei giacimenti auriferi e alla bramata sete di ricchezza che ne era derivata. Vi era tuttavia un'aggravante ulteriore, anch'essa esecrabile per un mercantilista come Antonil: il fatto che «la maggior parte dell'oro» estratto nel Minas Gerais passava

65. DHBN, n. 11, 1929, p. 358.

«in polvere e in monete ai regni stranieri», mentre solo una minima parte restava in Brasile e in Portogallo, facendolo peraltro, molto spesso, sotto forma di «collanine, orecchini e altri gioielli», con cui «le mulatte di mala vita e le negre, molto più che le signore», solevano agghindarsi (ivi, p. 181).

Se a tutto ciò si fosse voluto trovare una spiegazione ultima, essa avrebbe dovuto essere individuata nella sfera religiosa; a giudizio di Antonil, in definitiva, il ritrovamento di «tanto oro» nel Minas Gerais era avvenuto per volontà divina, che in questo modo aveva inteso «castigare» il Brasile, così come «in quello stesso tempo, tanto abbondante di guerre» – il riferimento implicito è al conflitto relativo alla successione sul trono spagnolo –, stava facendo «col ferro» nei confronti dei popoli europei (*ibid.*). Si tratta di una visione provvidenzialistica del corso degli eventi, soprattutto di quelli più recenti, da cui coloni e governo lusitano avrebbero dovuto trarre, nell'ottica del gesuita, una lezione fondamentale: quella che in prospettiva avrebbe dovuto indurli a non sacrificare mai le esigenze delle attività rurali di fronte al lucente miraggio dell'oro. Di nuovo, sullo sfondo, resta la priorità attribuita al modello sociopolitico della economica, a sua volta legato indissolubilmente all'agricoltura, rispetto a qualsiasi tentativo di speculazione crematistica indotta dalla circolazione dei metalli preziosi.

### 3.3

#### Il quinto dell'oro e le strade dell'oro: Antonil giurista e geografo

Pur criticando e anche condannando le ripercussioni morali, sociali ed economiche che la scoperta dei giacimenti auriferi aveva avuto in generale sul Brasile, Antonil non manca di offrire – come già fatto per le attività legate alla produzione di tabacco e soprattutto di zucchero – preziose indicazioni tecniche sul «modo di estrarre l'oro» nel Minas Gerais e sul rendimento dei suoi numerosi filoni alluvionali, aggiungendo due capitoli ulteriori sui metodi per riconoscere l'esistenza delle miniere d'argento e sulle caratteristiche delle stesse (Antonil, 1711, pp. 134-6, 143-5, 168-79); così come non manca, in modo ancor più preciso, sia di esaminare, per mezzo di un'approfondita analisi giuridica, la tanto discussa imposta del *quinto do ouro* – ossia l'«obbligazione di pagare» al sovrano portoghese «la quinta parte dell'oro» estratto in Brasile (ivi, pp. 146-59) –, sia di ricostruire pun-

tualmente, tappa per tappa, i percorsi allora esistenti per raggiungere il Minas Gerais in provenienza da San Paolo, Rio de Janeiro e Salvador da Bahia (ivi, pp. 159-73; Taunay, 1948, pp. 163-6, 259-68, 329-31, 409-11; Canabrava, 1967, pp. 91-7; Schwartz, 2009, pp. 298-303).

Le informazioni sui giacimenti auriferi e sui metodi più adatti per sfruttarli sono riportate da Antonil all'interno di un capitolo che, per sua stessa ammissione, rappresenta la trascrizione esatta di una relazione fornitagli da un informatore di cui non viene svelato il nome, il quale aveva partecipato, tra il 1701 e il 1702, alla terza visita effettuata da Artur de Sá e Meneses all'interno del Minas Gerais<sup>66</sup>. Vi si offrono suggerimenti pratici per poter intuire e localizzare, tramite alcuni indizi specifici, la presenza del prezioso metallo nelle zone sottoposte a esplorazione: per esempio, l'accumulo di ciottoli e pietruzze, e non di sabbia, lungo gli argini dei corsi idrici, l'eventuale scintillio emanato dall'acqua, «segnale infallibile» del buon esito della ricerca, e ancora il colore del terreno potenzialmente ricco d'oro, «di ordinario» rosso o comunque rossastro (Antonil, 1711, pp. 168-9). Vi si propongono, inoltre, alcuni accorgimenti tecnici e dettagli informativi, come quelli relativi alla profondità degli scavi, al loro posizionamento, all'eventuale deviazione dei corsi d'acqua, alla consistenza dei filoni, all'estrazione del metallo, spesso nascosto in «un'argilla gialla o quasi bianca, molto soffice», al suo lavaggio e all'uso della batea (ivi, pp. 169-72).

Per l'anonimo informatore del gesuita, tuttavia, regole certe non c'erano, e nemmeno regole senza eccezioni: a suo giudizio, in effetti, stabilire un metodo esatto per la scoperta dei filoni auriferi e per le tecniche estrattive non era possibile, come dimostrato dal fatto che le maggiori quantità di oro «molte volte» non toccavano a chi più scavasse, ma semplicemente a chi avesse «più fortuna» (ivi, p. 173). È una considerazione che Antonil condivide e ripropone altrove nel libro, evidenziando lui stesso che valutare a priori la resa di un giacimento era operazione complicata, in quanto «l'estrarre o il non estrarre oro» costituiva una sorta di «gioco di buona o cattiva sorte», dove i «successi» erano a tal punto «vari e differenti» che alcuni minatori potevano ottenere «molto oro da poche braccia» di terreno e altri «poco da molte» (ivi, p. 139).

66. Secondo Mansuy (1968, pp. 24, 388-9, 444; 2007, pp. 40, 240, 273-4), l'identità di tale informatore coincideva con quella del «*licenciado* Barba, capo-minatore che fu delle serre di Potosí», mentre per Boxer (1962, p. 382), ripreso da Canabrava (1967, p. 81), si trattava del già citato José Rebelo Perdigão, segretario di Artur de Sá e Meneses.

Un distretto aurifero particolare e molto redditizio, a detta del suo informatore, era quello del Rio das Velhas, dalle cui acque erano state estratte oltre cinquanta oitavas di oro per ogni immersione di batea, cioè almeno 180 grammi; una quantità notevole, considerando sia che normalmente si ricavavano poco più di otto oitavas, sia che tra i bandeirantes paulistas era comune l'opinione secondo cui poteva già essere considerato «di buon rendimento» un corso d'acqua in grado di offrire due oitavas per batea, ossia qualcosa in più di sette grammi (ivi, pp. 134, 172). L'oro del Rio das Velhas, a detta di Antonil, era «finissimo» e arrivava a 22 carati, così come quello che si estraeva dal *ribeirão* (sic per "grande ruscello") di Nossa Senhora do Carmo, entrambi superati soltanto dai giacimenti di Vila Rica, il cui «oro nero» da quasi 23 carati era «il più fino» (ivi, pp. 131-6). In ogni caso, un rapporto redatto nel 1705 a Lisbona su ordine del Consiglio ultramarino ribadiva le difficoltà insite nel tentativo di determinare «la bontà dell'oro» dei vari giacimenti, come peraltro sperimentato dalla zecca (Casa da moeda) di Rio de Janeiro, anche in considerazione della «grande differenza» tra quello nativo, estratto «da una miniera» allo stato elementare, e quello alluvionale, che in Brasile fu di gran lunga prevalente almeno fino al secondo decennio del Settecento, ottenuto «per lavaggio da fiumi e ruscelli»<sup>67</sup>.

Anche i due capitoli in cui Antonil parla dell'argento, usando un vocabolario pieno di ispanismi che ne tradisce la derivazione da preesistenti testi in castigliano, sono ricchi di informazioni preziose, almeno per coloro che all'epoca continuavano a interessarsi a questo metallo, la cui ricerca, dopo la scoperta dell'oro, era in generale stata tralasciata o comunque trascurata (Mansuy, 1968, p. 24; 2007, pp. 40, 277). Se ne evince che la maggior parte dei relativi giacimenti si trovava in altura, all'interno di «terre rosse e bianche, prive di alberi e con poca erba», contenenti pietre dalle diverse forme e dai colori più disparati, identificate per mezzo di vari nomi presi in prestito dalla lingua spagnola: *metal cobrizo*, verdastro, molto pesante e «salato al gusto»; *metal polvorilha*, giallastro; *metal negrilho*, definito «il migliore»; *metal rocicler*, nero e opaco, «di molta ricchezza e facile da sfruttare»; *metal paco*, grigiastro, insapore e pieno di piombo; e, infine, *metal plomo ronco*, duro, pesante e anch'esso piombato. Quelli che si trovavano in maggior abbondanza nei distretti del Minas Gerais, a detta

67. AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 15, doc. 3117.

di Antonil o comunque di chi lo aveva informato, erano il *paco* e il *negrilho* (Antonil, 1711, pp. 173-5).

Il metodo per vedere se le pietre contenessero argento era piuttosto rudimentale: innanzitutto, venivano fatte scaldare in un fuoco acceso per l'occasione e poi raffreddate nell'acqua, ciò che favoriva l'apparizione del loro colore effettivo e quindi permetteva una prima valutazione, benché superficiale, di quanto argento fosse nascosto al loro interno; in seconda battuta, venivano mescolate con piombo liquefatto oppure amalgamate con sale, acqua e mercurio, a seconda che fossero nere e pesanti oppure avessero molte venature bianche (ivi, pp. 176-8). Anche in questo caso, tuttavia, si ammette che l'identificazione dei metalli e la loro valutazione qualitativa non costituivano operazioni semplici, richiedendo piuttosto grande perizia e un colpo d'occhio affinato dall'esperienza, così da poter distinguere le pietre che davvero contenevano argento da tutte quelle che, pur avendo caratteristiche simili, non lo contenevano (ivi, p. 179).

Ad ogni modo, le fortune accumulate nel tempo da chi riusciva a mettere le mani sui giacimenti minerari, e in particolare sui siti auriferi, furono abbondanti, così come quelle ottenute da coloro che, inserendosi nel commercio di generi alimentari, schiavi oppure bestiame, o ancora dedicandosi alla coltivazione di specifici prodotti agricoli quali il mais e la manioca, seppero trarre «grande lucro» dalla particolare congiuntura inflazionistica di quegli anni (ivi, pp. 143-5); per tutti costoro, secondo una delle tante metafore usate da Antonil, il Minas Gerais costituì una «fruttuosissima landa» in grado di diffondere vantaggi, opportunità e benefici, così «come costuma dare la pioggia fina ai campi», che «senza strepito li rende molto fertili» (*ibid.*).

Un individuo che, a suo parere, riuscì a mettere da parte un «grande capitale» fu il già citato Artur de Sá e Meneses, che in qualità di governatore della capitania di Rio de Janeiro si recò in visita ai distretti del Minas Gerais in tre occasioni diverse, tra il 1697 e il 1702, accompagnato da un seguito notevole – la prima volta, «più di settanta persone»<sup>68</sup> –, all'interno di viaggi compiuti al fine di tutelare la sovranità portoghese sui territori in cui sorgevano i giacimenti; in tali occasioni, egli non si limitò a ripartire i lotti auriferi tra i vari scopritori e concessionari, a ristabilire l'ordine pubblico, messo

68. ACC, *cód. 1087*, c. 481<sup>rv</sup> (cfr. Mansuy, 1968, pp. 548-9, 573-6); DHBN, n. 93, 1951, p. III; DSP, n. 51, 1914, pp. 37-44, 50-6; AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 11, doc. 2128.

in pericolo dagli scontri tra bandeirantes rivali, e a svolgere, più in generale, un'attività istituzionale in grado di esprimere concretamente il dominio giurisdizionale irradiato da Lisbona, ma ebbe anche modo di dedicarsi all'estrazione mineraria per suo conto proprio e di ricavarne una notevole fortuna, valutata in circa mezza tonnellata d'oro (Taunay, 1948, pp. 250-1).

Situazioni simili riguardarono molti altri individui, alcuni dei quali elencati dallo stesso Antonil (*ibid.*): il *guarda-mór* Garcia Rodrigues Pais, che nel 1674 aveva partecipato con suo padre, Fernão Dias Pais, a un'ambiziosa e sfortunata spedizione nel distretto del Cataguás, alla ricerca di smeraldi e argento, poi ripresa senza successo un decennio dopo, e nel 1698 era stato incaricato da Artur de Sá e Meneses di procedere all'apertura di una nuova strada tra Rio de Janeiro e il Minas Gerais, in cambio della gestione in esclusiva, per due anni, dei relativi traffici; suo cognato Manuel de Borba Gato, che era intervenuto nella stessa spedizione del 1674, dove peraltro era stato coinvolto nell'omicidio di uno dei partecipanti, e aveva poi scoperto per primo l'oro del Rio das Velhas, dei cui giacimenti fu anche nominato soprintendente, distinguendosi inoltre nella guerra tra paulistas e emboabas come fautore dei primi; il sergente Domingos Rodrigues da Fonseca Leme, anch'egli cognato di Garcia Rodrigues Pais, con cui collaborò ai lavori di costruzione della suddetta nuova strada verso il Minas Gerais, dove in precedenza aveva scoperto due importanti giacimenti auriferi; il portoghese Manuel Nunes Viana, maestro di campo e «reggente» dell'area bagnata dal fiume São Francisco, oltre che feroce cacciatore di indigeni, contrabbandiere di bestiame ed esploratore di miniere nel distretto del Caeté, il quale divenne una delle maggiori figure di riferimento degli emboabas; il capitano Baltasar de Godoy Moreira, nominato nel 1702 come «procuratore» del distretto del Rio das Velhas, dove negli anni riuscì ad accumulare «venti arrobas di oro» (circa 300 kg) grazie allo sfruttamento di piantagioni e miniere; il capitano João Lopes de Lima, che col fratello Manuel aveva scoperto il «famoso» ribeirão di Nossa Senhora do Carmo, da cui aveva estratto una quantità d'oro pari a «cinque arrobas», cioè circa 75 chili; il capitano Rafael de Carvalho, che prima del 1701 era stato «procuratore» del distretto del Cataguás, e il capitano João de Góis de Araújo, che aveva guidato una spedizione fino ai confini della capitania dello Espírito Santo, anch'essi in grado di accumulare «cinque arrobas» d'oro; il capitano Amador Bueno da Veiga, uno dei principali capi del gruppo dei paulistas, descritto in qualche documento come «insolente, ti-

rannico» e «facinoroso omicida», che in quegli anni aveva messo da parte «otto arrobas» d'oro (quasi 120 kg); Bento Rodrigues, proprietario di piantagioni e fondatore dell'insediamento di Guaipacaré, sulla riva destra del Paraíba do Sul (attuale Lorena, a circa 200 chilometri da San Paolo), oltre che scopritore, nei pressi di Vila Rica, di un giacimento eccezionale, in grado di dare «cinque arrobas d'oro» in «poco più di cinque braccia» di terreno; infine, il già citato Tomás Ferreira de Sousa, ricco e potente proprietario di terre, animali e schiavi, nonché tesoriere del distretto del Rio das Velhas, in possesso di «più di quaranta arrobas di oro» (oltre mezza tonnellata), il quale fu ucciso – come detto in precedenza – da un suo debitore a colpi di arma da fuoco (Mansuy, 1968, pp. 354-9, 388-93, 548-50; 2007, pp. 219-22, 240-2; Andrade, 2008, pp. 57-116, 155-234).

Se l'oro ricavato dai distretti del Minas Gerais era moltissimo, «estrendosi ogni anno più di cento arrobas» (circa una tonnellata e mezza), secondo le informazioni fornite da Antonil – di per sé plausibili<sup>69</sup> –, ancora di più era quello accumulato «nascostamente» da parte di coloro che non notificavano la scoperta di nuovi giacimenti alle autorità preposte, e quindi non permettevano di sottoporli a ripartizione (Antonil, 1711, pp. 135, 144). In casi simili, l'articolo 12 del Reggimento del 1702 prevedeva la confisca dei siti non dichiarati e l'attribuzione al denunciante dei lotti riservati agli scopritori inadempienti, ma la frequenza degli illeciti indusse António de Albuquerque Coelho de Carvalho, dal 1710 primo governatore della nuova capitania di San Paolo e Minas, a inasprire le pene fino a due anni di carcere, oltre a una multa calcolata in base alla quantità di oro ricavabile dal giacimento non notificato, disponendo tuttavia una concessione aggiuntiva, rispetto a quelle già stabilite per legge, per premiare coloro che invece sottostavano all'obbligo di comunicare quanto scoperto (ivi, p. 133).

Di per sé, il prezzo dell'oro poteva variare, dipendendo non soltanto dal relativo numero di carati, ma anche – come precisa Antonil (ivi, p. 143) – «dai luoghi dove si vendeva»: meno caro nel Minas Gerais, più costoso a San Paolo e Santos, ancora più caro a Rio de Janeiro e Salvador da Bahia. Inoltre, l'oro *quintado*, ossia sottoposto all'imposta reale del quinto, valeva di più rispetto a quello ancora in polvere, che usciva dal processo di fusione «con parecchie perdite» e impuro, in quanto frammisto a piccoli pezzetti di piombo, rame e ferro (*ibid.*). Secondo i dati offerti dal gesuita,

69. AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 12, doc. 2404; caixa 15, doc. 3100; DHBN, n. 93, 1951, p. 229.

un'oitava di oro a Salvador costava 1.400 réis se in polvere e 1.600 se già sottoposta al quinto, mentre a Rio de Janeiro valeva rispettivamente 1.200-1.300 réis e 1.500; un'arroba di oro in polvere, quindi, superava nettamente i 5 milioni di réis, mentre poteva arrivare fino a 6 milioni e mezzo a seguito dell'applicazione del diritto del quinto.

Sulla base di tali cifre, secondo Antonil, considerando che dal Minas Gerais si estraevano «ogni anno più di cento arrobas d'oro», per un valore totale di oltre 614 milioni di réis, la Monarchia portoghese poteva ricavare, grazie all'imposta del quinto, quasi 123 milioni (ivi, p. 144). Si tratta tuttavia di dati calcolati per difetto, anche perché il gesuita si dice «certo» del fatto che «ogni anno» dal Minas Gerais si prelevassero «più di trecento arrobas» di oro, ciò che suggerisce una netta prevalenza di quello non *quintado*, messo in giro clandestinamente (*ibid.*). In effetti, è stato stimato che nei primi tredici anni di estrazione aurifera l'ammontare del quinto non superò le 14 arrobas di oro, quando in realtà avrebbe dovuto raggiungere almeno le 260 (Pereira, 2009, p. 3). Considerando soltanto i dati ufficiali, Stuart Schwartz ha calcolato che la quantità di oro offerta dal Brasile, in valori medi, sia andata incontro a un rapido incremento, passando dalle 2,7 tonnellate del primo decennio del Settecento alle 7,3 del terzo, per arrivare alle 13,2 alla metà del secolo; ossia, da circa 185 arrobas annuali a oltre 900, tralasciando appunto tutto l'oro – la maggior parte – che non veniva dichiarato (Schwartz, 1998, p. 88).

Di fronte ai sempre più numerosi casi di evasione della suddetta imposta del quinto, di distrazione dell'oro in polvere e di falsificazione della marchiatura di monete e lingotti per mezzo di punzoni illegali – «inganno ancor più detestabile», agli occhi di Antonil (1711, p. 136) –, fu deciso un aumento dei controlli sulle imbarcazioni giunte a Salvador in provenienza da Rio de Janeiro e dagli altri porti del litorale meridionale, come stabilito anche da un ordine inviato in Brasile dal re Pietro II nel 1704; già due anni dopo, tuttavia, un avviso esaminato dal Consiglio ultramarino tornò a evidenziare la quantità di denaro, calcolata in «milioni» di réis, che la corte portoghese continuava a perdere per il mancato pagamento del quinto e per le spedizioni clandestine dei metalli preziosi dai porti del Brasile, di cui si rendevano protagonisti, «liberamente», anche «gli stranieri»<sup>70</sup>. La falsificazione dei punzoni era un'attività assai diffusa, soprattutto nella capitania

70. AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 12, doc. 2216-2218, 2404; caixa 15, doc. 3110, 3111; DHBN, n. 34, 1936, pp. 250-9.

di Rio de Janeiro, e poteva interessare perfino i religiosi, come testimonia uno degli episodi più eclatanti al riguardo, che a fine Seicento aveva coinvolto un monaco benedettino del convento di Sorocaba, tal padre Ruperto o Roberto, il quale era addirittura arrivato a coniare monete d'oro e d'argento con una macchina di sua invenzione e a farle circolare a San Paolo<sup>71</sup>.

Tra i minatori e i mercanti era evidente l'ostilità nei confronti dell'imposta del quinto e dell'obbligo di portare l'oro in polvere alla Casa da moeda o alla Casa dos quintos, così da farlo ridurre «o in lingotti o in moneta, secondo la forma abituale»<sup>72</sup>. A tal proposito, Antonil elenca, senza ulteriori precisazioni, quattro case atte a *quintar* (*casas de fundição*), dove l'oro veniva purificato, pesato, fuso, marchiato e appunto sottoposto al diritto sovrano del 20% rispetto al suo valore; tali istituzioni si trovavano a Taubaté, San Paolo, Paraty e Rio de Janeiro, e in ognuna di esse lavoravano «un provveditore, uno scrivano e un fonditore», incaricati di apporre su lingotti e monete «il punzone reale, contrassegno del quinto pagato al re» (ivi, p. 137).

In realtà, il funzionamento di queste case non era privo di problemi di natura organizzativa e logistica, che a loro volta favorivano l'evasione dell'imposta e il contrabbando, impedendo o comunque rallentando il sistema dei controlli. Lo evidenziarono nel 1703 le autorità municipali di Paraty, rifiutandosi di far trasportare a Taubaté la nuova macchina per la marchiatura dei lingotti arrivata due anni prima dal Portogallo, nonostante i ripetuti ordini che giungevano in merito da Lisbona e Rio de Janeiro, in quanto si trattava di un'operazione complicata «per l'asprezza delle serre e del cammino attraverso cui essa doveva andare»<sup>73</sup>; l'affare venne risolto solo nel 1704, allorché il Consiglio ultramarino, ottenuto l'assenso dal sovrano, decise la creazione di due nuove case dove *quintar*, una proprio a Paraty, al posto di quelle di Taubaté e Guaratinguetá – quest'ultima non citata da Antonil, forse perché non troppo importante –, e l'altra a Santos, in sostituzione di quella attiva a San Paolo<sup>74</sup>.

Secondo Antonil, le due città in cui sarebbe stato meglio stabilire una Casa da moeda erano Salvador e Rio de Janeiro, anche perché in esse si concentrava maggiormente la circolazione monetaria; ciò avrebbe potu-

71. AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 12, doc. 2386, 2387.

72. Ivi, caixa 15, doc. 3122.

73. Ivi, caixa 14, doc. 2724-2729 (cfr. anche Mansuy, 1968, pp. 581-2); DSP, n. 51, 1914, pp. 21, 65-7, 146, 257-8.

74. DHBN, n. 93, 1951, p. 164.

to garantire, a suo giudizio, un «lucro molto più grande» alla Monarchia portoghese, in particolare se tali istituzioni fossero state «ben fornite degli apparecchi necessari» e del «denaro pronto per comprare l'oro» portato- vi dai minatori, i quali in genere preferivano venderlo «senza attesa» (ivi, p. 138). In realtà, allorché il gesuita scrisse la terza parte di *Cultura e opulencia do Brasil*, la Casa da moeda di Rio de Janeiro era già in funzione, mentre quella di Salvador era stata dismessa. Quest'ultima era stata fondata nel 1694 tanto per la coniazione dell'antica moneta d'argento “nazionale”, avente corso sia nel territorio metropolitano sia nelle colonie, che all'epoca aveva perduto circa il 20% del suo valore, quanto per la coniazione, al suo posto, di una nuova moneta valida solo in Brasile, “provinciale”, il cui valore nominale avrebbe ecceduto del 30% quello reale<sup>75</sup>. Tuttavia, tra il 1697 e il 1703, coloro che risiedevano lontano da Salvador, non volendo correre rischi «nel mare coi pirati e nella terra con la distanza dei cammini e col passaggio dei fiumi enormi», riuscirono a ottenere l'apertura di una Casa da moeda anche a Recife e, appunto, a Rio de Janeiro, adibita alla coniazione di moneta “nazionale”, sia d'argento sia d'oro, «comune per il Regno e tutte le sue conquiste»<sup>76</sup>.

Antonil dunque si augurava che, accanto alla Casa da moeda di Rio de Janeiro, fosse riaperta anche quella di Salvador – come in effetti avvenne nel 1714, tre anni dopo la pubblicazione di *Cultura e opulencia do Brasil* –, condividendo il parere espresso a tal proposito dal Consiglio ultramarino, secondo cui ciò sarebbe stato «utile» a livello politico e di «grande convenienza» sotto l'aspetto economico<sup>77</sup>. Alla Casa da moeda di Rio de Janeiro veniva usato sia l'oro proveniente dal quinto prelevato al momento della fabbricazione di lingotti e monete, sia l'oro in polvere acquistato al prezzo di 1.200 réis per ogni oitava, come stabilito dal re Pietro II nel 1703 per incentivare i minatori a non evadere gli obblighi fiscali e a sottostare ai diritti sovrani<sup>78</sup>; questo permetteva alla corte di Lisbona, nonostante le frodi e il contrabbando, di ottenere un «grande lucro», dal gesuita valuta-

75. DHBN, n. 11, 1929, pp. 208-19.

76. Ivi, pp. 221-30, 240-1.

77. Ivi, pp. 247-52, 269-70; n. 93, 1951, pp. 98-9, 112-3, 232; DSP, n. 51, 1914, pp. 65-6, 196-7; AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 11, doc. 2080, 2169; caixa 12, doc. 2356; caixa 15, doc. 3100, 3121, 3122. Cfr. anche Mansuy (1968, pp. 549-50).

78. AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 15, doc. 3091 (*Instrução da forma com que se há de proseder na compra do ouro em poó e quintos desta Casa da moeda*). Cfr. anche Mansuy (1968, pp. 560-9).

to – si è detto in precedenza – in oltre 120 milioni di réis all'anno, in forza della coniazione biennale di 3 milioni «di moneta nazionale e provinciale di oro» (ivi, p. 136).

Certamente, se tutti (o quasi) avessero pagato il quinto, le entrate garantite alle finanze portoghesi sarebbero state ancora più consistenti; e pagare il quinto, per Antonil, era «giusto», come egli cerca di dimostrare nel nono capitolo della terza parte di *Cultura e opulencia do Brasil*, il più lungo e articolato di tutto il libro. Si tratta di pagine fondamentali, dove il gesuita dà di nuovo prova di tutta la sua vasta cultura giuridica, oltre che teologica, dovuta certamente ai suoi studi accademici in diritto civile, per mezzo della quale si propone di difendere la legittimità di tale imposta e spiegarne la necessità politica (ivi, pp. 146-59; Machado Cabral, 2017, pp. 15-24).

Considerando i rapporti che Antonil poté intrattenere con le principali autorità locali, o comunque con parte di esse, grazie anche agli incarichi di primo piano da lui svolti all'interno della Provincia gesuitica brasiliana, a partire dalla direzione del collegio di Salvador, André Mansuy ha ipotizzato che la sua netta presa di posizione a favore del *quinto do ouro* possa essere stata suggerita o stimolata, in qualche modo, da individui che allora facevano parte delle istituzioni di governo, alla continua ricerca di argomenti giuridici in grado di comprovare i diritti fiscali della Monarchia portoghese. D'altra parte, come già segnalato, se Antonil dimostra di conoscere e poter maneggiare dati sensibili come quelli relativi alle entrate regie dovute all'estrazione aurifera e all'attività della Casa da moeda di Rio de Janeiro è perché tali informazioni, presumibilmente, gli furono passate da chi vi aveva accesso in sede amministrativa (Mansuy, 1968, p. 408; 2007, p. 243).

A questo proposito, Mansuy fa riferimento a un documento non datato – una sorta di brogliaccio – che all'epoca dovette circolare tra le autorità coloniali, a suo giudizio attribuibile al governatore-generale João de Lencastre; in esso, infatti, dopo aver esaminato alcune misure che avrebbero potuto migliorare i meccanismi di riscossione del quinto, si evidenziava la necessità di ottenere «dai teologi della corte» un parere a giustificazione di tale imposta e di farlo pubblicare in Brasile, così da contrastare le opinioni di quei «secolari» che, sulla scorta della «dottrina di alcuni sacerdoti», sostenevano di non essere «in coscienza» obbligati a pagarla<sup>79</sup>. Quella di Mansuy è dunque una supposizione plausibile – benché non suffragata da

79. Tale documento, che manca di firma oltre che di data, ed è pieno di cancellature e correzioni, si trova in ACC, *cód. 1087*, cc. 458r-459r.

ulteriori elementi, né tantomeno da documenti in cui si dia prova che Antonil abbia comunicato ad altri la redazione di *Cultura e opulencia do Brasil* –, con la quale si potrebbero spiegare e contestualizzare, almeno in parte, le ragioni di questo lungo e denso capitolo, pieno di riferimenti eruditi e talora oscuri.

La legittimità dell'imposta sulla «quinta parte dell'oro» costituisce un argomento che, secondo il gesuita, può essere affrontato da due prospettive, «o per ciò che concerne il foro esterno, in forza delle leggi e ordinazioni del Regno, o per ciò che concerne il foro interno, considerando l'obbligazione in coscienza» (Antonil, 1711, p. 146; Taunay, 1948, pp. 259-63; Canabrava, 1967, pp. 99-102; Albuquerque Madeira, 1993, pp. 67-9). Quanto alla prima prospettiva, viene fatto riferimento, innanzitutto, all'Ordinamento del Portogallo, ossia alle *Ordenações filipinas* del 1603, la fondamentale compilazione giuridica voluta dal sovrano Filippo I, nel cui secondo libro, al titolo XXVI, si afferma che «tra i diritti reali» dovevano essere compresi anche «i filoni e le miniere d'oro e d'argento, e qualunque altro metallo», da considerare alla stregua «di frutti della terra»; beni che, come stabilito dal successivo titolo XXVIII, spettavano al monarca «come suo patrimonio e parte del suo supremo dominio», e quindi non potevano essere alienati né sottoposti ad alcuna rivendicazione altrui di possesso «immemorabile», ma solo suddivisi tra chi ne avesse diritto in base al Reggimento del 1702, a meno che «espressamente» non si fosse deciso in contrario (Antonil, 1711, p. 146).

I concessionari, appunto, erano tenuti a corrispondere al sovrano, legittimo e unico titolare delle miniere in questione, una porzione della quantità di metalli ottenuta dalle stesse. Era un obbligo specificamente previsto dal titolo XXXIV del suddetto libro delle *Ordenações*, basato sul principio secondo cui «tutti i metalli che fossero stati estratti, una volta fusi e depurati», e poi marcati con punzone ufficiale, dovessero essere sottoposti a un'imposta pari al valore della loro «quinta parte», calcolata «al netto di tutte le spese», come peraltro già stabilito da un ordine monarchico del 1504; imposta che, a detta di Antonil, non era particolarmente gravosa perché teneva conto dei costi già necessari per l'estrazione, e che anzi, vista la sua equità, serviva al re portoghese per «stimolare i suoi vassalli alla scoperta delle dette miniere e a partecipare al relativo lucro», permettendo loro di usufruire di risorse di sua spettanza, oltre che per rientrare, almeno in parte, delle spese effettuate per lo sfruttamento di quei giacimenti che

egli si riservava in esclusiva. Nessun metallo, quindi, poteva essere messo in circolazione e venduto senza essere stato prima marcato e *quintado*, sotto pena della perdita dei beni personali per chi trasgredisse e del confino per dieci anni in Brasile (ivi, pp. 147, 152-3).

In seconda battuta, per suffragare tutti questi principi, Antonil riporta i pareri di diversi giuristi, «tanto portoghesi quanto di altre nazioni», i quali affermavano «concordemente», a suo dire, che i giacimenti minerari erano inalienabili in ragione delle spese effettuate dal monarca «a vantaggio della Repubblica», ossia del bene comune. Oltre a due dei principali compilatori delle *Ordenações filipinas*, Pedro Barbosa e Jorge de Cabedo, egli riporta, nell'ordine, una serie di riferimenti puntuali a Manuel Álvares Pegas, Luca da Penne, Pierre Rebuffe e soprattutto Juan de Solórzano, la cui opera principale, *Disputationem de Indiarum iure*, viene citata a più riprese, specie in relazione al secondo tomo (*ibid.*); a costoro aggiunge i maggiori lavori di alcuni teologi gesuiti della Scolastica spagnola, ossia il *De iustitia et iure* di Luis de Molina, gli *Opuscula moralia* di Gabriel Vázquez e il trattato *Disputationum de iustitia et iure* di Juan de Lugo, soprattutto per giustificare i diritti di proprietà del sovrano sulle miniere, «anche quando esse fossero scoperte in terre di particolari», sulle quali il potere monarchico poteva appunto esercitare la propria titolarità «per modo di tributo, e tributo molto ben determinato» (ivi, pp. 148-9).

Per Antonil, dunque, non vi erano dubbi: sia considerando i giacimenti come «parte del patrimonio reale», sia considerandone lo sfruttamento come una sorta di imposta ordinata «per il bene della Repubblica», il quinto dell'oro era legittimo «ex natura rei», alla stregua di una «rendita» applicata «sopra qualunque altra parte» dei beni del monarca, anche di natura feudale (ivi, p. 150; Pereira, 2009, pp. 5-8). Di fronte a questa evidenza, agli occhi del gesuita, soltanto un «temerario» avrebbe potuto considerare, dal punto di vista giuridico, le miniere e le altre ricchezze naturali del Brasile in maniera diversa rispetto a quelle del Portogallo, sulla base della pretestuosa opinione per cui «il diritto del dominio e del possesso» esercitato dalla corte di Lisbona nei confronti di quest'ultimo sarebbe stato «più certo»; chi avesse avanzato tali distinzioni avrebbe meritato le stesse obiezioni sollevate «da tanti e tanto insigni dottori» – il gesuita e missionario spagnolo Diego de Avendaño, il vescovo Giuseppe Mascardi, titolare della diocesi di Piacenza e poi vicario generale ad Ajaccio, e il già citato Juan de Solórzano – contro coloro che avevano contestato la legiti-

timità delle decisioni prese da papa Alessandro VI, a fine Quattrocento, a favore della Castiglia e dei suoi diritti di patronato sulle colonie americane (Antonil, 1711, p. 151; Mansuy, 1968, p. 402; 2007, p. 248).

Ciò che si poteva addurre a giustificazione delle conquiste spagnole, sulla base di quanto stabilito in sede pontificia, era infatti applicabile, secondo Antonil, anche alla configurazione imperiale portoghese; i titoli su cui le due monarchie iberiche fondavano il «legittimo dominio e possesso» delle loro colonie erano sostanzialmente gli stessi. A tal proposito, il gesuita fa riferimento alle bolle papali di Niccolò V (*Romanus pontifex*, 1454) e Callisto III (*Inter caetera*, 1456), le quali avevano riconosciuto al Portogallo il diritto esclusivo di conquistare la costa dell'Africa occidentale «usque ad Indios», così come a quella del suddetto Alessandro VI (*Inter caetera*, 1493), che aveva stabilito una linea di demarcazione situata 100 leghe a ovest di Capo Verde – portate a 370 l'anno successivo con gli accordi di Tordesillas –, così da dividere i possedimenti spagnoli, a sinistra di tale tracciato, da quelli portoghesi, a destra; ciò che peraltro aveva garantito alla Corona lusitana il legittimo possesso della successiva scoperta del Brasile, avvenuta nel 1500 (Antonil, 1711, p. 151). Considerati tali precedenti, per Antonil, che in ciò fa di nuovo riferimento soprattutto a Solórzano, ma anche a Francisco Suárez e in parte, addirittura, a Tancredi da Bologna, la conseguenza è una sola: «come gli altri frutti della terra» dovevano sottostare «alla decima che i papi concessero ai re di Portogallo e a quelli di Castiglia», così i vari metalli, a partire dall'oro e dall'argento, dovevano essere sottoposti al prelievo della loro «quinta parte» (ivi, pp. 152-3, 157). Siamo appunto nel solco di una concezione patrimoniale del potere politico, garantita da un sistema giuridico imbevuto di valori religiosi e di principi ripresi dalla teologia morale (Clavero, 1984, pp. 15-26; 1991, pp. 109-23; Hespanha, 1994, pp. 491-6; Silva, 2005, pp. 260-1).

Quanto alla seconda prospettiva di analisi, relativa a «ciò che concerne il foro interno», Antonil vuole smentire la «falsa immaginazione» di coloro che, «conforme al comune sentire dei teologi e moralisti», concepivano l'imposta del quinto come uno strumento sottoposto a «legge meramente penale», cioè non obbligante in coscienza, in quanto i suoi trasgressori erano puniti con la perdita dei beni personali, dieci anni di confino e altre sanzioni materiali previste dal Reggimento del 1702 (Antonil, 1711, p. 154). Tale passaggio, come si vede, si pone gli stessi problemi evidenziati dal documento attribuito da Andrée Mansuy al governatore-generale João de

Lencastre, dove si metteva in guardia circa l'esistenza di «alcuni sacerdoti» schierati a sostegno della non obbligatorietà del pagamento di questa imposta.

Per confutare simili opinioni, Antonil si basa soprattutto su quanto asserito da un altro esponente di spicco della Scolastica spagnola, il già citato gesuita Francisco Suárez, che nel *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* aveva affermato il concetto secondo cui «le imposte e pensioni» versate a re e principi «per le loro cose immobili e per i relativi frutti» fossero da considerare «tributi reali e naturali», oltre che «fondati in giustizia»; e ciò perché essi si riferivano a «cose proprie dei detti principi», da questi poi distribuite in concessione, dietro pagamento obbligatorio, «ai loro vassalli» (*ibid.*). In tale categoria potevano appunto rientrare le miniere del Minas Gerais, di cui il sovrano portoghese era «signore legittimo» – lo si ribadiva – «per donazione che gli fece di esse con la conquista del Brasile il Sommo Pontefice», alla stregua di «qualsiasi altro bene» garantitogli «per il suo sostentamento e per le spese [...] a pro della Repubblica, e per la conservazione e aumento della Fede» (ivi, p. 154); considerazioni, queste, di matrice tomistica, basate su principi che accordavano alle attività economiche e finanziarie una funzione di primo piano per il mantenimento della pace sociale, proprio in ragione del ruolo che i *bona temporalia*, se goduti con moderazione, giocavano per il destino dei popoli, la religione e la pubblica utilità (Todeschini, 2002, pp. 20-68, 133-78; 2004, pp. 100-24; Filgueiras, 2005, pp. 10-6; Vismara, 2007).

Seguendo tale ragionamento, sempre sulla scorta dell'insigne parere di Suárez, Antonil dichiara che gli strumenti giuridici di ambito fiscale, come quello relativo al quinto dell'oro, non potevano essere considerati «puramente penali», benché prevedessero una qualche misura punitiva, ma «dispositivi e morali», alla stregua delle convenzioni firmate tra due o più parti che, per dare «maggior fermezza» agli accordi stabiliti, ammettono l'esistenza di clausole sanzionatorie nei loro contratti (Antonil, 1711, p. 153). Si trattava, in sostanza, di una questione di «giustizia commutativa», che certamente obbligava, «in coscienza» e «prima della sentenza del giudice», a soddisfare «tali pensioni e tributi interamente e spontaneamente, e senza diminuzione alcuna o inganno», anche quando non richiesto, a meno che non ci fosse «patto in contrario»; principi che – ricorda Antonil (ivi, p. 154) – erano stati evidenziati anche da altri teologi gesuiti, come il portoghese Fernão Rebelo e il già citato Avendaño, sulla scorta di «più di

venti autori», oltre che messi «risolutamente» in evidenza in una lettera inviata nel 1584 dal sovrano Filippo I al conte Fernando Torres, viceré del Perù (ivi, p. 157).

Secondo tale logica, quindi, la presenza di misure sanzionatorie nell'imposta del quinto, più che per ragioni punitive, serviva «per facilitare maggiormente l'esazione», ossia «come nuova coazione» in grado di indurre «i sudditi» a rispettare «la forza e l'obbligazione del contratto», affinché essi pagassero al sovrano quanto «per giustizia» gli dovevano (ivi, p. 155). Era questa «l'opinione vera, più probabile e più sicura», agli occhi di Antonil, garantita da «motivi intrinseci» ed «estrinseci», grazie ai quali era possibile concepire la legge del quinto come «dispositiva e penale», mentre l'opinione contraria, che negava il dovere di pagare tale imposta, risultava «molto dubbiosa, molto debole e per niente sicura» (ivi, p. 158). Il ragionamento è chiaro: se il quinto obbligava «in coscienza» rispetto a quanto dovuto al sovrano «per giustizia», la pena per i trasgressori – perdita dei beni e confino – diventava vincolante solo «dopo la sentenza» (ivi, p. 159).

In effetti, era come se alla base di tutto ci fosse «un contratto tra il re e i vassalli», col primo impegnato a governare per il bene comune – secondo i dettami cristiani del paternalismo e della pubblica carità, tipici della teoria politica di Antico Regime (Pancierà, 2000, pp. 95-6; Vismara, 2005, pp. 125-6) – e coi secondi a sostenerlo col pagamento di tributi e pensioni, a mo' di «giusto stipendio»; un contratto virtuale stabilito in forza di una legge che Antonil appunto definisce «mista», sulla scia di Suárez, Avedaño e Molina, in quanto «composta di tributo e di pena», e soprattutto «molto razionale», «perché sta posto in ragione che il Principe abbia alcuna parte in più che gli altri particolari in cose di prezzo singolare, come ha in altri beni, anche quando sembrerebbe essere migliore il darle al pubblico» (Antonil, 1711, p. 156; Schaffner, 2016; Simmermacher, 2016).

Da quest'ultimo punto di vista, non facevano difetto gli esempi in ambito giuridico, come quello relativo alle eredità vacanti, allorquando, «mancando i parenti fino a un certo grado», i beni dei defunti *ab intestato* venivano incamerati dal «fisco reale»; oppure quello relativo alla «punizione di alcuni crimini» per mezzo della confisca dei beni del reo, i quali non potevano essere recuperati da alcun parente dello stesso, «ancorché molto prossimo», che in tal modo «avrebbe peccato contro la giustizia», ma dovevano restare a disposizione del sovrano (Antonil, 1711, p. 156). Gli

stessi principi, secondo Antonil, valevano per il pagamento del quinto, a maggior ragione restando comunque ai minatori «il più dell'oro» che essi estraevano, a ulteriore dimostrazione che si trattava di provvedimenti «non [...] rigorosi ma anzi benigni», come peraltro espresso dal già citato Avendaño (ivi, pp. 156-8).

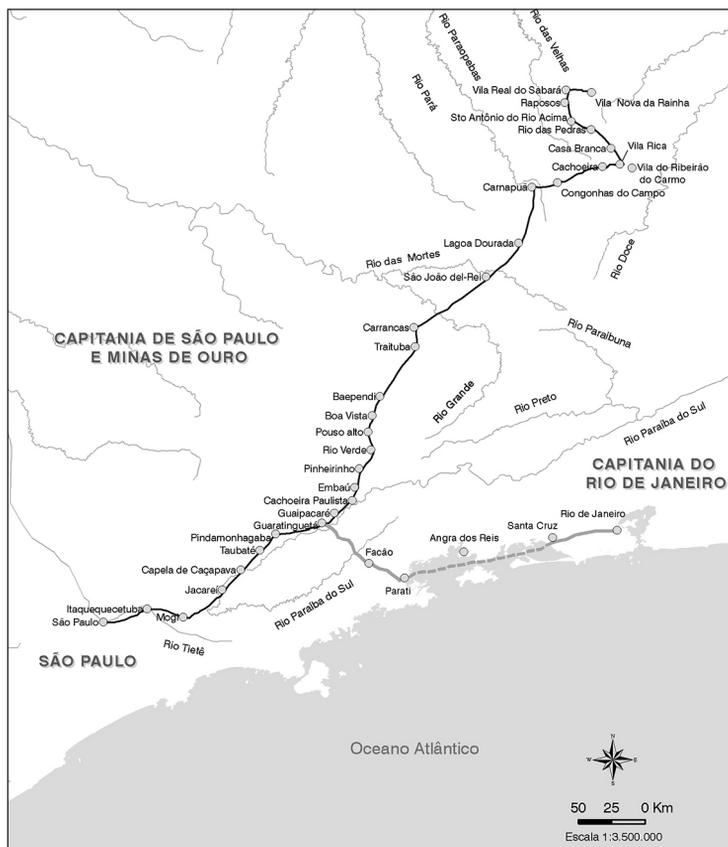
Ovviamente, l'«obbligazione grave in coscienza» riguardava anche gli «ufficiali deputati» all'esazione dell'imposta e alle operazioni di fusione e marchiatura dell'oro che ricevevano in polvere, incaricati «di fare bene e fedelmente il loro ufficio», e pagati per farlo, senza arrecare «pregiudizi» al «patrimonio reale, defraudato per loro colpa di molto lucro» (p. 158); ritorna in bella mostra, da questo punto di vista, come già nelle pagine dedicate alla figura del perfetto *senhor do engenho*, il valore al contempo mercantilista e cristiano della *bona fides*, «anima del commercio» e più in generale delle varie attività economiche nelle società di Antico Regime (Prodi, 2009, pp. 121-5; Salvemini, 2018, pp. 227-94). Nessun obbligo morale, invece, gravava sulla «proibizione di negoziare con oro in polvere», e tuttavia quest'ultimo – come Antonil chiarisce sulla scia dello stesso Avendaño – doveva «in coscienza» essere *quintado*. Non vi erano margini, dunque, per aggirare tale imposta, nemmeno restando entro i confini della legalità.

Se il capitolo dedicato alla difesa della legittimità del quinto dell'oro rappresenta un passaggio fondamentale della terza parte di *Cultura e opulencia do Brasil*, e più in generale dell'intero libro, altrettanto si può dire dei quattro capitoli immediatamente successivi, in cui sono descritte le strade che portavano nel Minas Gerais (Straforini, 2006; Rezende Guimarães, 2009). Antonil comincia con il «cammino dalla città di San Paolo», per cui erano necessari «almeno due mesi», in quanto non si procedeva «da sole a sole, ma fino a mezzogiorno, e quando molto fino a una o due ore del pomeriggio» (Antonil, 1711, p. 159). Il percorso si snodava lungo il fiume Paraíba do Sul e qualche suo affluente, fino alla Serra da Mantiqueira e a quella dell'Itatiaia, dove poi si biforcava, a destra verso le miniere del Caeté e di Vila Rica (Ouro Preto), quella che era la strada più vecchia, e a sinistra verso le miniere del Rio das Velhas, grazie alla strada più recente, entrambe percorribili in sei giorni (FIG. 3.3). Di tale itinerario Antonil descrive in dettaglio i luoghi di ristoro – a partire dal principale, situato lungo il Rio das Mortes, nel cui bacino peraltro si trovavano numerosi giacimenti d'oro (ivi, pp. 159-62) –, le loro distanze e il numero dei giorni necessari per coprirle, la morfologia del territorio e le risorse animali, vegetali e colturali



FIGURA 3.4

Il «cammino vecchio» da Rio de Janeiro al Minas Gerais, secondo la descrizione di Antonil

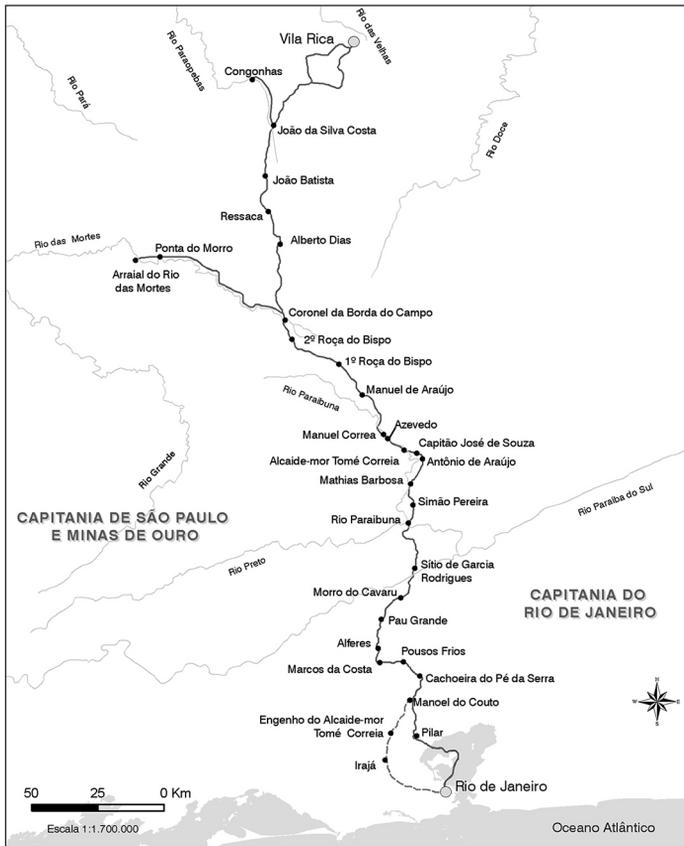


Fonte: Straforini (2007, p. 143).

capitolo specifico. Il primo era più breve rispetto a quello che partiva da San Paolo, ma anche «più aspro» (FIG. 3.4). Le sue tappe intermedie vengono ricostruite dal gesuita sulla base di una relazione ricevuta da un altro informatore non identificato, che aveva intrapreso tale itinerario nella seconda metà del 1700, accompagnando Artur de Sá e Meneses nella sua seconda visita al Minas Gerais. Il percorso si effettuava dapprima via mare, da Rio de Janeiro fino a Paraty, tratto pericoloso perché sottoposto a frequenti attacchi pirateschi, e poi proseguiva via terra verso Taubaté e Guaratinguetá,

FIGURA 3,5

Il «cammino nuovo» da Rio de Janeiro al Minas Gerais, secondo la descrizione di Antonil



Fonte: Straforini (2007, p. 173).

attraversando non senza difficoltà la Serra do Mar e ricongiungendosi alla strada di San Paolo (ivi, p. 163).

Questo itinerario fu vietato dopo l'apertura, tra Rio de Janeiro e il Minas Gerais, del cosiddetto «cammino nuovo», la cui costruzione era stata affidata da Artur de Sá e Meneses – lo si è detto – all'esploratore Garcia Rodrigues Pais, in cambio della gestione in esclusiva dei relativi traffici per due anni. La proibizione suscitò però le proteste di molti mercanti, che fin da subito evidenziarono il «lamentevole stato» in cui versava il nuovo per-

corso «per mancanza di viveri», riuscendo ad ottenere, già nel 1710, il parziale ripristino di quello vecchio: avrebbero cioè potuto ripercorrerlo per il viaggio di andata verso il Minas Gerais, dovendo comunque usare al ritorno soltanto la strada nuova e portare a registrare l'oro di cui fossero stati in possesso alla Casa do registro situata a Paraíba do Sul, il nucleo insediativo fondato, sulle rive dell'omonimo fiume, dallo stesso Garcia Rodrigues Pais in quegli anni<sup>81</sup>.

Antonil offre numerose informazioni anche su questo «cammino nuovo», sulla sua durata e sulle sue caratteristiche (FIG. 3.5). Esso prevedeva l'attraversamento dei fiumi Iguaçú, Paraíba e Paraíba, oltre al passaggio su un altopiano della Serra do Couto, dove, per eventuali ragioni militari, si sarebbe potuto formare «un grande battaglione», visto che da lì era possibile dominare l'intera baia di Guanabara (ivi, pp. 164-6). Anche questo percorso prevedeva varie tappe intermedie in grado di offrire vitto e alloggio ai viandanti, strategiche per la presenza di coltivazioni e luoghi di mercato, il cui toponimo spesso coincideva con il nome di coloro che avevano ricevuto in concessione, per via di sesmarias, l'area in cui esse sorvegliavano. Una deviazione del «cammino nuovo» portava fino al Rio das Mortes, attraverso una zona ricca di giacimenti auriferi, chiamata Ponta do Morro, dove si trovava «un fortino con trincee e fossato» costruito dagli emboabas tra il 1708 e il 1709 per sfuggire agli attacchi dei paulistas; altre due ramificazioni, invece, portavano verso Vila Rica e le miniere del Rio das Velhas (*ibid.*).

Il percorso da Salvador da Bahia, dal canto suo, prevedeva un iniziale tragitto in barca, lungo il fiume Paraguaçu, fino al nucleo di Cachoeira, e poi proseguiva via terra incontrando una successiva biforcazione: da un lato, verso destra, la strada risaliva il fiume São Francisco, per una distanza totale, comunque sottostimata, di 237 leghe (oltre 1.300 km); dall'altro, verso sinistra, portava alle sorgenti del Rio Verde, per mezzo di un percor-

81. Ivi, p. 45; n. 52, 1915, pp. 197-9, 202-3; AHUL, *Conselho ultramarino*, 017-01, caixa 13, doc. 2491; caixa 15, doc. 3093-3097; 023-001, caixa 1, doc. 21; Instituto histórico e geográfico brasileiro, Rio de Janeiro (d'ora in poi IHGB), *Lata 767, Pasta 56* (cfr. *Comentários de Enéas Martins [...] sobre o Roteiro de Antonil, [...] autor de Cultura e opulência do Brasil [...]; reconhecimento do traçado do "Caminho novo"*, così come il documento intitolato *Operação "Alfores". Reconhecimento do Traçado do "Caminho novo" entre o sitio do Couto e a roça de Marcos da Costa*). Più in generale, sullo stato delle varie strade che portavano nel Minas Gerais, si vedano anche le informazioni inviate a João de Lencastre nel 1702, rintracciabili in ACC, *cód. 1087*, cc. 399r-400r (cfr. Mansuy, 1968, pp. 590-1).

FIGURA 3.6

La strada da Salvador da Bahia al Minas Gerais, secondo la descrizione di Antonil



Fonte: Straforini (2007, p. 133).

so più recente, costruito a inizio Settecento e lungo 186 leghe (poco più di 1.000 km), anch'esse però calcolate per difetto (FIG. 3.6). L'itinerario da Salvador verso il Minas Gerais costituiva la principale e più antica via del bestiame – ufficialmente l'unico prodotto che vi poteva transitare, come stabilito da vari decreti sovrani e dallo stesso Reggimento del 1702 –, ma in realtà si era nel tempo trasformato in una vera e propria via del contrabbando, per esempio di generi alimentari e schiavi africani (Canabrava, 1967, pp. 92-4). Complessivamente, secondo il gesuita, questo itinerario

era «molto migliore» rispetto a quelli che partivano da San Paolo e Rio de Janeiro, benché più lungo, in quanto «più comodo per le cavalcature e per i carichi», oltre che «più abbondante per il sostentamento» dei viandanti (Antonil, 1711, pp. 166-8).

È lecito domandarsi se la descrizione di tutte queste strade, con le loro distanze e i loro punti di ristoro, accompagnata dall'indicazione dei relativi toponimi, abbia avuto, nelle intenzioni di Antonil e rispetto al significato complessivo di *Cultura e opulencia do Brasil*, una funzione puramente narrativa e ornamentale, e quindi tutto sommato marginale. Antonil, in realtà, cerca di essere il più preciso possibile nei riferimenti che offre, magari non sempre riuscendoci e confondendosi su alcuni dettagli – ma ciò, certamente, anche per colpa di chi lo aveva informato –; in ogni caso, il rigore geografico con cui tenta di avvalorare la ricostruzione del reticolo viario che portava nel Minas Gerais, dove peraltro non riuscì mai a recarsi in prima persona, è degno di nota. Non è improbabile, infatti, che egli abbia tenuto sott'occhio mappe e carte relative a questa regione e ai suoi distretti minerari, come certamente ha fatto per la successiva descrizione dei terreni adibiti al pascolo bovino, offerta nella quarta e ultima parte di *Cultura e opulencia do Brasil*, in particolare per quanto riguarda le informazioni sui movimenti di bestiame nelle capitanie della Bahia e del Pernambuco (ivi, pp. 183-6). Descrizioni, queste, a cui pertanto potrebbe essere attribuito un valore non esornativo ma performativo, seguendo l'idea secondo cui «raccontare una storia vuol dire prendere possesso di una terra» (Colombo, 2008, pp. 32-41; Tigrino, 2009, pp. 175-242); così facendo, Antonil avrebbe potuto elencare l'insieme delle principali risorse locali – strade, alloggi, insediamenti, siti produttivi e commerciali, giacimenti minerari, pascoli – con l'obiettivo di mostrarne e rivendicarne l'appartenenza giurisdizionale alla Monarchia portoghese.

Si tratta di considerazioni suggestive, ma che al contempo restano ipotetiche, prive di riscontri fattuali; anche perché, per certi aspetti, stridono con la proposta argomentativa attorno a cui Antonil volle impostare il suo libro, contrassegnata da una condanna ferma e risoluta nei confronti delle conseguenze scaturite, su più livelli, dalla scoperta dei siti auriferi in Brasile. Non si può non tenerne conto. Perché, cioè, offrire informazioni dettagliate sulla localizzazione delle miniere e sul rendimento dei filoni, così come sulle tecniche estrattive di oro e argento, e perché ricostruire gli itinerari che conducevano nel Minas Gerais, tappa per tappa, se la sua opi-

nione rispetto a tutto ciò che riguardava la circolazione dei metalli preziosi, nonostante il riconoscimento della loro indubbia importanza in termini fiscali e quindi della legittimità dell'imposta del quinto, era fortemente critica? Che senso avrebbe avuto tale strategia argomentativa? Tutto ciò non avrebbe provocato una sorta di cortocircuito logico? Ecco perché, allora, si potrebbe davvero pensare che le informazioni fornite da Antonil sui siti auriferi e sulle strade per arrivarci abbiano semplicemente avuto una funzione narrativa e ornamentale, a mo' di riempitivo di una parte del suo libro che inizialmente, prima della scoperta dei giacimenti del Minas Gerais, con tutta probabilità non era stata nemmeno programmata. In ogni caso le perplessità restano, e pare difficile liquidare l'intera questione in questi ultimi termini, senza peccare di ingenuità.

Non ci sono dubbi, invece, sull'importanza che la presenza di tali informazioni ebbe nei confronti delle vicissitudini editoriali di *Cultura e opulencia do Brasil*, già a partire da un paio di settimane dopo l'ottenimento delle ultime licenze necessarie alla sua pubblicazione. Il libro venne infatti censurato, improvvisamente, e le copie che da poco erano cominciate a circolare furono sequestrate e distrutte; di loro, per quasi un secolo, si perse forse ogni traccia. In tutta questa vicenda, proprio la rivelazione delle strade esistenti per raggiungere il Minas Gerais ebbe un ruolo dirimente; fu cioè la causa che mise in moto l'azione censoria da parte del governo portoghese, o meglio quella che ufficialmente venne presentata come tale. In gioco, più in profondità, vi furono certamente questioni e interessi di natura politica: non solo in senso stretto, in riferimento alle necessità governative della Monarchia portoghese e alle strategie di difesa dei suoi domini coloniali, ma anche nel senso di politica religiosa e di organizzazione dell'attività missionaria nella Provincia gesuitica brasiliana, di cui Antonil, visti i suoi incarichi di primo piano nel collegio di Salvador da Bahia, fu tra i principali protagonisti.



## Vicissitudini editoriali e politiche

### 4.1

#### Censura e dissimulazione

Come anticipato in apertura, *Cultura e opulencia do Brasil* uscì dai torchi della Officina Real Deslandesiana di Lisbona nel marzo del 1711. Tutti i permessi necessari alla sua pubblicazione erano stati rilasciati nel giro di qualche mese, a partire dal novembre del 1710, su parere delle autorità preposte, in rappresentanza del potere monarchico e di quello ecclesiastico: il Desembargo do Paço, che, formato da giuristi, teologi e religiosi, costituiva il supremo tribunale portoghese e aveva, tra le funzioni specifiche, quella di controllare le opere a stampa di argomento laico (Hespanha, 1982, pp. 361-4; Subtil, 1996, pp. 23-45); il Sant'Uffizio lusitano, che sul modello di quello spagnolo operava in forma autonoma rispetto all'omologo romano (Maccocci, 2004, pp. 59-154; Feitler, 2007b, pp. 69-131; Paiva, 2011a, pp. 92-109, 311-21; Maccocci, Paiva, 2013, pp. 11-20); e la Chiesa di Lisbona, che all'epoca stava attraversando una fase di profonde trasformazioni istituzionali, dovute all'erezione, sancita ufficialmente nel 1716, del Patriarcato della parte occidentale della città, separato dall'Arcidiocesi della parte orientale. Un sistema composito e per certi aspetti ingarbugliato di organi censori, dunque, quello vigente in Portogallo, all'epoca riscontrabile anche altrove in Europa, nonché spesso foriero di conflitti giurisdizionali tra autorità laiche ed ecclesiastiche (Cavarzere, 2011, pp. 27-36; Landi, 2011, pp. 73-89; Tortarolo, 2011, pp. 23-41; Infelise, 2014, pp. 85-124).

Tra i membri del Sant'Uffizio di Lisbona, il parere più articolato su *Cultura e opulencia do Brasil* fu quello del frate Paulo de São Boaventura, che la definì «opera di ingegno» e «molto meritevole» di pubblicazione per i temi affrontati, privi di qualsiasi riferimento contrario alla «Santa Fede» e ai «buoni costumi», come peraltro confermato alcune settima-

ne più tardi dal collega Manuel da Conceição. Assai lusinghiero fu anche il giudizio del frate domenicano Manuel Guilherme, membro del Desembargo do Paço, per il quale si trattava di un libro «molto degno» e in linea con le esigenze del «real servizio» portoghese, oltre che «molto utile per il commercio», in quanto stimolava l'attenzione nei confronti dei «tanto facili interessi» legati alle principali attività economiche del Brasile. A tali opinioni si accodò, infine, Manuel da Silva Francês – firmatosi come vescovo di Tagaste<sup>1</sup> –, che rappresentava il potere diocesano locale, allora vacante, in qualità di provveditore del capitolo metropolitano di Lisbona (Antonil, 1711, pp. XII-XV; Verri, 2006, pp. 191-8).

Fatto sta, però, che tali pareri non bastarono ad assicurare a *Cultura e opulencia do Brasil* una tranquilla e lineare diffusione editoriale; improvvisamente, a due sole settimane dall'ottenimento dell'ultima licenza – il *pode correr* rilasciato proprio dal vescovo di Tagaste, all'indomani di quello già concesso dal Sant'Uffizio – e dall'applicazione della relativa tassa di due tostões (200 réis) ad opera del Desembargo do Paço, le sue copie vennero sequestrate e distrutte. Pochissime furono quelle che, per un motivo o per l'altro, sfuggirono alla censura, ormai divenute una rarità preziosa e attualmente conservate in alcune importanti biblioteche tra il Brasile, gli Stati Uniti e l'Europa<sup>2</sup>.

1. Quello di vescovo di Tagaste era un titolo onorifico, relativo a una diocesi estinta dell'antica provincia romana della Numidia (all'incirca l'attuale Algeria), dove peraltro era nato sant'Agostino.

2. Si contano sette esemplari sicuri: due conservati alla Biblioteca nacional do Brasil a Rio de Janeiro e uno, rispettivamente, alla biblioteca della Facoltà di Diritto dell'Università di San Paolo, alla John Carter Brown Library negli Stati Uniti (Providence), alla British Library di Londra – un tempo al British Museum, come indicato da André Mansuy (1968, p. 11; 2007, pp. 25-6) –, alla Biblioteca nacional de Portugal a Lisbona e alla Bibliothèque nationale de France a Parigi. Gli esemplari di Londra e Parigi, e in parte anche quelli di Rio de Janeiro, presentano una piccola lacuna iniziale, non riproducendo la pagina con gli ultimi permessi editoriali rilasciati nel marzo del 1711, relativi al *pode correr* e alla tassazione imposta, né la pagina iniziale col titolo del libro in forma abbreviata (occhiello), entrambe inserite dopo le operazioni di stampa e prima della rilegatura del libro. La stessa Mansuy ha smentito l'esistenza di un ulteriore esemplare alla biblioteca del Palácio das necessidades (confluita nella Biblioteca da Ajuda di Lisbona), come invece segnalato da Inocêncio Francisco da Silva (1858, p. 63) e ribadito da José Carlos Rodrigues (1907, p. 44), Rubens Borba de Moraes (1958, pp. 33-4) e Afonso Taunay (1976, pp. 43, 49); ha inoltre precisato che l'esemplare manoscritto conservato alla Biblioteca pública di Évora, la cui grafia sembra attribuibile al Settecento, è il frutto del lavoro di un copista probabilmente originario del Nord del Portogallo (Mansuy, 2007, p. 26). La presente monografia ha utilizzato l'esemplare della John Carter Brown Library, da questa acquistato nel 2002 per

Fu così che, per circa un secolo, del libro di Antonil si persero le tracce. Alice Canabrava ha tuttavia segnalato la presenza di un suo brano, estrapolato più precisamente dal capitolo di apertura, all'interno di un documento redatto nel 1738 da un intendente del Minas Gerais, in cui si proponevano alcuni rimedi per «arrestare la rovina», all'epoca generalmente paventata, «dei tre principali generi» del commercio coloniale lusitano, ossia «zucchero, tabacco e cuoio»<sup>3</sup>; in tale documento si faceva riferimento, nei medesimi toni usati da Antonil e quasi con le stesse parole, al pericolo rappresentato dall'imprudenza di coloro che si avventuravano nella gestione di un engenho senza averne le capacità necessarie, i quali finivano giocoforza per riempirsi di debiti e per portare alla rovina anche quelli che li avevano finanziati (Canabrava, 1967, pp. 27-8). La presenza di tale citazione permetterebbe dunque di ipotizzare una circolazione almeno parziale del libro di Antonil nel Brasile della prima metà del Settecento, benché non si possa nemmeno escludere che il suddetto intendente abbia semplicemente fatto riferimento a una fonte terza, usata prima di lui dallo stesso gesuita<sup>4</sup>.

Sia come sia, una prima riedizione fedele ma incompleta di *Cultura e opulencia do Brasil*, relativa cioè soltanto ai 36 capitoli della parte iniziale, quella dedicata alla produzione dello zucchero e al microcosmo degli engenhos, uscì nel 1800 dai torchi della tipografia Arco do Cego di Lisbona, per volere del suo direttore, il frate francescano José Mariano da Conceição Veloso. Costui, grande esperto di botanica e agronomia, pur biasimando la censura che ne aveva impedito la diffusione, non mancò di sollevare alcune critiche – in realtà eccessive e poco condivisibili – nei confronti del lavoro di Antonil, che a suo avviso era rimasto troppo descrittivo e non aveva sa-

159.000 dollari, un tempo appartenente a un anonimo bibliofilo francese residente a Rio de Janeiro («the book was purchased from a private French collection and was the only one of the seven copies of *Cultura e opulencia* remaining in private ownership», come si legge nella sezione delle *news* del sito internet della Brown University, alla data 25 novembre 2002).

3. Questo documento, redatto dall'intendente Wenceslao Pereira da Silva, si può leggere in ABNRJ, n. 31, 1909, pp. 27-31.

4. Merita segnalare che nella Biblioteca nacional do Brasil, Rio de Janeiro (d'ora in poi BNB), *loc. 01,04,001 (n. 008-009)*, cc. 67-10v, è conservata la copia manoscritta di altri brani del libro di Antonil (cfr. la raccolta intitolata *Fragments tirados de hum livro d'Academia real das ciencias, impresso em Lisboa, em 1711 [...], Opulencia e cultura do Brasil*), relativi alle pagine in cui il gesuita parla della produzione, dell'esportazione e del prezzo dello zucchero del Brasile (prima parte, libro III, capitoli 10 e 11), del valore commerciale e fiscale del tabacco (seconda parte, capitolo 9) e della scoperta dei giacimenti auriferi nel Minas Gerais (terza parte, capitoli 1 e 2, quest'ultimo però non copiato integralmente).

puto avanzare proposte concrete per aumentare e migliorare l'attività degli engenhos brasiliani, o almeno per ridurne i costi di gestione; in ogni caso, certamente, le informazioni tecniche fornite dal gesuita erano ormai diventate obsolete e pressoché inutilizzabili a quella data, in quanto i metodi e gli strumenti adottati per la produzione dello zucchero non erano più gli stessi di cento anni prima<sup>5</sup>.

Veloso mise comunque in chiaro le ragioni che lo avevano spinto a intraprendere, nonostante tutto, questa operazione editoriale, con la quale egli intendeva rivendicare, sotto la spinta di implicite velleità patriottiche, l'importanza delle tradizioni agricole luso-brasiliane, proprio a partire dal ruolo economico che lo zucchero – in questa sede definito «prezioso sale essenziale» (Veloso, 1800, cc. 1r, 2rv) – aveva rivestito nel contesto coloniale atlantico dell'Impero portoghese, all'epoca ormai avviatosi verso la sua disgregazione politica. Nel quadro di questo programma culturale, che per Veloso sarebbe culminato in quegli anni con la pubblicazione di una voluminosa collezione tecnico-didattica di argomento rurale, intitolata *O fazendeiro do Brazil*, il lavoro di Antonil, o quantomeno la sua prima parte, pur con le lacune riscontrate, era meritevole di divulgazione, poiché permetteva di conoscere «lo stato degli engenhos nella centuria decimottava» e di «conservare la nomenclatura portoghese adottata, e adoperata dai fabbricanti» (ivi, c. 4r).

La prima riedizione integrale di *Cultura e opulencia do Brasil* fu pubblicata dalla tipografia Villeneuve di Rio de Janeiro nel 1837, a partire dalla copia manoscritta di un esemplare a stampa rintracciato a Lisbona, del quale l'anonimo proprietario aveva appunto permesso soltanto la trascrizione, rifiutandosi di cederlo, allo stesso modo di quanto fatto alcuni anni prima dal magistrato e bibliofilo brasiliano Diogo de Toledo Lara e Ordonhes – ciò che peraltro costituisce un segnale inequivocabile della preziosità attribuita

5. Tale ridotta riedizione di *Cultura e opulencia do Brasil*, indirizzata al principe Giovanni Maria di Braganza, futuro Giovanni VI, omette di indicare il nome di Antonil come autore del libro e presenta il titolo seguente: *Extracto sobre os engenhos de assucar do Brasil e sobre o methodo já então praticado na factura deste sal essencial, tirado da obra Riqueza e opulencia do Brasil, para se combinar com os novos methodos que agora se propoem debaixo dos auspicios de Sua Alteza Real o Príncipe Regente Nosso Senhor* (è conservata in BNB, loc. 072,001,031, ma può anche essere scaricata telematicamente in formato pdf). Vi è aggiunta, in appendice, la «descrizione di un engenho per macinare canne da zucchero, o pestare qualunque sostanza», che rappresenta la traduzione di un brano ripreso dal sesto volume (1786) degli *Annals of Agriculture* dell'agronomo ed economista inglese Arthur Young, accompagnata da quattro raffigurazioni a stampa.

al libro di Antonil, la cui valutazione economica, all'epoca, era stata stimata tra i 3.200 e i 7.200 réis (Antonil, 1837, pp. v-vii; Silva, 1858, p. 63). Tale riedizione, nella cui prefazione si cita l'esistenza di quattro persone che a quella data, in Portogallo, possedevano un esemplare di *Cultura e opulencia do Brasil*, è tuttavia molto infedele rispetto all'originale, del quale sono state modificate diverse parole e addirittura omesse alcune frasi (Mansuy, 1968, pp. 11-4, 511). Le stesse considerazioni possono essere fatte per la ristampa del 1899 – si trattava della terza riedizione –, pubblicata a Belo Horizonte all'interno del quarto volume della “Revista do Arquivo Público Mineiro”, la quale ristampa, per rifarsi appunto a quella del 1837, ne riproduceva errori e lacune (Taunay, 1976, pp. 57-8; Mansuy, 2007, pp. 26-7).

Un anno prima, nel frattempo, era uscita la seconda riedizione completa di *Cultura e opulencia do Brasil*, pubblicata a Macao dalla tipografia Noronha per volere di Horácio Poiães, una delle personalità di spicco della piccola colonia asiatica, che dedicò questo lavoro al diplomatico brasiliano José da Costa Azevedo, nell'ambito delle iniziative culturali intraprese per ricordare il quarto centenario della spedizione di Vasco da Gama oltre il Capo di Buona Speranza. Nonostante un'ortografia spesso modernizzata e la mancata riproduzione del proemio inserito da Antonil all'inizio del suo libro, si trattava di un lavoro fededegno, privo delle lacune e delle interpolazioni di quelli del 1837 e del 1899, e tuttavia divenuto anch'esso una rarità quasi introvabile (Mansuy, 1968, pp. 512-3; Taunay, 1976, p. 58).

Altre importanti edizioni di *Cultura e opulencia do Brasil* sono state pubblicate lungo tutto il Novecento: tra le principali, sicuramente, quella curata da Afonso Taunay nel 1923, la quale, pur basandosi sulla difettosa edizione del 1837, ha avuto il merito di presentare il primo «studio bibliografico» su Antonil, poi riproposto in successive ristampe (Taunay, 1976); quella offerta da Alice Canabrava nel 1967, anch'essa corredata da una lunga e minuziosa presentazione di *Cultura e opulencia do Brasil* e del suo autore, oltre che da un vocabolario delle parole e delle espressioni impiegate (Canabrava, 1967); la fondamentale edizione critica, con traduzione in francese, curata da Andrée Mansuy nel 1968 e riproposta in portoghese nel 2007 (Mansuy, 1968; 2007); e infine, successivamente, la traduzione in inglese iniziata da Charles Boxer e completata da Timothy Coates, preceduta da una breve ma incisiva prefazione di Stuart Schwartz (2012).

La questione riguardante le ragioni che portarono all'improvvisa censura di *Cultura e opulencia do Brasil*, nonostante i permessi rilasciati da tut-

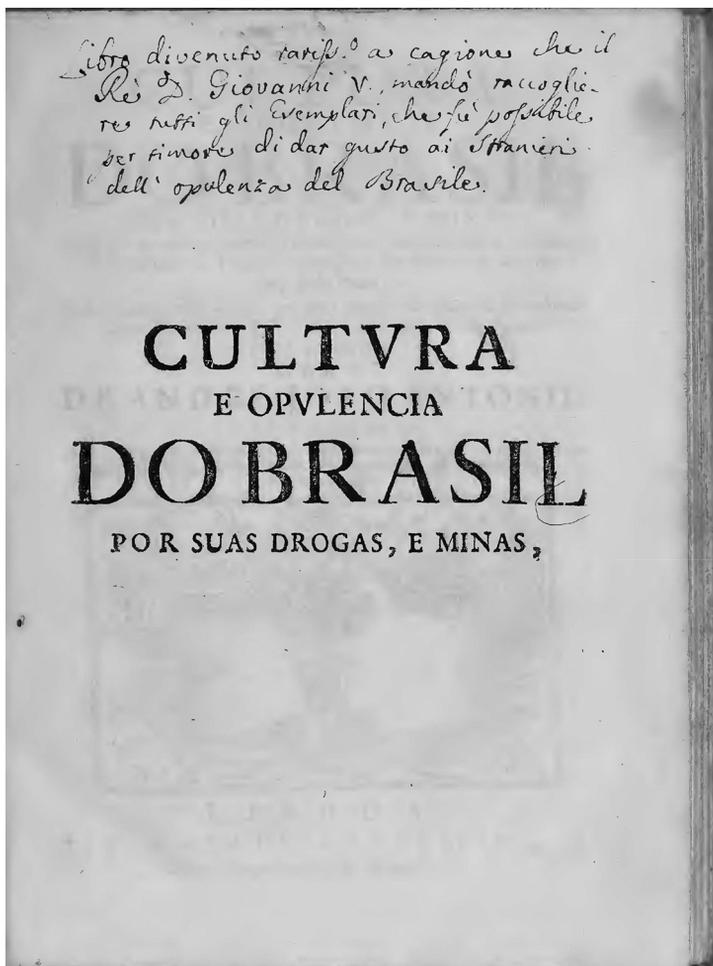
ti gli organi preposti – quasi un fulmine a ciel sereno –, è stata dibattuta per molto tempo da storici e bibliofili, fin dal recupero di questo libro nel corso dell'Ottocento: cos'è che non piacque in un'opera giudicata, da chi di dovere, non solo «molto meritoria», ma anche «molto utile»? E inoltre, ancor prima, da dove giunse l'ordine di sequestrarne e distruggerne gli esemplari? Chi ebbe il potere di sconfessare quanto già deciso dal Sant'Uffizio portoghese, dalla Chiesa arcivescovile di Lisbona e dal Desembargo do Paço? In realtà, che si fosse trattato di un provvedimento politico, orientato a tutelare le esigenze della Monarchia lusitana, fu abbastanza chiaro fin dall'inizio.

A questo proposito, il gesuita spagnolo Juan López de Arbizu, il quale visse all'epoca di Antonil e operò in Aragona, compilando un catalogo delle opere scritte dai suoi colleghi attivi in Brasile – poi citato nel primo volume della *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus* dei fratelli Augustin e Alois de Backer, pure loro gesuiti –, divulgò l'informazione secondo cui il libro *Cultura e opulencia do Brasil* era stato censurato su ordine dello stesso sovrano portoghese Giovanni V, in quanto ritenuto «più di incomodo che di utilità» rispetto agli interessi del suo regno<sup>6</sup>. Tale informazione fu riproposta nei tempi successivi, senza alcun appiglio documentario, tuttavia, e indipendentemente da quanto scritto dallo stesso Arbizu, essendo riportata, per esempio, nella prefazione della prima riedizione del 1837 di *Cultura e opulencia do Brasil*, in un anonimo articolo apparso quattro anni dopo all'interno del quinto volume del settimanale lisbonese “O panorama”, e ancora, a distanza di qualche decennio, nel «catalogo annotato dei libri sul Brasile» inserito nella *Biblioteca brasiliense* dell'erudito José Carlos Rodrigues (1907, pp. 44-5). Pure l'accademico lisbonese Inocêncio Francisco da Silva, nel primo volume del suo *Dicionario bibliographico portuguez*, pubblicato nel 1858, pur senza riferirsi direttamente al sovrano Giovanni V, segnalò che alla base della censura del libro di Antonil vi erano state «ragioni di Stato e convenienze politiche», come ribadito nel 1883 dal bibliofilo baiano Augusto Sacramento Blake, autore del *Dicionario bibliographico brasileiro* (Silva, 1858, p. 63; Blake, 1883, pp. 80-1).

6. «Quia tamen liber plus incommodi quam utilitatis Lusitano statui allaturus videbatur, iussu serenissimi Regis suppressus est». L'opera di Juan López de Arbizu si intitolava *Catalogus librorum a Patribus Societatis Iesu factorum in Provinciae brasiliensi transactis annis* (cfr. Mansuy, 1968, pp. 17, 35-6; 2007, pp. 32, 52).

FIGURA 4.1

Pagina col titolo abbreviato (occhiello) di *Cultura e opulencia do Brasil*



Si tratta dell'esemplare conservato alla John Carter Brown Library di Providence, che lo ha reso disponibile in formato digitale tramite il portale Internet Archive.

Per gentile concessione della John Carter Brown Library.

Anche uno dei rari esemplari rimasti di *Cultura e opulencia do Brasil*, conservato alla John Carter Brown Library di Providence, negli Stati Uniti, conferma l'intervento del monarca portoghese in tale vicenda; e lo fa in modo curioso, per mezzo di una rapida annotazione manoscritta in italiano, di grafia settecentesca e probabilmente dovuta a interessi di tipo colle-

zionistico o antiquario, inserita nella parte superiore della pagina recante il titolo del trattato in forma abbreviata, in cui sono state vergate le seguenti parole: «libro divenuto rarissimo a cagione che il re don Giovanni V mandò raccogliere tutti gli esemplari che fu possibile, per timore di dar gusto ai stranieri dell'opulenza del Brasile» (FIG. 4.1). Si tratta di un'annotazione significativa, non solo per le informazioni che offre, ma anche perché rappresenta una spia del fatto che tale esemplare, già nei decenni (o forse soltanto negli anni) successivi al *pode correr* del 1711, e nonostante l'immediata censura, circolò in Italia, o comunque passò tra le mani di qualche lettore di lingua italiana<sup>7</sup>.

L'ordine di sequestro del libro fu trasmesso, come detto, a distanza di appena due settimane dall'ottenimento dell'ultima licenza necessaria alla sua diffusione: questa era stata registrata in data 6 marzo 1711, quello fu inviato in data 20 marzo, allorché Diogo de Mendonça Corte-Real, segretario di Stato portoghese, proprio su ingiunzione di Giovanni V, intimò che fossero requisiti gli esemplari già riprodotti e messi in circolazione, senza tuttavia offrire ulteriori spiegazioni in merito, né chiarire le ragioni che stavano alla base di tale decisione<sup>8</sup>. Su queste ultime, pertanto, si è molto speculato fin dall'Ottocento, proponendo interpretazioni più o meno plausibili e convincenti.

Per esempio, l'anonimo autore dell'articolo uscito nel 1841 sul settimanale "O panorama" individuò le cause del sequestro degli esemplari di *Cultura e opulencia do Brasil* e della loro distruzione nella rivelazione delle informazioni riguardanti il processo di produzione dello zucchero brasiliano, le quali avrebbero potuto essere utilizzate, a suo dire, dalle varie potenze coloniali europee a scapito degli interessi della Monarchia lusitana (Taunay, 1976, p. 39); opinione, questa, che fu ribadita a qualche decennio di distanza dallo storico portoghese João Lúcio de Azevedo (1921, p. 279). Tuttavia – lo si è già evidenziato in precedenza –, all'epoca in cui il libro di Antonil fu redatto e poi stampato, negli *engenhos* brasiliani tanto i metodi e gli strumenti di coltivazione della canna, quanto i macchinari impiegati per la produzione dello zucchero erano generalmente più obsoleti rispetto

7. L'annotazione costituirebbe dunque un ulteriore indizio, assieme al già citato documento redatto nel 1738 da un intendente del Minas Gerais e segnalato da Alice Canabrava, per ipotizzare una qualche diffusione settecentesca di *Cultura e opulencia do Brasil*.

8. Il documento relativo a tale ordine di sequestro si trova in ACC, *cód. 869k* (*Escritos das Secretarias*, t. 10), c. 297v; il merito di averlo scoperto, segnalato e trascritto è di André Mansuy (1968, p. 37; 2007, p. 53).

a quelli usati altrove, come per esempio nelle piantagioni delle Antille descritte dal missionario francese Jean-Baptiste Labat nel suo *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique* (1722, pp. 255-395).

In realtà, le «ragioni di Stato» e le «convenienze politiche» che portarono alla censura del libro di Antonil ebbero a che fare, soprattutto, con la minuziosa descrizione da esso offerta delle strade esistenti per raggiungere i giacimenti auriferi del Minas Gerais. La mossa decisiva in questo senso fu compiuta dal Consiglio ultramarino di Lisbona, che in data 17 marzo 1711, undici giorni dopo il rilascio dell'ultima licenza relativa al *pode correr* e tre giorni prima dell'ordine di sequestro diffuso da Diogo de Mendonça Corte-Real, fece pervenire al sovrano Giovanni V, probabilmente su sua richiesta, il proprio parere favorevole all'ipotesi di non far circolare *Cultura e opulencia do Brasil*, presentando una serie di ragioni che non lasciano adito a dubbi:

In questa corte è uscito recentemente un libro stampato in essa col nome supposto e col titolo di *Cultura e opulencia do Brasil*, nel quale, tra le altre cose che si riferiscono, concernenti le installazioni e i rifornimenti degli engenhos, la coltivazione della canna da zucchero e lo sfruttamento dei tabacchi, si espongono anche, molto distintamente, tutti i cammini esistenti verso le miniere dell'oro scoperte, e se ne segnalano altre che o stanno per essere scoperte o per essere sfruttate. E dal momento che queste particolarità, e molte altre di uguale importanza che si manifestano nello stesso libro, conviene molto che non siano rese pubbliche, né possano essere conosciute dalle nazioni straniere, per i gravi pregiudizi che da ciò possono risultare alla conservazione di quello Stato, dalla quale dipende in gran parte quella di questo Regno e di tutta la Monarchia, come ben si lascia considerare, è parso al Consiglio Ultramarino rappresentare a Vostra Maestà che sarà molto conveniente al suo Real Servizio ordinare che questo libro si raccolga presto e non si lasci circolare, e che, ancor che per questo si siano date le licenze necessarie, come sono state date senza la ponderazione che richiede un affare tanto importante, che riguarda la conservazione e l'utilità dello stato pubblico a bene della Real Corona di Vostra Maestà, è molto giusto che esse si revochino<sup>9</sup>.

Come si vede, in questa «consulta» del Consiglio ultramarino si metteva in rilievo, non senza criticare l'atteggiamento delle tre istituzioni intervenute in prima battuta, la necessità strategica di conservare «quello Stato»,

9. AHUL, *Consultas mistas do Conselho ultramarino*, cód. 20, c. 309rv. Cfr. anche Canabrava (1967, pp. 28-9), Mansuy (1968, pp. 44-5; 2007, pp. 59-60), Taunay (1976, pp. 31-8), Bosi (1992b, pp. 158-9) e Mattos (2013, pp. 11-3).

ossia il Brasile, su cui si fondava «in gran parte» l'esistenza stessa della Monarchia portoghese, e con essa la tutela delle sue diramazioni imperiali. Rispetto a tali obiettivi, quindi, il libro di Antonil era giudicato imprudente e pericoloso, soprattutto perché riportava informazioni particolareggiate sulla scoperta dei giacimenti auriferi e sulle strade che conducevano nel Minas Gerais; informazioni che, a giudizio dei membri del Consiglio ultramarino, se diffuse, potevano essere captate e sfruttate dalle potenze europee ostili al Portogallo – la Francia di Luigi XIV, in primo luogo –, ingolosirne gli appetiti coloniali e stimolarne l'aggressività.

Queste furono, dunque, almeno ufficialmente, le ragioni che portarono alla censura di *Cultura e opulencia do Brasil*. Se ne evince la correttezza delle informazioni offerte dall'annotazione in italiano inserita nell'esemplare della John Carter Brown Library. Peraltro, alcuni storici e studiosi, pur senza citare tale «consulta» e magari senza nemmeno conoscere tale esemplare, le ribadirono fin dall'Ottocento: il già citato frate José Mariano da Conceição Veloso, che però, nella prefazione alla riedizione parziale del libro di Antonil, ammise di non dare troppo credito a questa versione dei fatti, giudicandola a torto «improbabile» (Veloso, 1800, c. 37); l'avvocato ed erudito Diogo de Vasconcelos, secondo cui la corte di Lisbona aveva paventato «che la divulgazione delle ricchezze delle miniere d'oro» potesse alimentare «la cupidità di nazioni straniere e, pericolo ancor più grave, [...] la crisi vigente dello spopolamento del Regno», inducendo cioè i portoghesi a lasciare la madrepatria per andare a far fortuna nel Minas Gerais (Vasconcelos, 1904, pp. 89-90); e ancora, il gesuita Serafim Leite, al quale va il grande merito di aver collocato le vicissitudini editoriali di *Cultura e opulencia do Brasil* nel relativo contesto storico, sostenendo che la censura di questo libro aveva rappresentato uno strumento di «difesa del Brasile, tendente a conservarlo integro, territorialmente ed economicamente, risparmiando ai suoi abitanti, per quanto possibile, il saccheggio seducente di nazioni poderose» (Leite, 1949a, pp. 111-3; 1949b, pp. 46-7).

In effetti, negli stessi anni in cui Antonil terminò il suo lavoro e lo sottopose al controllo preventivo in attesa del *pode correr*, in Europa si stava combattendo la Guerra di successione spagnola, in cui la Monarchia di Lisbona fu coinvolta da vicino, passando da uno schieramento all'altro fin dal 1703, quando il re Pietro II siglò con l'Inghilterra, in funzione antiborbonica, il cosiddetto trattato di Methuen. Il Portogallo, assieme ai suoi alleati, riuscì a occupare parte del territorio spagnolo, ma venne a sua volta

invaso dalle potenze nemiche, e nel 1707 fu sconfitto, nonostante l'appoggio delle Province unite, nella battaglia di Almansa (Cluny, 2006, pp. 97-106; Cardim, 2009; Cruz, 2015, pp. 60-83).

Al contempo, anche i suoi possedimenti coloniali vennero fortemente minacciati: in Brasile, la colonia del Sacramento fu occupata dagli spagnoli nel 1705 – come detto in precedenza –, mentre il confine settentrionale tra Amazzonia e Guyana veniva sottoposto a continue scorribande ad opera delle forze francesi; a destare le maggiori preoccupazioni, tuttavia, era soprattutto l'inconsistenza militare di Rio de Janeiro, sottoposta a un duplice attacco della flotta borbonica, prima con Jean-François Duclerc, nel settembre del 1710, e poi, a un anno di distanza, con René Duguay-Trouin, che abbandonò la città solo dopo aver ottenuto un cospicuo riscatto. I lavori di consolidamento delle fortificazioni costiere effettuati in quegli anni e le varie misure difensive adottate per volere del Consiglio ultramarino, evidentemente, non erano in grado di fornire la protezione sperata<sup>10</sup>.

Già un decennio prima, peraltro, il governatore locale Artur de Sá e Meneses aveva evidenziato la fragilità difensiva dell'intera baia di Guanabara, che destava preoccupazioni costanti anche per la sospetta presenza di vari stranieri che, stabilitisi a Rio de Janeiro, erano alla continua ricerca di notizie sul rendimento dei giacimenti del Minas Gerais e sulla loro ubicazione; ciò lo aveva indotto a espellere dalla città, nel 1699, quattro francesi che vi risiedevano, applicando una risoluzione apprezzata dallo stesso governatore-generale João de Lencastre, anch'egli convinto della necessità di impedire che simili informazioni potessero essere raccolte «da qualche nazione poco affezionata» al Portogallo «e molto ambiziosa»<sup>11</sup>. In sostanza, bisognava saper prevenire qualsiasi eventuale attività di spionaggio programmata dall'esterno.

Cinque anni dopo, alcune informazioni sensibili furono comunque partecipate alla corte di Versailles ad opera del già citato Ambroise Jauffret, un agente originario di Marsiglia ma residente di lunga data a San Paolo, che in una relazione inviata al cancelliere francese Louis Phélypeaux, conte di Pontchartrain, evidenziò il grande valore dei giacimenti auriferi scoperti nel Minas Gerais, ricostruì – benché in maniera errata – l'itinerario per raggiungerli, descrisse la zona litoranea fino alla colonia del Sacramento e soprattutto presentò un ardito piano di attacco del porto di Rio de Janeiro,

10. DHBN, n. 93, 1951, pp. 219-20.

11. DHBN, n. 11, 1929, pp. 273-5.

da lui concepito come la prima tappa di un'offensiva che avrebbe dovuto portare alla conquista della costa meridionale del Brasile, così da facilitare un'eventuale penetrazione militare nel suo entroterra<sup>12</sup>. In mancanza di prove ulteriori è difficile affermarlo con certezza, ma ci sono buone ragioni per ritenere che la relazione inviata da Jauffret al conte di Pontchartrain abbia in qualche modo contribuito alla successiva decisione presa dalla corte francese di far attaccare Rio de Janeiro nel 1710 e nel 1711; e questo proprio nello stesso periodo in cui a Lisbona si stava decidendo il destino editoriale del libro di Antonil, la cui censura, se inquadrata in tale contesto storico, appare del tutto spiegabile (Mansuy, 1965, pp. 429-32).

D'altronde, fin dagli ultimi decenni del Seicento, da parte sia delle autorità coloniali sia del governo metropolitano si erano fatte più pressanti le richieste di una maggiore sorveglianza nei confronti degli stranieri che giungevano in Brasile, così come dei religiosi (tra i quali, peraltro, si contavano molti individui non portoghesi); non si temeva soltanto che i maggiori prodotti dell'economia locale – zucchero, tabacco, oro e argento – fossero prelevati e imbarcati illecitamente su navi non lusitane, ma si era anche preoccupati del fatto che informatori e agenti stranieri – il suddetto Ambroise Jauffret ne è un esempio –, «cosmografi e geografi», specie se in contatto con alcune tribù indigene, potessero ottenere indizi o avvisi segreti circa le forze militari attive in Brasile, lo stato e la disposizione delle fortificazioni, la capacità ricettiva dei porti e, come detto, la direzione delle strade di accesso al Minas Gerais<sup>13</sup>. Le uniche parziali eccezioni riguardavano la presenza di inglesi e olandesi, proprio in forza del già citato trattato di Methuen, ai quali era concesso di risiedere nelle città della Bahia, del Pernambuco e della capitania di Rio de Janeiro, benché in numero limitato e senza potersi spostare altrove<sup>14</sup>.

In Brasile, peraltro, quello fu un periodo di forti tensioni interne, che contribuirono ad accentuare la fragilità della Monarchia portoghese nel quadro politico internazionale: vi era stata, innanzitutto, la già citata guerra tra paulistas ed emboabas, che tra il 1707 e il 1709 aveva insanguinato i nuovi distretti auriferi del Minas Gerais, sul cui sfruttamento si erano ma-

12. Cfr. *Relação que fas Ambrozio Jauffret, natural da cidade de Marseille, ao Primeiro Ministro de Sua Magestade Cristianissima, o senhor Conde de Ponchartrein, informando-o de todo o estado do Rio de Janeiro até o Rio da Pratta, na provinsia do Brazil pertensente ao Reino de Portugal* (pubblicata e analizzata in Mansuy, 1965).

13. DSP, n. 51, 1914, pp. 160-2; DAMB, *Cartas do Senado 1673-1684*, n. 2, 1952, pp. 75-81.

14. DHBN, n. 34, 1936, pp. 281-2.

nifestate rivendicazioni di esclusività contrapposte, a loro volta complicate dalla rivalità esistente tra i coloni di antica generazione, bandeirantes «figli della terra», nati e cresciuti tra São Vicente, San Paolo e Rio de Janeiro, e quelli arrivati più di recente da altre zone del Brasile o dalla madrepatria (*reinóis*); rivalità, quest'ultima, che si espresse violentemente anche in Pernambuco, sfociando in un conflitto che tra il 1710 e il 1711 vide contrapposti i sempre più indebitati signori rurali di Olinda, proprietari di piantagioni e di engenhos, e i ricchi mercanti-creditori attivi a Recife, da meno tempo giunti dal Portogallo e definiti dai primi, con disprezzo, *mascates*<sup>15</sup>; infine, negli ultimi mesi del 1711, si verificarono i cosiddetti tumulti «del Maneta», ossia la duplice rivolta popolare scoppiata a Salvador da Bahia a causa del forte aumento della pressione fiscale voluta dal governo coloniale – imposta sull'arrivo di schiavi africani raddoppiata, prezzo del sale cresciuto del 66%, nuova tassa del 10% su tutte le mercanzie importate, come quella già in vigore a Rio de Janeiro –, che a sua volta si legava all'impellente bisogno di mantenere una flotta armata a difesa del litorale brasiliano<sup>16</sup>.

Come si vede, ragioni di politica estera e di politica interna, obiettivi militari e necessità fiscali, tutela degli interessi economici e gelosa salvaguardia delle risorse coloniali contribuirono, nel loro insieme, a determinare una congiuntura storica entro cui la pubblicazione di un libro come *Cultura e opulencia do Brasil* non poteva non trovare ostacoli e divieti: erano troppo sensibili, e meritevoli del più assoluto silenzio, le informazioni che esso avrebbe potuto divulgare. In effetti, a partire da fine Seicento, l'asse portante della Monarchia portoghese si era spostato definitivamente verso l'Atlantico, e in tale contesto il Brasile aveva assunto un ruolo ormai imprescindibile; peraltro, non solo il Brasile dei principali centri costieri – Salvador da Bahia, São Vicente, Recife, Rio de Janeiro –, ma anche quello del cosiddetto sertão, le cui risorse agricole e pastorali erano state affiancate da quelle minerarie, molto più attrattive e stimolanti.

La dipendenza nei confronti della direttrice atlantica si era fatta talmente stretta da indurre il plenipotenziario Luís da Cunha, inviato porto-

15. Questo termine deriva per sineddoche, probabilmente, dalla città di Mascate, nella Penisola arabica (attuale capitale dell'Oman), da dove, nel corso del Seicento, diversi mercanti si erano recati in Brasile; esso designa, con intenzioni di scherno, i venditori ambulanti di tessuti, gioie e cianfrusaglie varie.

16. *Motins* (moti) *do Maneta*, in portoghese, dal soprannome di uno dei capi della rivolta, il mercante João de Figueiredo da Costa. Cfr. DAMB, *Cartas do Senado 1710-1730*, n. 6, 1973, pp. 18, 21-2, 28.

ghese a Londra, a suggerire addirittura lo spostamento del centro politico dell'Impero lusitano in Brasile, di cui anch'egli metteva in risalto la priorità strategica, soprattutto per quanto riguarda la difesa dell'oro del Minas Gerais (Ferreira Furtado, 2007). A suo dire, la Monarchia dei Braganza necessitava «totalmente delle ricchezze del Brasile e in nessuna maniera di quelle del Portogallo», per cui sarebbe stato «più comodo e sicuro» trasferirne la capitale sull'altra sponda dell'oceano (Oliveira, 2010, pp. 124-9).

Oltre a valorizzare maggiormente il ruolo economico della «periferia» rispetto a quello della metropoli, capovolgendo le gerarchie tradizionali, si trattava di fare in modo che il Brasile potesse essere governato e difeso meglio di quanto si riusciva a fare da Lisbona. Infatti, secondo Luís da Cunha, «le conquiste» non erano un semplice «accessorio del Portogallo», ma ne erano l'elemento «principale», anche perché «garanti della sua conservazione»; e questo ovviamente valeva soprattutto per il Brasile, dal cui controllo dipendevano perfino gli equilibri internazionali, trattandosi di una colonia molto ricca ed estesa, che nessuna potenza europea avrebbe voluto vedere «nelle mani di una qualche nazione» in grado di approfittarsi delle sue risorse meglio di quanto sapesse fare la corte dei Braganza (Pereira, 2009, pp. 1-8). Il Brasile era cioè «la gioia della Corona» di Lisbona, la colonia che ne garantiva le rendite maggiori, in quanto le entrate provenienti dal suo territorio ammontavano a oltre la metà del totale spettante alle casse monarchiche (Caldeira, 1999, pp. 229-30).

Lo spostamento di baricentro del «pluricontinentale» Impero portoghese aveva contribuito, in primo luogo, a rafforzare la politica territorialista della dinastia dei Braganza, sempre più orientata a quantificare l'essenza del proprio potere in termini matematici, identificandola con l'estensione delle aree controllate e col numero dei sudditi governati (Mattos, 2013); e ancora, in secondo luogo, ad attenuare nettamente, rispetto al passato, gli obiettivi religiosi della conquista coloniale, e quindi le attenzioni rivolte alla conversione cristiana delle popolazioni indigene e degli schiavi importati dall'Africa, aspetti che furono sempre più subordinati alle esigenze militari e diplomatiche imposte dalle nuove scoperte materiali – i giacimenti auriferi –, così come dai mutati equilibri internazionali. In questa prospettiva, allora, la corte portoghese dovette riformulare i propri criteri di intervento in ambito coloniale, ripensando il significato stesso della sua dominazione imperiale e riducendo l'importanza di quell'ideale cristiano e messianico

che in precedenza aveva caratterizzato la sua azione di conquista (Mello e Souza, Bicalho, 2000, pp. 41-98; Almeida Figueiredo, 2001, pp. 218-42).

Evidentemente, però, in un primo momento, coloro che per conto del Desembargo do Paço, del Sant'Uffizio lusitano e della Chiesa di Lisbona si trovarono a valutare il libro di Antonil non ebbero la capacità, o semplicemente l'accortezza, di individuarvi alcun motivo ostativo alla sua pubblicazione, giudicandolo anzi un lavoro «molto utile» e «molto degno», se non addirittura un'«opera di ingegno» (Antonil, 1711, pp. XII-XV). Fu un altro organo del governo portoghese, il Consiglio ultramarino, di per sé privo di specifiche attribuzioni relative al controllo e alla censura delle opere a stampa, che all'improvviso intervenne in modo risoluto, forse non tanto per iniziativa propria – come anticipato –, quanto piuttosto su richiesta del re Giovanni V o di qualche suo fidato consigliere, tra cui occorre ricordare l'anziano plenipotenziario Nuno Álvares Pereira de Melo, primo duca di Cadaval; fu appunto costui, all'epoca presidente del Desembargo do Paço e in precedenza, tra il 1670 e il 1673, dello stesso Consiglio ultramarino, a ricevere dal già citato Diogo de Mendonça Corte-Real l'ingiunzione di sequestro emanata dal sovrano nei confronti di *Cultura e opulencia do Brasil*<sup>17</sup>.

Queste vicende istituzionali non vanno affatto trascurate, anche perché all'epoca il Consiglio ultramarino stava cominciando a sperimentare i primi segnali di quella «dinamica di indebolimento apparentemente irreversibile» che lo avrebbe portato a non avere più un presidente di ruolo dal 1714 al 1749, così come a vedersi ridurre, progressivamente, il proprio margine di azione nelle questioni coloniali (Cruz, 2015, pp. 85-93); al netto del come e del perché i suoi membri si siano interessati al libro di Antonil, cioè se per iniziativa interna oppure se per espressa richiesta del re o di qualche suo uomo di fiducia, ciò che più conta è quindi il significato politico del loro intervento, teso a rivendicare l'importanza dell'organo da essi rappresentato nel quadro istituzionale della Monarchia lusitana. Inoltre, al di là di quest'aspetto, non va nemmeno trascurato il fatto che uno dei tre membri del Consiglio ultramarino firmatari della «consulta» contraria alla pubblicazione di *Cultura e opulencia do Brasil* fu António Rodrigues da Costa, personaggio molto influente della corte di Lisbona, al quale non sfuggiva affatto che

17. In effetti, come già segnalato, il documento relativo a tale ordine di sequestro si trova a Muge nell'archivio privato della casa Cadaval, formatosi proprio per iniziativa di Nuno Álvares Pereira de Melo: cfr. ACC, *cód. 869k (Escritos das Secretarias, t. 10)*, c. 29rv.

l'aggressività delle potenze ostili al Portogallo potesse essere ulteriormente stimolata da informazioni come quelle contenute nel libro di Antonil, ed eventualmente strumentalizzata in Brasile da parte di chi avesse nutrito velleità di rivolta nei confronti del governo metropolitano<sup>18</sup>.

La suddetta «consulta» fu quindi espressa in termini perentori, e ciò non solo in riferimento all'urgenza di requisire le copie già circolanti di *Cultura e opulencia do Brasil*, ma anche a proposito della successiva richiesta di ridefinire le competenze e i rapporti istituzionali all'interno della Monarchia lusitana. Il Consiglio ultramarino, infatti, giudicò che le licenze relative alla pubblicazione di questo libro erano state concesse «senza la ponderazione» necessaria di fronte a «un affare tanto importante»<sup>19</sup>; e proprio per questo, nella seconda parte della «consulta», i suoi membri reclamarono un aumento dei propri poteri, così da comprendervi anche le operazioni di revisione preventiva delle pubblicazioni di argomento coloniale, o comunque relative alle conquiste del Portogallo, sull'esempio di ciò che era accaduto nella corte spagnola fin dai primi del Seicento:

e perché è più sicuro e più prudente prevenire il danno futuro prima che esso arrivi a produrre i suoi effetti, rispetto al rimediare ciò che già si sperimenta, pare che sarà molto utile al Real Servizio di Vostra Maestà ordinarsi che d'ora in poi non si possa stampare libro alcuno in cui si trattino materie concernenti le Conquiste senza che ci sia, con le altre licenze, anche quella di questo Tribunale, perché in esso, come meglio istruito nei particolari di quelle, e che ha per obbligo quello di zelare e avvertire rispetto a ciò che potrà essere migliore per la loro conservazione e per il loro aumento, si può avere una maggiore conoscenza di ciò che conviene e si divulgghi, di ciò che importa che non arrivi alla notizia delle nazioni straniere, e di ciò che è indifferente, e questo stesso provvedimento sulla stampa di simili libri hanno dato i Re Cattolici, per ciò che riguarda le Indie di quella Corona, ordinando con una legge incorporata nella nuova ricompilazione delle Leggi delle Indie e stabilita da Filippo secondo che tali libri non si possano stampare senza licenza del Consiglio delle Indie [...], e la Ricchezza del Brasile con le nuove miniere dell'oro ha avuto necessità di tutta la cautela e la prudenza, poiché solo con l'industria e con l'arte potremo supplire e compensare la superiorità che ci dimostrano molte

18. La «consulta» del Consiglio ultramarino presenta tre firme, a nome di «Sylva, Telles e Costa»; erano quelle di António Rodrigues da Costa, appunto, João Teles da Silva e, probabilmente, Gregório Pereira da Silva (oppure Francisco), personaggi molto sensibili ai problemi politici legati al controllo delle risorse aurifere del Minas Gerais: cfr. Mello e Souza (2001) e Cruz (2015, pp. 78-80, 100-15).

19. AHUL, *Consultas mistas do Conselho ultramarino*, cód. 20, c. 309rv.

delle nazioni dell'Europa nelle forze marittime e terrestri, la cui ambizione si disperde con la fama dell'abbondanza dell'oro in quelle miniere<sup>20</sup>.

Non si può dire che si sia trattata di un'immotivata invasione di campo a livello istituzionale, e comunque è difficile stabilire se sia stata recepita in questi termini, anche perché, di fronte alla netta presa di posizione di questa «consulta», il re Giovanni V decise immediatamente di bloccare la circolazione di *Cultura e opulencia do Brasil*. In ogni caso, la proposta del Consiglio ultramarino non era quella di subentrare ai tradizionali organi di censura attivi in Portogallo – va da sé che il riferimento implicito era fatto al Desembargo do Paço, e non alle altre due istituzioni coinvolte, che rappresentavano il potere ecclesiastico –, ma di affiancarli nella gestione di uno specifico settore di governo, limitato al controllo delle opere a stampa di argomento coloniale, rispetto a cui i suoi membri rivendicavano competenze che tali organi non potevano avere, tanto più necessarie in una congiuntura internazionale di agitazioni politiche e militari come quella sopra delineata.

Quest'ultima fu certamente decisiva nel convincere Giovanni V a decretare l'ordine di sequestro e distruzione del libro di Antonil, così da tutelare la Monarchia lusitana e i relativi possedimenti coloniali dalle mire delle potenze nemiche e dagli effetti delle crescenti tensioni interne al Brasile; e tuttavia è pur vero che le ragioni di tale intervento censorio devono essere inquadrare anche a partire dal confronto istituzionale esistente alla corte di Lisbona, che vide il Consiglio ultramarino reclamare nuovi spazi di manovra di fronte ai primi segnali di quel processo di ridimensionamento del proprio ruolo che, come detto, si sarebbe manifestato più nettamente negli anni successivi (Cruz, 2015, pp. 245-6).

C'è poi un ulteriore elemento da aggiungere, riguardante un aspetto cruciale di *Cultura e opulencia do Brasil*, che però, fino all'intervento risolutivo del Consiglio ultramarino, non era stato ravvisato, o comunque era stato sottovalutato: il fatto che l'autore di questo libro, come segnalato in apertura della «consulta» in questione, avesse utilizzato un «nome supposto»<sup>21</sup>. André João Antonil, cioè, era soltanto uno pseudonimo, un nome di copertura con cui il gesuita di *Cultura e opulencia do Brasil* aveva voluto celare la sua vera identità, per mezzo di uno stratagemma tutt'al-

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

tro che inconsueto nel mercato editoriale dell'Età moderna (Braidà, 2019, pp. 24-74, 169-75). Per quali ragioni lo aveva fatto? E soprattutto, prima ancora, chi era Antonil? In realtà, alla fine del proemio che introduce il libro – o meglio, come già spiegato, che ne introduce la prima parte sullo zucchero –, Antonil aveva lasciato un piccolo ma significativo indizio sulla sua identità, firmandosi come «l'Anonimo Toscano»<sup>22</sup>; un indizio che, nel corso dell'Ottocento, incuriosi vari storici e bibliofili – soprattutto a partire dalla diffusione dell'edizione del 1837 – e che, se da un lato permise di intuire le origini italiane dell'autore, dall'altro, invece, contribuì a complicare ulteriormente la sua identificazione, trattandosi appunto del soprannome di uno pseudonimo (Silva, 1858, p. 63; Rodrigues, 1907, p. 45).

L'enigma fu risolto solo nel 1886 da parte di uno dei maggiori intellettuali brasiliani, lo storico e linguista Capistrano de Abreu, il quale riuscì – come ricostruito da Afonso Taunay (1976, pp. 31-50) – a scoprire la vera identità dell'«Anonimo Toscano»: si trattava del gesuita Giovanni Antonio Andreoni – nome rispetto a cui quello di André João Antonil costituiva una sorta di anagramma –, nato a Lucca nel 1649, giunto in Brasile nel 1681 e morto «di dolore di calcoli» a Salvador da Bahia nel 1716<sup>23</sup>. Della sua vita precedente al noviziato gesuitico, intrapreso a Roma nel 1667, a diciotto anni compiuti da qualche mese, si hanno poche e fram-

22. «E se qualcuno volesse conoscere l'autore di questo curioso e utile lavoro, esso è un amico del bene pubblico, chiamato l'Anonimo Toscano» (cfr. Antonil, 1711, p. XI).

23. Le maggiori notizie sulla vita di Antonil si trovano in Leite (1949a, pp. 120-1; 1949b, pp. 45-54), Canabrava (1967, pp. 9-24), Mansuy (1968, pp. 15-8; 2007, pp. 31-4) e Taunay (1976, pp. 50-4), oltre che nel *Dizionario biografico degli italiani* (alla voce *Andreoni, Giovanni Antonio*, curata da Alberto Merola, 1961), che amplia notevolmente i pochi dati offerti dall'Enciclopedia italiana della Treccani, peraltro non privi di errori di datazione (voce a cura di Giacomo Devoto, 1929); cfr. anche Carvalho (2001, alla voce *Andreoni, Giovanni Antonio*). Tali notizie si basano essenzialmente sul grande catalogo della *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus* dei fratelli Augustin e Alois de Backer (opera in sette volumi, pubblicata tra il 1853 e il 1861), poi ripreso, corretto e ampliato dal gesuita alsaziano Carlos Sommervogel, curatore della *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (1890-1900, in nove volumi). Sono errate le informazioni fornite da Sacramento Blake (1883, p. 80), passategli, a suo dire, «da persona molto competente», secondo le quali Antonil era un gesuita brasiliano nato a San Paolo – informazioni in seguito rettificata dallo stesso Blake (Taunay, 1976, pp. 47-8) –, così come quelle offerte da Diogo de Vasconcelos (1904, pp. 89-90), secondo le quali Antonil era nato a Firenze e morto in Portogallo. Afonso Taunay (1976, pp. 56-7) ha ipotizzato che nel 1721 egli fosse ancora in vita, ma secondo la maggior parte delle fonti – nonché le più attendibili – la sua morte avvenne nel 1716: cfr. ARSI, *Historia Societatis*, n. 51, c. 204r; ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 193r-194v («neurologio» di Antonil, datato 20 luglio 1716); Fejér (1985, p. 38).

mentarie notizie. Si sa, per esempio, che per tre anni studiò diritto civile all'Università di Perugia, ciò che gli permise di costruire le basi di quel vasto sapere giuridico di cui poi avrebbe dato eccellente dimostrazione anche all'interno di *Cultura e opulencia do Brasil*, soprattutto per quanto riguarda le argomentazioni a difesa della legittimità dell'imposta relativa al quinto dell'oro, nella terza parte del libro.

Altre informazioni possono essere estrapolate dall'atto testamentario che suo padre, Giovanni Maria, fece redigere nel 1664, quando Giovanni Antonio, il futuro Antonil, aveva quindici anni<sup>24</sup>. Sulla base delle indicazioni che vi si contengono, in particolare facendo riferimento ad alcuni passaggi indiziari, è ragionevole affermare che la famiglia Andreoni, pur non facendo parte del ceto aristocratico al governo della Repubblica di Lucca, godesse di una posizione sociale ed economica di tutto rispetto. Innanzitutto, il testatore viene qualificato col titolo di «magnifico», così come i suoi figli maschi «legittimi e naturali», Giovanni Antonio, appunto – presumibilmente il maggiore, in quanto citato per primo –, e Giuseppe, ai quali egli si rivolge come padre «affettionatissimo» e «prudente», facendoli «heredi suoi universali [...] per equali portioni»<sup>25</sup>; il titolo di «magnifico», di certo, non era accessibile a tutti e aveva anzi un peso sociale specifico in sede locale, potendo indicare, in tal caso, la valenza onorifica della professione svolta dal testatore, che probabilmente – ma si tratta di una mera ipotesi – aveva a che fare con mansioni di tipo giuridico.

Altra qualifica che gli viene data è quella di «cittadino di Lucca», uno status che, rispetto ai «foretanei» della campagna, residenti *extra moenia*, permetteva di usufruire di specifici diritti di «civiltà», specie a livello di esenzioni o riduzioni fiscali, e che poteva essere goduto soltanto da chi fosse nato a Lucca e vi abitasse in modo stabile, come sancito da un'antica «riformazione» del 1538 (Berengo, 1965, pp. 242-3, 298-9; Migliorini, 2003, pp. 22-3; Sabbatini, 2007, p. 267; Giuli, 2012a, pp. 278-9); e la famiglia Andreoni risiedeva appunto all'interno delle mura urbane, nella parrocchia di Sant'Agostino, la cui chiesa venne scelta da Giovanni Maria come luogo in cui si sarebbero svolti i suoi funerali e celebrate «30 messe di requiem» la mattina stessa dell'esposizione del «suo cadavero», alle quali poi avrebbe-

24. Cfr. Archivio notarile di Lucca (d'ora in poi ANLU), *Testamenti*, n. 344, cc. 1r-5v.

25. *Ibid.*

ro dovuto aggiungersi, «dentro un anno prossimo susseguente dal giorno della sua morte», ulteriori 70 messe «ad altari privilegiati»<sup>26</sup>.

Un altro indizio sulla posizione sociale da lui goduta, e soprattutto sulle sue non banali relazioni personali, è rappresentato dall'identità dei «tutori e curatori» scelti per i due figli maschi «durante l'età minore e non più oltre», così come da quella dei testimoni presenti all'atto testamentario, trattandosi in parte di individui appartenenti ad alcuni dei principali «consortati» dell'oligarchia lucchese: i nobili Scipione Lucchesini e Nicolao Donati – quest'ultimo «dell'una e l'altra legge dottore» –, il «molto illustre et reverendissimo signor» Libertà Moriconi, canonico della cattedrale di San Martino, ricchissimo individuo i cui averi sarebbero confluiti in due casati prestigiosi come quelli dei Buonvisi e dei Tucci, e Tommaso de' Giusti, canonico della collegiata di San Michele in Foro e fratello di «ser» Benigno, il notaio che redasse il testamento in questione<sup>27</sup>.

Di fronte a tale quadro, un indizio non trascurabile per tentare di spiegare le ragioni che potrebbero aver portato Antonil a intraprendere gli studi in diritto all'Università di Perugia, prima di farsi gesuita, è rappresentata sia dal fatto che suo padre, presumibilmente, svolgesse una professione di tipo giuridico o un mestiere ad essa legato, sia dal fatto che uno dei suoi tutori designati, e quindi, in quanto tale, in stretti rapporti con la sua famiglia, fosse appunto dottore *in utroque iure*, una situazione che forse lo spinse – chissà se liberamente – verso questo tipo di percorso accademico; così come non è da trascurare la presenza, all'interno dell'atto testamentario, del nome di due religiosi di rango aristocratico come i succitati Libertà Moriconi, anch'egli tra i curatori scelti da Giovanni Maria Andreoni, e Tommaso de' Giusti, tra i testimoni che ne validarono le disposizioni successorie, i quali appartenevano ai capitoli delle due principali chiese di Lucca, San Martino e San Michele in Foro, punto di riferimento essenziale del patriziato locale in ambito ecclesiastico (Berengo, 1965, p. 358).

Quanto alla sfera economica, invece, nelle disposizioni del padre di Antonil viene citata, anzitutto, la proprietà di alcuni beni «sì stabili che mobili», tra cui «una pezza di terra selvata» e «dui pezzi di terra cambia» nella media valle del Serchio, oltre a una non meglio definita «pos-

26. *Ibid.*

27. Sul termine «consortato», che a Lucca indicava l'insieme di tutti coloro che portavano «lo stesso cognome» e si riconoscevano «nella stessa arma nobiliare», cfr. Sabbatini (2009, p. 236).

sessione» sulle colline tra Lucca e Viareggio, quest'ultima comunque destinata ad essere ceduta così da ricavare «prontamente» il denaro necessario «alla soddisfazione de i debiti [...] al tempo di sua morte»<sup>28</sup>. Si trattava di beni concessi in «allogagione», la cui presenza tra le proprietà paterne potrebbe aver stimolato la curiosità del giovane Antonil nei confronti delle modalità di conduzione delle attività rurali, poi manifestata esemplarmente in *Cultura e opulencia do Brasil*, soprattutto in riferimento al microcosmo degli engenhos di zucchero. Da questo punto di vista, allora, potrebbe non essere inverosimile l'ipotesi per cui negli anni della sua adolescenza Antonil abbia potuto leggere, o quantomeno conoscere, il *Trattato d'agricoltura* del nobile lucchese Giovanni Saminati, risalente all'ultimo quarto del Cinquecento, opera mai stampata ma circolante a lungo in forma manoscritta tra i possidenti locali, specie tra i nobili, come manuale di riferimento per la gestione ideale delle proprietà fondiari (ivi, pp. 305-8; Sabbatini, 1979, pp. 128-35); tale trattato, peraltro, tra gli autori presi in considerazione cita anche l'agronomo bresciano Agostino Gallo, i cui lavori, come detto, potrebbero aver influenzato lo stesso Antonil, al pari di quanto fecero nei confronti del già citato manuale *Adeliges Landleben* del barone austriaco Wolf Helmhard von Hohberg.

Nel testamento di Giovanni Maria Andreoni è poi citata la presenza di «vestimenti, orure et argenti» che egli lasciò, assieme al «generalissimo usufrutto» di tutta la sua eredità, alla moglie – una scelta non scontata per l'epoca –, la «signora» Chiara Maria, di cui si sottolineano i «buoni portamenti» e i sentimenti di «affetto» dimostrati negli anni «vissuti in consorzio»<sup>29</sup>. Infine, per il «decente accomodamento» dell'unica figlia, Virginia, in vista di un'eventuale «maritatione» oppure di un suo «ingresso e professione in monastero», venne lasciata una somma discreta, pari a mille scudi lucchesi, che se davvero usata per la seconda opzione costituiva una dote cospicua, a ulteriore riprova della buona posizione sociale ed economica di cui la famiglia Andreoni godeva<sup>30</sup>.

Più difficile, invece, è valutare la religiosità del padre di Antonil, facendo riferimento al solo consumo devozionale che traspare dal testamento: la raccomandazione iniziale della propria anima «al misericordiosissimo Iddio, alla Beata Maria Vergine [...] et a tutti i Santi del Cielo» è un'invo-

28. ANLU, *Testamenti*, n. 344, cc. 1r-5v.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

cazione retorica tipica di ogni disposizione successoria dell'epoca; il centinaio di «messe di requiem» da far recitare nel giro di un anno dalla sua morte non rappresenta affatto una quantità notevole, e pare piuttosto rientrare nel novero delle pratiche rituali predisposte in Antico Regime per far riconoscere in forma pubblica, sotto l'egida sacra della Chiesa, la legittimità di una successione nel contesto locale di riferimento; gli stessi lasciti pii – peraltro obbligatori – sono ridotti al minimo, trattandosi di «lire una di bolognini 10» riservata all'ospedale di San Luca della Misericordia, la principale istituzione assistenziale della Repubblica di Lucca, e di «lire una e soldi dieci di simil moneta» prevista per i «poveri vergognosi della città»<sup>31</sup>. Di fronte a queste poche informazioni, la religiosità di Giovanni Maria Andreoni appare, quindi, tutt'altro che spiccata, ma si tratta appunto di una mera congettura.

Peraltro, alla data del suo testamento (9 ottobre 1664), la futura carriera religiosa del figlio Giovanni Antonio non è affatto prevedibile, nemmeno come progetto pensato dalla famiglia, benché soltanto tre anni dopo (20 maggio 1667) quest'ultimo varcasse le soglie del noviziato gesuitico; impossibile sapere, dunque, sia se all'epoca il futuro Antonil avesse già manifestato sentimenti vocazionali in tal senso, sia se i suoi genitori vi avessero in qualche modo contribuito o meno. Il testamento di suo padre, da questo punto di vista, non lascia trapelare niente, inducendo piuttosto a immaginare la figura di un uomo non certo disinteressato alla dimensione spirituale della vita ma normalmente devoto, e quindi al limite anche contrario alle eventuali aspirazioni religiose che il figlio avesse potuto palesare; a tal proposito, la mancata distinzione nel testamento tra primogenito e cadetto, entrambi fatti eredi «per equali portioni», non è affatto da sottovalutare, potendo in effetti essere interpretata come una spia delle preoccupazioni nutrite da Giovanni Maria nei confronti dei desideri di Giovanni Antonio, che all'epoca di tale atto successorio, probabilmente, già si trovava a Perugia, chissà se meditando di lasciare gli studi universitari per farsi gesuita.

In ogni caso, qualunque sia stato il profilo effettivo di tali vicende, sullo sfondo resta un dato incontrovertibile e quasi paradossale, una sorta di beffardo scherzo del destino, se così lo si può definire: quello per cui uno dei più importanti gesuiti del Brasile coloniale, autore di un libro fondamentale dal punto di vista storiografico, sia nato e cresciuto in una città in cui la

31. *Ibid.*

compagnia fondata da Ignazio di Loyola non riuscì mai a stabilirsi per l'ostilità dimostrata dal governo locale, sempre geloso di quella *libertas* – in senso lato giurisdizionale – che contrassegnò l'indipendenza politica della Repubblica di Lucca per tutta l'Età moderna<sup>32</sup>.

## 4.2

### Il maestro rivale: António Vieira, il Brasile e la questione ebraica

Gli inizi di Antonil tra i gesuiti furono brillanti, anche se non privi di intoppi, in particolare per la frustrante attesa da lui sopportata prima di veder soddisfatto il suo ardente desiderio missionario, che a quanto pare non tardò a manifestarsi: dopo il biennio di probazione, iniziato nel 1667, come detto, egli si dedicò agli studi umanistici prima nella casa di Sant'Andrea al Quirinale e poi nel collegio di Roma, dove soggiornò fino al 1672, distinguendosi sia per le sue abilità nel campo della retorica, sia per l'ottima padronanza del latino, a cui sommava le già buone conoscenze in materia giuridica che aveva maturato all'Università di Perugia. Trasferitosi per alcuni anni nel collegio toscano di Sansepolcro, dove gli fu chiesto di insegnare «grammatica, umanità e retorica», Antonil rientrò a Roma forse nel 1677, allorché aveva ormai concepito con forza l'idea di partire in missione all'estero, nonostante non avesse ancora terminato, all'epoca, il percorso formativo previsto dalla *Ratio studiorum*.

Lo si evince da una lettera che egli indirizzò, proprio nel 1677, al preposito generale Giovanni Paolo Oliva, a quella data dichiaratosi indisponibile a rilasciargli il permesso per trasferirsi in missione in Paraguay, dove sembra che fosse ormai in procinto di recarsi col benestare delle autorità spagnole; in tale lettera, il gesuita lucchese espresse tutta la sua frustrazione per il diniego ricevuto, anche perché lo stesso Oliva sulle prime aveva mostrato un'«ottima inclinazione» nei confronti delle sue richieste, ciò che ne aveva aumentato le aspettative e quindi la delusione finale. Il problema principale, a quanto pare, era rappresentato proprio dall'incompletezza de-

32. Su tale ostilità, di cui si parla anche in Sabbatini (2006, pp. 145-7) ed Edigati (2016, pp. 65-6), cfr. i documenti conservati in Archivio di Stato di Lucca, *Offizio sopra la giurisdizione*, n. 8, I, cc. 1687-174v. Sul significato della *libertas* lucchese e sulle relative declinazioni, cfr. Giuli (2012b) e Sabbatini (2014).

gli studi realizzati da Antonil fino a quel momento, un ostacolo che poteva essere aggirato soltanto grazie a una deroga speciale concessa dal preposito generale, come talora accadeva in occasioni simili<sup>33</sup>.

Per vincerne la riluttanza, Antonil cercò di agire su più fronti, comunque inutilmente: in primo luogo, si offrì di «far l'esame di tutta la logica, e fisica, e di trenta questioni almeno di metafisica», così da avanzare ulteriormente nel proprio programma di studi; inoltre, ribadì che il suo obiettivo era quello di recarsi in Paraguay, una meta poco ambita da parte dei confratelli del collegio romano – a suo dire –, e comunque normalmente preclusa ai gesuiti italiani, vista la preferenza in genere accordata ai missionari spagnoli, «sudditi del re [di Castiglia]», oltre che bisognosa di religiosi formati soprattutto in filosofia, ciò che appunto egli già era; infine – secondo lo schema retorico delle *indipetae*, entro cui la lettera in questione rientrava (Roscioni, 2001, pp. 109-64; Colombo, Massimi, 2014, pp. 31-7; Ferlan, 2015, pp. 71-5; Prospero, 2016, pp. 15-57; Colombo, 2020) –, Antonil tentò di far leva sulla magnanimità di Oliva, invocandone la «santa benedictione» e ammettendo di non affrontare la questione della sua partenza «per via di ragioni», che egli stesso riconosceva essere piuttosto deboli, «ma di preghiere e di lacrime»<sup>34</sup>.

In realtà, le sue aspirazioni missionarie poterono realizzarsi soltanto quattro anni dopo, una volta terminato il corso di teologia impartito da due insigni gesuiti come Bartolomé Carreño e Silvestro Mauro – quest'ultimo grande studioso di Aristotele –, e ricevuta l'ordinazione sacerdotale. Antonil, tuttavia, non si trasferì in Paraguay, ma in Brasile, destinazione a cui molto probabilmente contribuì anche la conoscenza fatta, proprio negli anni del suo soggiorno a Roma, di una delle maggiori figure della storia religiosa e culturale dell'America lusitana: il gesuita portoghese António Vieira Ravasco, che del giovane collega lucchese divenne una sorta di mentore, tanto da ricordarlo, ancora a distanza di diverso tempo, come colui che nel collegio romano «meritò la prima laurea di retorica e lingua latina»<sup>35</sup>.

33. ARSI, *Indipetae*, n. 748, inserto 209, file 0072 (digitalizzato).

34. *Ibid.*

35. Parere contenuto in una lettera inviata nel 1690 da Vieira al nobile Manuel Teles da Silva, primo marchese di Alegrete e influente personaggio della corte di Lisbona, assieme al giudizio di «approvazione» stilato da Antonil nei confronti della sua opera *De rebus gestis Joannis II Lusitanorum Regis*, pubblicata l'anno precedente e dedicata al re Pietro II (cfr. Azevedo, 1928, pp. 598-9; Leite, 1949b, p. 48).

Quando a Roma il ventenne Antonil conobbe il sessantenne Vieira, quest'ultimo aveva alle spalle un percorso biografico e professionale tanto brillante quanto tormentato, che lo aveva portato a viaggiare più volte tra le due sponde dell'Atlantico e a costruirsi relazioni personali di assoluto prestigio<sup>36</sup>. Lo testimonia lo stretto rapporto di collaborazione da lui instaurato con il primo re portoghese della dinastia dei Braganza, Giovanni IV, per il quale aveva svolto importanti missioni diplomatiche in Francia e in Olanda, tra il 1646 e il 1647; inoltre, era stato confessore di sua moglie, la regina Luísa, e precettore del primogenito Teodosio, l'erede designato al trono, morto di tubercolosi non ancora ventenne, nel 1653. D'altra parte, però, in particolare dopo la scomparsa dello stesso Giovanni IV nel 1656, Vieira aveva dovuto subire gli attacchi dei suoi non pochi detrattori, culminati tra il 1663 e il 1667 con l'offensiva giudiziaria dell'Inquisizione lusitana; ciò era avvenuto a causa della sua difesa dei cristiani-nuovi e delle sue profezie politiche, basate sul mito messianico-millenarista del Quinto Impero, che si sarebbe dovuto realizzare, a livello temporale e spirituale insieme, con la definitiva affermazione mondiale della Monarchia portoghese, come da lui prospettato in due opere grandiose, entrambe incompiute, ossia la *Clavis prophetarum*, il cui manoscritto originale è andato perduto, e la *História do futuro*, pubblicata postuma nel 1718 (Silva, 1992; Pécora, 2000).

A Roma, dove rimase sei anni e conobbe Antonil, Vieira era arrivato nel 1669, ufficialmente per sostenere la canonizzazione dei «quaranta martiri del Brasile», un gruppo di giovani gesuiti trucidati nel 1570 da ugonotti francesi alle Canarie, ma in realtà anche per un altro motivo personale e più stringente, quello di ottenere l'annullamento della sentenza di condanna emanata nei suoi confronti proprio dall'Inquisizione portoghese, che in effetti gli sarebbe stato concesso in forza di uno specifico breve di immunità rilasciato da papa Clemente X nel 1675<sup>37</sup>. Non si trattò, in ogni caso, dell'unico obiettivo raggiunto da Vieira a Roma nella sua strenua lot-

36. La bibliografia su António Vieira è sterminata: oltre ai classici Azevedo (1918, pp. 9-194), Leite (1943b, pp. 3-68; 1945a, pp. 27-68; 1949a, pp. 73-108; 1949c, pp. 192-361, 402-12), Rodrigues (1944, pp. 425-43, 445-77) e Boxer (1957a, pp. 8-25), in questa sede si è fatto riferimento a Bosi (1992b, pp. 118-48), Pécora (1994, pp. 37-68), Cohen (1998, pp. 12-71, 98-154), Hansen (2001), Brandi Aleixo (2005), Peloso (2005, pp. 45-87), Vainfas (2011, pp. 76-87, 112-20, 220-54) e Assunção (2013, pp. 58-122).

37. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(11), cc. 81r-84r. Sulla vicenda dei «quaranta martiri del Brasile», invece, cfr. ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 496, cc. 713r-714v.

ta al Sant'Uffizio lusitano, poiché egli contribuì anche, attraverso pressioni e denunce alla Curia pontificia, a farne sospendere l'attività per sette anni.

In questo senso, il gesuita portoghese seppe sfruttare l'ostilità che all'epoca, in certi ambienti cardinalizi, si era diffusa nei confronti di tale istituzione, alimentata soprattutto da due manoscritti circolanti in forma anonima, alla cui stesura egli stesso potrebbe aver collaborato, in modo più o meno diretto: il primo, suddiviso in due parti e intitolato *Gravami espressi nel libro dato per li christiani discendenti da sangue hebreo nel regno di Portogallo*, passava in rassegna una trentina di abusi procedurali attribuiti all'Inquisizione lusitana, come quelli relativi all'imprigionamento degli imputati senza legittima prova, alla loro impossibilità di accedere agli atti processuali e quindi di difendersi adeguatamente, all'uso di denunce false o inconsistenti e alla negazione dei sacramenti ai detenuti in carcere, perfino in punto di morte; il secondo manoscritto, di qualche anno posteriore – poi pubblicato nel 1708 in inglese, col titolo *An Account of the Cruelties Exercis'd by the Inquisition in Portugal*, e ancora nel 1720 in portoghese, come *Noticias reconditas do modo de proceder a Inquisição de Portugal com os seus prezos* –, ribadiva all'incirca le stesse accuse, accentuando ulteriormente, soprattutto dal punto di vista religioso, le «barbare crudeltà» messe in esecuzione dal Sant'Uffizio portoghese per mezzo dei suoi «procedimenti ingiusti» (Mattos, 2019).

Rientrato in seguito a Lisbona, Vieira vi rimase fino al gennaio del 1681, quando da lì salpò in direzione di Salvador da Bahia, per l'ultima volta nella sua vita. Secondo quanto ricostruito da Serafim Leite, lo fece all'interno della cinquantatreesima spedizione dall'inizio delle missioni gesuitiche in Brasile, guidata dal procuratore e futuro provinciale António de Oliveira. Con lui viaggiarono diversi compagni, tra cui «vari italiani», come l'aretino Antonio Maria Bonucci, il riminese Giorgio Benci, il romano Pietro Antonio Natalini e appunto il lucchese Giovanni Antonio Andreoni, futuro Antonil, che a Vieira – lo si è detto – si era legato in modo assai stretto fin dagli anni del comune soggiorno a Roma (Leite, 1945b, pp. 598-9).

Giunti assieme in Brasile, Antonil e Vieira continuarono a collaborare attivamente, almeno in un primo momento. Il gesuita lucchese fece la sua professione dei quattro voti a Salvador, nel 1683, dinanzi al padre Alexandre de Gusmão, ma poté realizzare l'agognata attività di catechesi tra le popolazioni indigene soltanto nella fase iniziale della sua nuova vita missionaria, finché i suoi superiori non decisero di farlo risiedere stabilmente

all'interno del collegio baiano, dove egli espletò vari incarichi importanti a livello didattico e amministrativo, come quelli di professore di retorica e filosofia, direttore della congregazione mariana degli studenti e maestro dei novizi<sup>38</sup>. Rispetto alle aspirazioni iniziali, improntate alla mobilità del ministero apostolico, quindi, la carriera di Antonil in Brasile prese ben presto una direzione diversa, più statica e semmai votata alle questioni di natura organizzativa e politica, ciò che del resto accadeva non di rado ai missionari inviati nelle colonie americane (Broggio, 2003); e va detto che in tali questioni il gesuita lucchese si trovò sempre a proprio agio, manifestando un «puntiglioso zelo burocratico», una «tendenza naturale» a «coordinare e sistematizzare» con facilità «informazioni e idee varie» – caratteristiche rintracciabili, del resto, anche nella costruzione retorica e argomentativa di *Cultura e opulencia do Brasil* –, così come evidenziò una spiccata abilità «nell'affrontare domande e vertenze giudiziarie», intervenendo spesso a difesa degli interessi materiali del suo ordine (Canabrava, 1967, pp. 11-2).

A dimostrarlo, innanzitutto, c'è il suo coinvolgimento diretto in diversi contenziosi relativi a lasciti e trasmissioni ereditarie, sotto forma di legati e donazioni pie, che riguardarono in particolare il collegio di Salvador (Leite, 1945a, pp. 573-6). In tali vicende, Antonil seppe offrire il meglio di sé, grazie all'«agilità del suo talento», di cui dette prova, per esempio, nel difendere i diritti della sua compagnia nei confronti delle terre appartenute, nella regione del Piauí, all'esploratore e colono portoghese Domingos Afonso Mafrense, alias Sertão – fondatore del noviziato gesuitico di Jequi-taia, a Salvador<sup>39</sup> –, mediante una formula giuridica con cui nel 1711 intese dimostrare «che beni di cappella e beni di maggiorasco significavano la stessa cosa in Brasile», e che i primi, dunque, non rientravano tra i «beni ecclesiastici» (Leite, 1949a, p. 110; Canabrava, 1967, p. 19). In ballo vi era un'eredità enorme, consistente in decine di pascoli immensi, destinati soprattutto all'allevamento bovino, il cui possesso era stato però subito reclamato da altri soggetti interessati, a partire da due presunti figli meticci di Sertão, ciò che costrinse i gesuiti del collegio baiano a fare un dettagliato

38. Sulla professione solenne effettuata da Antonil in data 15 agosto 1683, cfr. ARSI, *Lusitaniae*, n. 10, c. 181r.

39. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 127rv, 153rv, 163r-164v; ARSI, *Brasiliae*, n. 11(1), cc. 168r-179v.

inventario di tutti i beni contesi, concludendolo soltanto nel 1717, quando peraltro Antonil era già morto<sup>40</sup>.

Non vanno poi trascurate le relazioni che egli riuscì a coltivare con le principali autorità coloniali del tempo, a partire da alcuni governatori-generalì, divenendo confessore privato di António Luís de Sousa e João de Lencastre, ma anche fidato consigliere prima di António Luís Coutinho e poi, negli ultimi anni della sua vita, di Pedro de Vasconcelos. Antonil mantenne, inoltre, fecondi rapporti di amicizia e stretta collaborazione con quel modello di vescovo tridentino che fu Sebastião Monteiro da Vide, capo dell'arcidiocesi baiana e primate del Brasile, il quale, oltre a consultarlo di frequente su questioni di natura giurisdizionale, gli conferì l'incarico di «censore e revisore segreto» delle costituzioni del sinodo diocesano del 1707, l'unico realizzato nell'America lusitana; a tale prelado il gesuita lucchese indirizzò, qualche anno più tardi, anche un'«orazione panegirica», poi inclusa nella biografia (*Vida chronologica*) di Ignazio di Loyola redatta dal gesuita portoghese Francisco de Matos e pubblicata a Lisbona nel 1718<sup>41</sup>. Infine, va ricordato l'atteggiamento di favore di cui Antonil poté godere perfino all'interno della corte di Lisbona, o almeno in alcuni suoi settori, per esempio da parte di Roque Monteiro Paim e di Sebastião de Magalhães, rispettivamente principale collaboratore (*valido*) e confessore (anch'egli gesuita) del re Pietro II, e da parte di Caterina di Braganza, sorella di quest'ultimo<sup>42</sup>.

40. AHUL, *Conselho ultramarino*, 016, caixa 1, doc. 15 (*Memória de Domingos Gomes sobre a descrição das fazendas existentes no Piauí*). Le competenze giuridiche (e teologiche) di Antonil vennero sfruttate anche per la risoluzione di altre questioni (cfr. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 165r-166v), per esempio quelle relative alle dispense matrimoniali – problema di grande rilevanza nell'ambito delle missioni cattoliche (cfr. Pizzorusso, 2009) –, come si evince da ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 496, cc. 707r-711v (*Dispensationum matrimonialium informatio P. Jo. Antonii Andreoni*), e da ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 138rv, 151r-152v, 158r-160v. In ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 496, cc. 715r-717v, si trova invece traccia della partecipazione di Antonil, assieme al confratello Giorgio Benci, alla risoluzione di una lite tra i gesuiti di Salvador e quelli residenti nello Spirito Santo a proposito della proprietà di un gruppo di schiavi e di alcuni animali (*Expositio controversiae, seu litis vertentis inter Collegium bahiense et residentiam Spiritus Sancti eidem Collegio subjectam*).

41. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 193v-194r. Quella di Francisco de Matos fu la prima biografia su Ignazio di Loyola scritta in portoghese (cfr. Feitler, Sales Souza, 2010, pp. 34-5).

42. Su tutti questi personaggi e sui loro rapporti con Antonil, cfr. Rodrigues (1944, pp. 537-9), Barbosa (1945, pp. 113-36), Leite (1949a, pp. 113-4), Canabrava (1967, pp. 21-3), Feitler (2007b, pp. 43-50), Feitler, Sales Souza (2010, pp. 7-13, 30-73; 2016, pp. 143-53), Paim e Neves (2011) e Neves (2011).

Nel 1685, in ogni caso – secondo le informazioni riportate da Serafim Leite (1949a, pp. 120-1, 274) –, Antonil fu sul punto di lasciare Salvador per raggiungere le isole di Capo Verde, a seguito delle istanze con cui in quegli anni il vescovo di São Tomé, Bernardo Zuzarte, fece più volte richiesta al collegio baiano e alla Curia generalizia per l'invio di gesuiti in grado di portare avanti l'attività di catechesi nell'arcipelago africano<sup>43</sup>. Tale trasferimento non si realizzò, tuttavia, a causa del mutato parere dello stesso Zuzarte, che preferì servirsi di missionari cappuccini; e il gesuita lucchese, che forse ancora si aspettava (e auspicava) di essere inviato in missione in qualche parte del mondo, ebbe dunque modo di continuare la sua ascesa professionale oltreoceano, anzitutto come coadiutore di alcuni padri provinciali, tra cui Alexandre de Gusmão, per il quale svolse le mansioni di segretario, così come fece col vecchio mentore António Vieira, nominato visitatore generale del Brasile nel 1688<sup>44</sup>.

I principali incarichi di Antonil, in ogni caso, furono altri: quello di rettore del collegio di Salvador, in due occasioni diverse, prima tra il 1698 e il 1702, e poi tra il 1709 e il 1713; e soprattutto, nel mezzo, quello di padre provinciale, il punto più alto della sua carriera, funzione assunta nel 1706 e portata avanti per tre anni, che peraltro gli permise di visitare le missioni del Rio Grande del Nord e del Ceará – di molto rilievo per l'evangelizzazione indigena (Leite, 1945a, pp. 547-8; Canabrava, 1967, pp. 13, 17-8) –, mentre in precedenza si era già recato in Pernambuco, dove era stato inviato nel 1689 dallo stesso Vieira per risolvere una delicata vertenza locale<sup>45</sup>.

Proprio tale esperienza costituì un momento particolare, e forse di svolta, nei rapporti tra i due gesuiti, che rispetto al periodo del comune soggiorno romano e ai primi tempi dal loro arrivo in Brasile si erano progressivamente inaspriti e non si sarebbero più appianati. Alla morte di Vieira, avvenuta nel 1697, Antonil, assieme ad alcuni confratelli del collegio di Salva-

43. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), c. 181r; n. 5(II), c. 62v; n. 26, c. 107v.

44. Sull'eventuale partenza di Antonil dal Brasile, cfr. una sua lettera del 25 marzo 1685 conservata in ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), c. 193v, che presenta la seguente nota a margine, dove però si fa riferimento a São Tomé e non a Capo Verde: «Stavo già per andar alla missione di S. Thomè, nominato, ma perché morì il P. Rolando [Jacob Roland], e il suo compagno [João Baptista Beagel?] ha undici mesi che stà ammalato, e perché quel vescovo si mostra disgustato, e scrive al P. Provinciale che quella non è terra per la compagnia e che già aspetta 6 cappuccini, che per là più s'intendono con Propaganda, per questo non mi mandano, riservandomi, come spero, per alcun'altra missione».

45. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 104r-106v.

dor, ne redasse l'inventario dei manoscritti, conservando i relativi esemplari «in due casse chiuse con diverse chiavi», e lo inviò a Roma al preposito generale Tirso González, al quale indirizzò anche una lunga lettera in cui ripercorreva «le principali azioni della sua vita», intitolata *Compendium vitae pereximii patris Antonii Vieira* (Leite, 1949b, pp. 45-6). È vero che in essa Antonil rievocò «le molte e somme doti» del gesuita portoghese, la sua «insigne sapienza» e la «pazienza nelle avversità», evidenziando la gravità della perdita di «tanto grande uomo», ma è altrettanto vero che non mancò di rammentare le varie controversie che lo avevano riguardato, i molti nemici con cui aveva avuto a che fare e che spesso lo avevano trattato con «odio mortale» – perfino tra «gli stessi sacerdoti delle famiglie religiose», oltre che tra i coloni del Brasile e tra i ministri della corte di Lisbona –, e ancora la sua conoscenza diretta, sperimentata sul campo, della «legittima arte di difendere e di attaccare», di cui si era servito «frequentemente con grande frutto»<sup>46</sup>.

Da tale lettera, sicuramente, non si ricava un ritratto di Vieira come uomo di pace, accomodante e incline al compromesso – ciò che in effetti non fu –, ma come individuo ostinato e battagliero, da più parti anzi trattato alla stregua di «un perturbatore dell'ordine pubblico»; e sebbene il gesuita lucchese si affrettasse a chiarire che le critiche contro il vecchio mentore fossero il frutto delle «innumerevoli calunnie» sparse dai suoi avversari, tale precisazione sembra poco convinta e di maniera, dai toni affettati, in freddo accordo con i codici retorici della lettera in questione, con le specifiche ragioni per cui essa era stata scritta e con il relativo contesto istituzionale. Un'empatia blandamente meccanica, in definitiva, come del resto comprovano anche i passaggi in cui Antonil ricordava sia le energie spese da Vieira «per la libertà e la salvezza degli indigeni» – questione che oppose, almeno in parte, i due gesuiti –, sia le sue continue riflessioni sul «ve-

46. ABNRJ, n. 19, 1897, pp. 145-60 (*Carta do Padre Reytor do Collegio da Bahia, em que dá conta ao Padre Géral da morte do Padre Antonio Vieyra, & refere as principaes açcoens de sua vida*): a differenza di quanto si dice in questo titolo, tale lettera, datata 20 luglio 1697, fu scritta da Antonil, che non era ancora diventato rettore del collegio baiano, carica all'epoca tenuta da Francisco de Sousa; cfr. anche il manoscritto latino in ARSI, *Lusitaniae*, n. 58(II), cc. 515r-527v. Per l'inventario dei manoscritti di Vieira (*Index manuscriptorum*), datato 22 luglio 1697, cfr. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 38r-39v, a firma del rettore Francisco de Sousa e di Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere, Giorgio Benci e appunto Giovanni Antonio Andreoni (Antonil); su tale inventario, cfr. pure ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 721, 1/1, fasc. 14, cc. 69r-70v.

ro senso della Scrittura» e sui «vaticini dei Profeti», elaborate per arrivare «alla genuina comprensione degli arcani»<sup>47</sup>.

A conferma di ciò vi è anche il fatto che, soltanto tre giorni dopo tale lettera, il gesuita lucchese tornò a scrivere a Tirso González, esprimendosi in maniera critica proprio su quest'ultimo punto: a suo parere, cioè, il millenarismo politico di Vieira e le relative predizioni sull'avvento di una Monarchia universale sotto l'egida della Corona portoghese – il mito messianico del Quinto Impero, costruito sulla base di un passo biblico contenuto nel *Libro di Daniele* – costituivano «opinioni singolari», che dovevano semmai essere valutate, e al limite rigettate, all'interno di uno specifico «concilio universale»; Antonil, in questo senso, si riferiva soprattutto alla *Clavis prophetarum*, i cui argomenti avrebbero potuto suscitare «imbarazzi» tali da renderne necessaria almeno una parziale censura<sup>48</sup>. Un'opinione, la sua, che peraltro sembra rispecchiare le trasformazioni all'epoca vigenti nei criteri di governo della Monarchia portoghese, ormai orientata a ripensare il significato stesso della sua attività coloniale, e quindi a ridimensionare – lo si è detto – il ruolo degli obiettivi religiosi e messianici della sua politica di conquista di fronte alla risvegliata aggressività delle altre potenze europee e alle attenzioni suscitate dalla scoperta dell'oro brasiliano, aspetti che implicavano nuove e più impellenti esigenze di tipo diplomatico e militare (Mello e Souza, Bicalho, 2000, pp. 41-98; Almeida Figueiredo, 2001, pp. 218-42).

I rapporti tra Antonil e Vieira, dunque, si erano col tempo incrinati, e ciò che nel 1689 era accaduto in Pernambuco, come anticipato, vi aveva certamente contribuito. Cos'era successo, dunque, di tanto grave? Di per sé, in realtà, niente di eccezionale, un fatto abbastanza comune all'epoca, ma che aveva scatenato uno scontro giurisdizionale in cui Antonil era intervenuto, su mandato dello stesso Vieira, in qualità di pacificatore. I gesuiti di Olinda, infatti, avevano offerto protezione a uno dei principali maggiorenti locali, tale «non solo per la sua famiglia, ma pure per la sua fortuna», suocero di quel João Fernandes Vieira che, scomparso qualche anno prima, era stato tra i massimi protagonisti della rivolta anti-olandese di metà Seicento, oltre che stimato amministratore di *engenhos*: si trattava

47. La stessa impressione di blanda empatia si ricava dalla lettera con cui Antonil, due anni dopo, dette avviso della morte del confratello José Soares, che di Vieira era stato il principale collaboratore (cfr. ABNRJ, n. 19, 1897, pp. 161-3).

48. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 36r-37r (cfr. Bosi, 1992a, p. 48).

del colonnello Francisco Berenguer de Andrada, il quale era stato condannato per porto illegale di armi dal vescovo locale, Matias de Figueiredo e Melo, all'epoca anche governatore *ad interim* del Pernambuco, in attesa della nomina del titolare che sarebbe dovuto succedere al defunto Fernão Cabral. L'asilo concesso a Berenguer da quei gesuiti all'interno del loro collegio, in forza della relativa immunità giurisdizionale, aveva scatenato la reazione di tale vescovo, che lo aveva fatto arrestare assieme ai religiosi che lo proteggevano (Canabrava, 1967, pp. 18-9; Feitler, 2007b, pp. 24-33; Schwartz, 2009, pp. 224-7).

Una decisione certamente risoluta, ma da inquadrare nel contesto delle tensioni istituzionali dovute alle proteste che poco tempo prima si erano levate nei confronti della nomina dello stesso Figueiredo a reggente del Pernambuco – seppur *ad interim* (infatti mantenne tale incarico solo per otto mesi) –, soprattutto ad opera della Camera di Olinda, la quale reclamava piuttosto «il diritto esclusivo» al governo temporaneo di tale capitanìa (Costa, 1952, pp. 339-41). In questa situazione, dunque, il vescovo Figueiredo si era trovato in qualche modo nella necessità di affermare con nettezza la propria autorità temporale di fronte alla comunità locale, e l'atteggiamento tenuto sia dal colonnello Berenguer, che contro i suoi ordini, o «per ignoranza, o per imprudenza», era entrato armato nella città di Olinda, sia dai gesuiti che lo avevano accolto nel loro collegio e si erano rifiutati di consegnarlo alla giustizia, gli aveva offerto un'importante occasione in tal senso (*ibid.*). In sostanza, per il vescovo si era trattato di mettere in chiaro, una volta per tutte, a chi spettasse allora il governo del Pernambuco, non solo dal punto di vista ecclesiastico, ma anche temporale.

Il colpo da lui inferto ai gesuiti locali era stato certamente duro, peraltro aggravato dal fatto che egli, ordinandone l'arresto, li avesse pubblicamente qualificati come *padrezinhos*, ossia «piccoli padri», in forma sprezzante; questi ultimi, dal canto loro, sostenevano di aver agito «conforme ai privilegi» ottenuti dai «sommi pontefici» e dalle «ordinazioni reali», e comunque solo dopo essersi preoccupati di verificare se «l'immunità del luogo», nel caso specifico, potesse essere garantita. Tutto ciò aveva dunque convinto António Vieira, all'epoca visitatore del Brasile, a intervenire nella vicenda, non solo per riportare «all'antica serenità» i rapporti tra vescovo e gesuiti, ma anche per riabilitare la reputazione di questi ultimi, in modo da «restituire alla compagnia, tanto offesa, il suo credito, con la

stessa pubblicità con cui [erano stati] resi pubblici i suoi affronti» (Leite, 1945a, pp. 429-30).

L'uomo giusto per una missione così delicata, secondo Vieira, era proprio Antonil, che nella lettera da lui inviata a Figueiredo fu presentato come un religioso «tanto grave che già era reputato per tale a Roma», dove «[si sarebbe trovato] nei primi posti della compagnia se il suo zelo per la salvezza delle anime non lo [avesse portato] in Brasile» (Costa, 1952, pp. 342-3); parole che testimoniano la stima e la fiducia ancora nutrite, all'epoca, da parte di Vieira nei confronti del collega lucchese, la cui autorevolezza era creduta in grado di controbilanciare il peso delle azioni e delle parole del vescovo di Olinda, ciò che sarebbe servito per cancellare l'onta subita dai gesuiti locali e, più in generale, da tutto l'ordine (Azevedo, 1921, pp. 313-4; Leite, 1949a, pp. 102-3).

Antonil, quindi, venne incaricato da Vieira di offrire «intera e pubblica soddisfazione» a Figueiredo per «qualsiasi cosa minima» che ne avesse offuscato il «decoro» dovutogli, sia come «vescovo», sia come «governatore», e che fosse stata compiuta non solo dai gesuiti di Olinda, a partire dal rettore Pedro Dias, ma anche da quelli della vicina Recife<sup>49</sup>. Si trattava cioè di una missione fatta per scusare le eventuali mancanze dimostrate dai religiosi di entrambi i collegi del Pernambuco, oltre che i «procedimenti» tenuti nel caso specifico, con la speranza che il vescovo, «per sua benignità e giustizia», si convincesse a discolparli e considerarli «per giustificati» (Azevedo, 1928, pp. 554-6). L'obiettivo, in qualche modo, fu raggiunto. Lo

49. Nel ricordare la vicenda, Afonso Taunay (1976, pp. 51-2) non è molto preciso, datandola al 1692 invece che al 1689 e confondendo il rettore del collegio di Olinda, Pedro Dias, col più giovane gesuita Estanislau de Campos. Quest'ultimo, comunque, faceva davvero parte di tale collegio, dove due anni prima aveva preso i voti proprio davanti a Dias, e probabilmente ebbe anche un ruolo di rilievo nel contenzioso col vescovo Figueiredo, visto che Antonil – sempre secondo le informazioni offerte da Taunay – in un primo momento decise di allontanarlo dal Pernambuco. Dapprima, pensò di inviarlo nelle missioni del Ceará o del Maranhão, ma poi lo tenne come «compagno nel ministero apostolico», durante il suo viaggio di ritorno da Olinda a Salvador. Proprio a partire da tale vicenda, a quanto pare, i rapporti tra Antonil e Campos divennero molto stretti; anche quest'ultimo, peraltro, come il collega lucchese, avrebbe avuto un'importante carriera in Brasile, in qualità di rettore di tre collegi diversi (Vitória, Olinda e Salvador) e inoltre, tra il 1713 e il 1716, di padre provinciale (cfr. Leite, 1945a, pp. 430-1; 1949a, pp. 121-3). Le informazioni riportate da Taunay pervengono da Azevedo (1921, pp. 278-9) e soprattutto da una *Vita Patris Stanislai de Campos* scritta a Roma nel 1765 e poi tradotta in portoghese da Tristão Araripe Júnior (cfr. "Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro", n. 52/II, 1889, pp. 13-6, 88).

comprova anche il fatto che lo stesso Vieira, due anni più tardi, propose alla corte di Lisbona, benché senza successo, la candidatura di Figueiredo a capo dell'arcidiocesi di Salvador, sottolineando che egli avrebbe saputo governarla «con grande opinione di zelo e maggior soddisfazione dei fedeli e del clero» (ivi, pp. 622-3).

Nonostante, quindi, avesse contribuito a pacificare il contenzioso, Antonil non soddisfece appieno le aspettative del suo mandante, che gli imputava di aver agito in autonomia rispetto alle istruzioni ricevute e addirittura «contro quanto ordinato» da lui, come ebbe modo di scrivere, a un anno di distanza, in una lettera inviata al preposito generale Tirso González<sup>50</sup>. Agli occhi di Vieira, la situazione che ormai si era venuta delineando in Brasile era paragonabile a quella già sperimentata a Roma dal suo interlocutore, il quale aveva dovuto affrontare una sorta di ammutinamento capeggiato dal gesuita francese Paul Fontaine e istigato dal re Luigi XIV: «così come Vostra Paternità ha avuto a Roma un Fontane [*sic*]» – scriveva Vieira a Tirso González nella lettera in questione – «quasi allo stesso modo mi è capitato in Brasile un Andreoni, il quale, come quello fomentò con la sua ribellione tutti i francesi, così questo, avendo alla sua devozione o adorazione tutti gli italiani, non cessa, per quanto può, di ribellarsi contro ciò che Vostra Paternità ha voluto che io rappresentassi in questa Provincia»<sup>51</sup>.

Con tali parole, Vieira faceva allusione a quanto accaduto in quegli anni nei rapporti tra la corte di Versailles e la sede romana dell'ordine, allorché Luigi XIV, nel solco della sua decisa politica gallicana e del suo espansionismo militare, aveva fatto istanza per il passaggio della Provincia gesuitica fiamminga all'interno dell'Assistenza francese, di cui proprio Paul Fontaine era alla guida, senza tuttavia incontrare il consenso di Tirso González; ne era sorto un duro contenzioso, col Re Sole che nel 1688 aveva provato, inutilmente, a forzare la mano, richiamando in Francia i gesuiti transalpini presenti a Roma e proibendo loro qualsiasi corrispondenza col preposito generale (Créteineau-Joly, 1845, pp. 424-7; Leite, 1949a, pp. 102-3; Gay, 2016, pp. 31-44).

Antonil, dunque, in Pernambuco aveva agito «di sua propria autorità» – almeno secondo il giudizio di Vieira –, svincolandosi dalle direttive ricevute; era sì riuscito a ricucire i rapporti tra i gesuiti di Olinda e il vescovo Figueiredo, ma lo aveva fatto senza corrispondere alle attese del suo

50. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), c. 293rv.

51. *Ibid.*

mandante. Non è dato sapere se tale vicenda abbia causato l'incrinatura dei loro rapporti o se abbia piuttosto acuito tensioni già esistenti, come peraltro è più probabile, potendosi ipotizzare che Vieira avesse inviato Antonil in Pernambuco non solo per risolvere il contenzioso scoppiatovi, ma anche per tenerlo lontano dal collegio di Salvador, dove il gesuita lucchese aveva ormai sviluppato un ascendente molto forte nei confronti dei confratelli, soprattutto se italiani o comunque non portoghesi.

Fatto sta, in ogni caso, che i due avrebbero da lì innanzi mantenuto posizioni distanti e spesso antitetiche, al di là di quanto manifestato in circostanze formali imposte dai rapporti istituzionali, come nel caso della già citata lettera che nel 1697 Antonil, «in assenza del padre provinciale», di cui era segretario, mandò a Roma per dar conto della morte del vecchio mentore e ripercorrerne le vicende personali<sup>52</sup>. Un chiaro esempio della loro opposizione è rappresentato dalla divergenza di opinioni che essi espressero a proposito di una questione fondamentale del dibattito politico, giuridico e religioso dell'epoca, ben presente anche all'interno del loro ordine e mai risolta in modo definitivo: quella relativa ai rapporti con gli ebrei e in particolare alla condizione dei cristiani-nuovi.

A differenza di quanto accaduto per Vieira, non si può dire che il problema del cripto-giudaismo abbia avuto una rilevanza particolare nella traiettoria biografica e nelle riflessioni personali di Antonil, e tuttavia egli si rese protagonista, col patrocinio dell'arcivescovo baiano Sebastião Monteiro da Vide, della traduzione in portoghese di un trattato di conversione religiosa, intitolato *La sinagoga disingannata* e pubblicato nel 1694 a Roma e a Bologna dal gesuita pistoiese Giovanni Pietro Pinamonti, strettissimo collaboratore del più famoso Paolo Segneri nelle missioni itineranti per l'Italia. Quest'ultimo, peraltro, era un personaggio noto tra «non pochi» gesuiti del Brasile, che avevano potuto leggerne una «vita» tradotta in portoghese proprio da Antonil e apprezzarne lo «zelo» per «la salvezza delle anime»<sup>53</sup>.

Il trattato di Pinamonti, come da sottotitolo, intendeva «mostrare a qualunque ebreo la falsità della sua setta e la verità della legge christiana», presentandosi come «opera non meno utile a gli adoratori di Cristo che a' suoi nemici», sottoposti a una «legge diabolica» – quella «mosaica» – e

52. ABNRJ, n. 19, 1897, pp. 145-60.

53. ARSI, *Brasiliae*, n. 10(1), c. 63v (lettera di Antonil, da Salvador da Bahia, in data 18 giugno 1708).

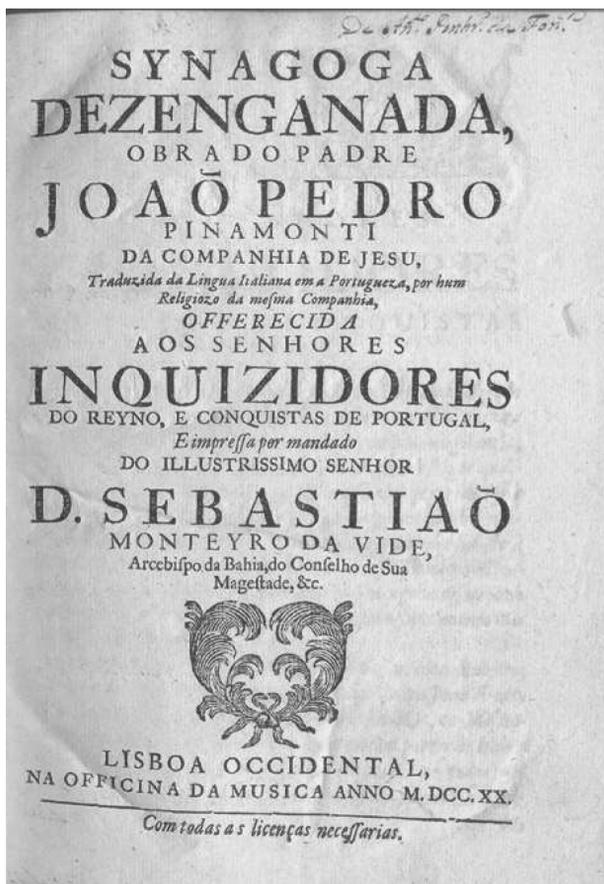
considerati «esperti» soltanto nell'arte «di far denari» (Bosi, 1992a, p. 47; Pinamonti, 1694). Tuttavia, essendo stato pensato e scritto in riferimento al contesto politico e religioso italiano, dove l'assillo nei confronti della *limpeza de sangue* era assai inferiore rispetto a quello manifestato in terra iberica, esso presentava finalità evangelizzatrici e pedagogiche che lo rendevano ben distinto dai più aggressivi scritti antiggiudaici circolanti fin dal Cinquecento in Portogallo e Spagna (Tucci Carneiro, 1983, pp. 43-173); tra di essi, sicuramente, quello pubblicato nel 1671 dal già citato Roque Monteiro Paim, *valido* del re Pietro II, e intitolato *Perfidia iudaica*, «uno dei trattati più metodici e virulenti» dell'epoca, nel quale si sosteneva la necessità di espellere dal Portogallo i cristiani-nuovi imprigionati per conto dell'Inquisizione, accusati di essere «la causa di tutti i mali della Cristianità» (Feitler, 2007a; 2015, pp. 18-76).

Antonil curò la traduzione della *Sinagoga disingannata* non sulla base dell'edizione originaria, ma di quella pubblicata nel 1706 a Parma come parte delle *Opere del padre Gio. Pietro Pinamonti della Compagnia di Gesù*, al cui interno si riportava anche il testo della bolla emanata tre anni prima da papa Clemente XI «a favore degli ebrei e altri infedeli convertiti alla fede cristiana», bolla che riprendeva e rinnovava, soprattutto in materia di diritti proprietari e successori, le concessioni elargite nel 1542 da Paolo III (Pinamonti, 1706, pp. 543-7). Del lavoro di Antonil – apparso a Lisbona nel 1720, quattro anni dopo la sua morte, e preso a modello anche per la successiva traduzione in castigliano ad opera di Claudio Adolfo Malboan, gesuita e qualificatore dell'Inquisizione spagnola (Pinamonti, 1723) – meritano di essere segnalati alcuni aspetti, e contestualizzati rispetto alla realtà brasiliana dell'epoca (FIG. 4.2).

Innanzitutto, la presenza, nella seconda parte della traduzione, al paragrafo 153 del capitolo XVI, di un brano in cui Antonil fa trapelare le sue idee sui cristiani-nuovi del Portogallo e dei relativi domini coloniali, dicendosi favorevole ai provvedimenti adottati «ogni anno» dal Sant'Uffizio lusitano nei confronti di coloro che, dopo aver abbracciato il cristianesimo, «mossi dall'interesse o da altri motivi temporali», continuavano «occultamente» a esercitare «i riti e le cerimonie giudaiche»; costoro, a detta di Antonil, erano castigati giustamente non «per essere giudei di nazione, ma per essere cristiani finti [...] e per fingersi cristiani anche i loro discendenti» (Pinamonti, 1720, pp. 230-1).

FIGURA 4.2

Frontespizio della traduzione portoghese, curata da Antonil, del trattato *La sinagoga disingannata* di Giovanni Pietro Pinamonti



Fonte: Feitler (2015, p. 112).

Tali opinioni erano certamente condivise dallo stesso Sebastião Monteiro da Vide, da sempre in stretta collaborazione con agenti e commissari dell'Inquisizione portoghese, a partire dal canonico João Calmon, il quale lo aveva fattivamente aiutato nell'elaborazione delle costituzioni risultanti dal sinodo del 1707, che, oltre a vietare, in linea di principio, l'accesso all'ordinazione sacerdotale per i candidati di origine ebraica, riconoscevano e rivendicavano, nel quinto libro, il ruolo istituzionale del Sant'Uffizio lusi-

tano contro «il crimine dell'eresia e giudaismo» (Feitler, 2003, pp. 118-9; 2007b, pp. 169-81; Mott, 2010, pp. 43-62).

Pur facendo la traduzione di un trattato di conversione riferito al contesto italiano, Antonil aveva in mente ciò che negli «ultimi anni» era avvenuto «con maggior rovina in alcune parti del Brasile», dove l'attività inquisitoriale contro il cripto-giudaismo era intervenuta con una certa frequenza, come dimostrato dai numerosi processi istruiti contro i cristiani-nuovi nella capitania di Rio de Janeiro (Dines, 1992, pp. 915-75). Agli occhi del gesuita lucchese, tuttavia, non si trattava di un'attività particolarmente severa, esprimendo piuttosto «la clemenza della Chiesa», in quanto la sua procedura giudiziaria prevedeva «la confessione volontaria dei rei e la ritrattazione degli stessi, legittimamente convinti, e la promessa dell'emenda», e quindi rimandava il «dovuto supplizio» soltanto a eventuali casi di recidiva (Pinamonti, 1720, pp. 230-1).

L'apprezzamento palesato da Antonil nei confronti dell'azione svolta dal Sant'Ufficio portoghese è molto indicativo, soprattutto se si considerano i seri problemi avuti da Vieira con tale istituzione e la forte opposizione manifestata durante il suo soggiorno romano, allorché egli si attivò alacremente – e con successo, come detto – per farne interrompere l'attività. Di contro, tale apprezzamento di Antonil si riflette pure nella dedicatoria del suo lavoro di traduzione, che egli indirizzò proprio «ai signori inquisitori del Regno, e Conquiste di Portogallo», augurando a sé stesso di poter «illuminare» come loro i molti «ciechi» nella fede, a partire da tutti quelli che, «per avere nelle vene alcun sangue della nazione ebrea», erano «più facilmente tentati e anche miseramente sconfitti, vacillando o cadendo» (Feitler, 2003, pp. 105, 113). È vero che, quando Antonil si occupò della traduzione della *Sinagoga disingannata*, Vieira era ormai morto da diversi anni, eppure si fa fatica a immaginare che dietro tale dedicatoria ai grandi nemici del vecchio mentore non si nascondesse il ricordo degli screzi avuti con lui in passato.

In ogni caso, anche per quanto riguarda questo lavoro, il gesuita lucchese non volle svelare la sua identità, ciò che costituisce un altro aspetto significativo della vicenda: non solo non si firmò con il suo vero nome, ma non escogitò nemmeno uno pseudonimo come aveva fatto in occasione della pubblicazione di *Cultura e opulencia do Brasil* qualche anno prima. Si limitò soltanto a precisare (o a far precisare), nel titolo della traduzione, di essere «un religioso della stessa compagnia» di Pinamonti e si qualificò,

nella dedicatoria al Sant'Uffizio lusitano, come «molto umile e obbediente servo» dei padri inquisitori, dichiarando, con retorica dimostrazione di modestia, di non sapersi esprimere bene in portoghese in quanto non sua lingua materna, «male appresa e per questo mal parlata» (ivi, p. 114).

Certamente, Antonil non riteneva che ogni cristiano-nuovo fosse automaticamente un apostata e quindi meritasse di incorrere nelle pene previste dal Sant'Uffizio, e tuttavia la sua posizione nei confronti degli ebrei e del cripto-giudaismo, benché più moderata rispetto alle opinioni espresse dalla trattatistica iberica, ponendosi sulla falsariga dello stesso lavoro di Pinamonti, non può essere equiparata a quella di Vieira. D'altra parte, più in generale, tale disunità di vedute aveva sempre caratterizzato, fin dagli inizi, l'azione dell'intera compagnia gesuitica rispetto a questi argomenti, a tal punto che l'entrata dei cristiani-nuovi all'interno dell'ordine, dapprincipio autorizzata da Ignazio di Loyola, fu proibita a fine Cinquecento e poi di nuovo permessa a inizio Seicento, sulla base comunque di una serie di limitazioni piuttosto nette (Alden, 1996, pp. 258-65; Fabre, 1999; Tucci Carneiro, 2005, pp. 47-55; Maryks, 2010, pp. 41-213).

In Brasile, peraltro, le cose forse si erano sviluppate in modo ancora più intricato che in Portogallo, visto che molti cristiani-nuovi, e molti dei loro discendenti, erano riusciti nel tempo ad affermarsi come ricchi proprietari di *engenhos* – per esempio nel Recôncavo baiano –, nonché come membri delle principali istituzioni locali – per esempio, all'interno della Camera municipale di Salvador –, inserendosi così nell'élite economica e politica coloniale. Ciò vi aveva determinato la formazione della più grande comunità sefardita del Nuovo Mondo, molto attiva, appunto, nella produzione e nel commercio dello zucchero (Novinsky, 1972, pp. 59-75).

Di per sé, l'atteggiamento assunto da Vieira di fronte a tutti questi argomenti – sul quale, probabilmente, influirono anche le sue origini familiari, visto che egli aveva ascendenti di religione ebraica per linea materna – si mantenne chiaro e coerente fino in fondo: dal suo punto di vista, gli ebrei, e con loro i cristiani-nuovi, non rappresentavano affatto un problema, ma una risorsa di cui la Monarchia lusitana si sarebbe dovuta avvalere per rafforzare il proprio comparto militare e soprattutto la propria economia. Di ciò Vieira era assolutamente convinto, tanto da costruire attorno a tale opinione un preciso progetto politico, rendendone partecipe anche il re Giovanni IV, di cui divenne uno dei consiglieri più ascoltati. Non si trattava soltanto di garantire alla corte di Lisbona il sostegno finanziario dei

facoltosi gruppi di cristiani-nuovi sparsi per l'Europa, compresi quelli che si erano riconvertiti all'ebraismo, ma pure di incentivarli a stabilirsi con le rispettive famiglie e con le relative attività commerciali in Portogallo, dove essi avrebbero potuto portare «le loro conoscenze segrete e ampliare le industrie»<sup>54</sup>.

Nelle missioni intraprese in Francia e in Olanda per conto di Giovanni IV, tra il 1646 e il 1647, Vieira infatti negoziò, a vantaggio della Monarchia lusitana, prestiti e investimenti con i principali membri delle comunità sefardite di Parigi, Rouen e Amsterdam, oltre a stringere una fitta rete di relazioni personali di cui fecero parte, per esempio, anche il ricco banchiere Duarte da Silva e il famoso rabbino Menasseh ben Israel (Costigan, 2005; Vainfas, 2011, pp. 121-7). Tale azione diplomatica, in quegli stessi anni, andò di pari passo con varie iniziative di stampo politico e culturale, di cui Vieira si fece promotore già nel 1643, consegnando allo stesso Giovanni IV una proposta per «ammettere» in Portogallo, appunto, «i giudei mercatori che andavano per diverse parti dell'Europa», così da risollevare «il miserabile stato del Regno», a cui aggiunse, nel 1646, un'ulteriore proposta «sopra il cambiamento di stili del Sant'Uffizio e del fisco», suggerendo di togliere all'Inquisizione lusitana la possibilità di sequestrare i beni dei cristiani-nuovi condannati per pratiche giudaizzanti.

Per Vieira, cioè, si trattava di far tornare la Monarchia portoghese, sotto la nuova dinastia dei Braganza, agli anni «prosperi e gloriosi» vissuti con gli Aviz, quando sovrani come Manuele I e Giovanni III avevano offerto «agli uomini di nazione» – individui di origine ebraica<sup>55</sup> – la possibilità di servirli «in posti di grande fiducia», alla stregua di «veri e propri cristiani-vecchi» (Niskier, 2004, p. 53). Erano progetti audaci e per certi aspetti dirimpenti, e come tali giudicati anche all'interno dell'ordine ge-

54. Sulle opinioni espresse da Vieira nei confronti dei cristiani-nuovi e degli ebrei, nel contesto di una bibliografia che è molto ampia, in questa sede ci si limita ad Hanson (1981, pp. 70-88), Novinsky (1991), Almeida (2003), Cohen (2003), Schwartz (2003) e Stuczynski (2014, pp. 43-8).

55. «Nel Medioevo il termine “nazione” indicava perlopiù le associazioni di studenti universitari e mercanti stranieri residenti in una città estera, mentre durante l'Età moderna venne denominando quelle comunità etniche e religiose alle quali le autorità locali conferivano uno statuto giuridico corporativo, con diritti e obblighi specifici, allo scopo di integrarle nel tessuto economico e sociale locale, ma anche di distinguerle dal resto della popolazione [...]. Fino al tardo Cinquecento, le autorità ecclesiastiche e secolari, così come la gente comune, nutrono forti dubbi circa l'identità religiosa di quanti formavano la “nazione portoghese”, o semplicemente *nação*» (cfr. Trivellato, 2016, pp. 65-7).

suitico, nonostante i rapporti non proprio sereni tra ampi settori della sua gerarchia, a partire dalla Curia generalizia, e i vertici del Sant'Ufficio lusitano. Di tali progetti Vieira si rese un promotore indefesso, come dimostrò anche a un trentennio di distanza, durante il suo soggiorno romano, quando si occupò della stesura di testi quali il *Papel a favor dos cristãos-novos*, il *Desengano católico sobre a causa da gente de nação hebreia* – che nel titolo anticipa e richiama, in senso opposto, il trattato di Pinamonti – e il *Memorial a favor da gente de nação hebreia*, al cui interno veniva condannato, tra le altre cose, il principio della *limpeza de sangue* come criterio dirimente per stabilire la vera cristianità individuale (Leite, 1943b, pp. 10-23; Vainfas, 2011, pp. 153-67, 238-54).

Il successo maggiore delle iniziative intraprese da Vieira «a favore della gente di nazione ebrea» fu la creazione, da parte di Giovanni IV nel 1649, della Compagnia generale del commercio del Brasile, finanziata soprattutto da capitali privati di cristiani-nuovi e indirizzata sia al supporto dell'attività militare anti-olandese in Pernambuco, sia al consolidamento dell'economia coloniale lusitana, in particolare rispetto al commercio dello zucchero e degli schiavi (Wachtel, 2006). La sua istituzione avvenne nonostante l'aperta ostilità di papa Innocenzo X e soprattutto dell'inquisitore generale lusitano, Francisco de Castro, che in parte riuscì a smantellare la rete delle alleanze imbastita da Vieira coi cristiani-nuovi e coi sefarditi francesi e olandesi, facendo arrestare nel 1647, tra gli altri, il già citato Duarte da Silva, uno dei principali sostenitori dell'avvento dei Braganza sul trono di Lisbona e dei maggiori finanziatori dello stesso Giovanni IV (Boxer, 1949; Vainfas, 2011, pp. 168-76).

Anche a causa delle numerose critiche espresse nei confronti dei privilegi fiscali e giuridici di cui essa godeva – tra cui proprio quelli che limitavano l'azione giudiziaria inquisitoriale –, la Compagnia generale del commercio del Brasile rimase attiva soltanto fino al 1657, quando venne incorporata all'interno della Monarchia portoghese, confluendo poi nella Giunta del commercio. Il suo modello organizzativo, tuttavia, fu riproposto a circa trent'anni di distanza, allorché venne fondata, ancora su ispirazione di Vieira e sempre con la partecipazione finanziaria dei cristiani-nuovi, la Compagnia di commercio del Maranhão, che però restò in vigore solo dal 1682 al 1685, anche a causa della rivolta organizzata nei suoi confronti, e nei confronti della presenza dei gesuiti in quella regione, da parte

dei principali proprietari terrieri locali, tra cui si distinsero i fratelli Manuel e Tomás Beckman (Leite, 1943b, pp. 69-85; Vainfas, 2011, pp. 192-207).

È interessante notare che a entrambe le società era stato conferito il diritto di gestire in esclusiva il mercato degli schiavi importati dall'Africa in Brasile e rivenduti ai produttori agricoli coloniali, ciò che peraltro si riallacciava a una convinzione generalmente condivisa all'interno della Chiesa cattolica e dei vari ordini missionari: la convinzione per cui la schiavitù degli africani rappresentava una condizione immanente e ineluttabile, e quindi accettabile in quanto tale, mentre la schiavitù dei nativi americani era qualcosa di ben più problematico, che necessitava di divieti o quantomeno di limiti, e comunque di una regolamentazione precisa. Fu anch'essa, al pari di quella ebraica, una questione fondamentale del dibattito gesuitico dell'epoca, nonché dirimente per la successiva storia della società brasiliana e per il processo di costruzione della composizione etnica e demografica locale (Schwartz, 1973b, pp. 122-39; Alencastro, 2006, pp. 353-5; Hébrard, 2012); e su tale questione, una volta in più, le posizioni di Antonil e Vieira tornarono a divergere, forse in maniera ancora più marcata rispetto a quanto avvenuto a proposito dei cristiani-nuovi.

#### 4.3

### Indigeni e africani: il dibattito sulla schiavitù

Nel contesto culturale della dottrina gesuitica e più latamente cattolica dell'Età moderna, inquadrato dai principi della Scolastica e della filosofia tomista, la legittimità della schiavitù, in quanto istituzione e pratica sociale, fu messa in discussione solo in maniera sporadica e assolutamente minoritaria, anche perché riconosciuta non solo dalle disposizioni del diritto comune, sulla base del *Corpus iuris civilis* e delle riflessioni dei relativi commentatori – si pensi ai post-glossatori e alla costruzione della categoria giuridica dello *ius percipiendi* a proposito delle prestazioni lavorative tra persone diverse (Conte, 1995; Cerutti, 2010, pp. 609-11) –, ma pure da quelle del diritto canonico, a partire dai riferimenti presenti nel *Decretum* di Graziano da Chiusi e nelle *Decretales* di papa Gregorio IX (Zeron, Dias, 2017; Poutrin, 2018). Essa, inoltre, incontrava tanto una giustificazione biblica in un preciso passo della Genesi, relativo alla maledizione lanciata da Noè sul figlio Cam e sulla sua discendenza, da cui sarebbero sorti i popoli

africani, quanto successive elaborazioni teologiche, talora influenzate dalla «percezione del colore della pelle» (Marcocci, 2016a); tali idee individuavano le radici della schiavitù nel peccato originale, come in sant'Agostino, o nella sua combinazione col diritto delle genti, come in san Tommaso e nella Scolastica spagnola, secondo cui il vincitore di una guerra ritenuta giusta – principio espresso, ad esempio, nella già citata *Lei sobre a liberdade dos gentios* del 1570, emanata dal re portoghese Sebastiano I – poteva risparmiar la vita al nemico, imprigionandolo e diventandone il proprietario (Cantù, 1999; Mattos, 2001; Braude, 2002; Thompson, 2002).

Vi era poi l'idea di schiavitù volontaria, che implicava la possibilità di vendere la propria libertà in caso di «estrema necessità», ciò che in realtà dette adito a varie interpretazioni non sempre collimanti, anche all'interno dello stesso ordine gesuitico, dove tale idea fu discussa da due famosi teologi come Luis de Molina e Francisco Suárez, e prima di loro, nel Brasile del Cinquecento, da Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa (Eisenberg, 2000, pp. 146-69; Zeron, 2009b, pp. 105-54; McGinness, 2018, pp. 108-13). A tutto ciò faceva da sfondo la dottrina aristotelica, secondo cui la schiavitù rappresentava una pratica naturale e necessaria, essendo l'umanità divisa tra signori e servi, con i primi che godevano del diritto di comandare e i secondi che erano nati per obbedire e per esercitare lavori manuali, in quanto scarsamente dotati di ragione e incapaci di provvedere in autonomia a sé stessi (Castagneto, 2001, pp. 25-42; Zeron, 2009b, pp. 187-217).

In generale, dunque, in Età moderna, la Chiesa non si oppose mai in modo concreto al regime schiavile, né condannò in forma esplicita la tratta atlantica; anzi, normalmente, fin dalle prime grandi scoperte geografiche, essa presentò la schiavitù come un efficace strumento di conversione dei non cristiani e di accesso privilegiato alla salvezza eterna. Ciò riguardò da vicino, più nello specifico, l'iniziale processo di costruzione della configurazione imperiale lusitana, fondato sulla presenza di alcune bolle papali – la *Dum diversas* e la *Romanus pontifex* di Niccolò V, l'*Inter caetera* di Callisto III – che fin da metà Quattrocento avevano inteso sostenere e giustificare l'espansionismo della Corona portoghese e la sottomissione ad essa dei popoli sconfitti, «i saraceni pagani e gli altri infedeli nemici di Cristo», che dovevano essere posti «in perpetua servitù» e per tale via convertiti (Gorender, 1985, pp. 101-17; Alencastro, 2000, pp. 50-7; Delpiano, 2009, pp. 51-5; Tardieu, 2016, pp. 26-51).

La schiavitù, in poche parole, si giustificava di per sé, dal punto di vista sia giuridico sia teologico. Questo valeva, a maggior ragione, rispetto alle vicende del continente americano, a causa della necessità del lavoro schiavile entro il sistema coloniale di produzione economica, da cui peraltro dipendeva il sostentamento materiale di ogni attività missionaria finalizzata all'evangelizzazione delle popolazioni indigene e della stessa manodopera importata dall'Africa; in sostanza, senza il lavoro degli schiavi sarebbero venuti meno i rapporti di dominazione coloniale, ciò che a sua volta avrebbe limitato l'espansionismo europeo – portoghese e spagnolo, in primis – e così la possibilità di avvicinare nuove anime alla fede cristiana (Queirós Mattoso, 1982, pp. 98-116; Schwartz, 1992, pp. 39-63, 161-4).

Erano aspetti politici, economici, sociali e religiosi interconnessi e complementari, ampiamente dibattuti in ambito missionario – non solo tra i gesuiti, per la verità, ma anche entro altri ordini, a cominciare da quello dei domenicani –, oltre che legati da una logica transitiva che rifletteva il regime di *padroado* stabilito tra i sovrani iberici e la Chiesa di Roma (Marocchi, 2011a, pp. 27-44; Pizzorusso, 2012). Tutto ciò – per dirla con Ronaldo Vainfas (1986, pp. 137-56) – contribuì alla costruzione di una «morale cristiana della schiavizzazione» e di un «progetto schiavista-cristiano», che in Età moderna fecero da base ideologica alla giustificazione dello sfruttamento di manodopera forzata in ambito coloniale; e inoltre – per dirla con Giuseppe Marocchi (2014) – determinò la formazione di una specifica «coscienza» imperiale della Monarchia portoghese, entro i parametri di un linguaggio politico impregnato dei principi della teologia morale.

Tuttavia, come anticipato, la sostanziale legittimazione sancita dalla Chiesa nei confronti della schiavitù riguardò soprattutto i popoli islamici e più in generale africani, mentre l'atteggiamento nei confronti degli indigeni americani fu molto più problematico. Facendo proprie alcune opinioni uscite dalla Scuola di Salamanca e successivamente dibattute nella Giunta di Valladolid – per esempio, quelle del frate domenicano Bartolomé de Las Casas –, relative alla natura giuridica e spirituale dei popoli del Nuovo Mondo, nel 1537 papa Paolo III emanò una bolla – la *Sublimis Deus* – in cui riconobbe loro la dignità di «uomini veri» e proibì di assoggettarli come schiavi, invitando piuttosto a metterli nella condizione «di ricevere la fede cristiana», per cui essi erano considerati «capaci» in quanto dotati di anima; e a un secolo di distanza, nel 1639, Urbano VIII emanò il breve *Commissum nobis*, rivolto direttamente ai rappresentanti della Santa Sede

in Portogallo, col quale comminò la scomunica a chiunque si fosse dedicato al traffico schiavile degli amerindi (Raminelli, 1996, pp. 23-83; Delpiano, 2009, pp. 55-6; Zeron, 2009b, pp. 218-64; Fernandes, Alencar, 2014).

Fu, cioè, una sorta di dicotomia a caratterizzare la posizione ufficiale della Chiesa nei confronti della schiavitù in Età moderna, che spesso trovò riscontro nelle stesse disposizioni adottate dai governi metropolitani e dalle autorità coloniali: all'accettazione o legittimazione della schiavitù africana e della tratta negriera attraverso l'Atlantico – al di là di qualche voce isolata di biasimo verso gli ecclesiastici che vi erano coinvolti, levatasi per esempio, in ambito cattolico, all'interno della Congregazione de Propaganda Fide – fece da contraltare un atteggiamento assai più critico, di generale condanna o comunque fortemente ostativo, a proposito della schiavitù indigena.

António Vieira, dal canto suo, rispecchiò proprio questa posizione. Il suo atteggiamento protettivo verso i nativi brasiliani e ostile nei confronti dei coloni che si proponevano, senza distinzioni né limiti, di catturarli e ridurli in schiavitù si manifestò in modo netto, per esempio, nella già citata *Clavis prophetarum*; in quest'opera escatologica, egli parlò dell'«ignoranza invincibile di Dio» e «di tutto il diritto naturale» palesata dagli indigeni *tapuias*, «uomini invano», incapaci di distinguere il bene dal male, che sarebbero stati comunque salvati nonostante la loro condizione, in quanto abitanti del Brasile, che ai suoi occhi occupava un posto strategico nel progetto millenarista di costruzione del Quinto Impero (Zeron, 2018, pp. 139-56).

Importante fu anche il soggiorno che Vieira fece nel Maranhão a partire dal 1653, in qualità di superiore delle missioni locali. Infatti, oltre a redigerne una sorta di regolamento, sulla base di un «regime paternale» che avrebbe dovuto strutturare i rapporti tra religiosi e nativi, egli riuscì anche a ottenere dal re Giovanni IV una serie di disposizioni limitative nei confronti del controverso principio della «guerra giusta» e al contempo favorevoli all'uso della manodopera indigena sotto tutela gesuitica. A parere di Vieira, cioè, quella degli indigeni doveva essere trasformata in una condizione da uomini «mezzo prigionieri o mezzo liberi», in quanto per la metà dell'anno, nei suoi progetti, essi avrebbero dovuto lavorare, remunerati, per i coloni locali, pur nel quadro della protezione garantita dai missionari negli aldeamentos (Eisenberg, 2003; Souza e Mello, 2007, pp. 60-87; Schwartz, 2009, pp. 290-6).

Dal suo punto di vista, quindi, non si trattava di difendere la libertà dei nativi in senso assoluto, ma di sottoporla a determinate condizioni, di per sé nemmeno così numerose, visto che riguardavano soprattutto il matrimonio misto tra indigeni liberi e schiavi, ma non, per esempio, le tribù antropofagiche. Si trattava, in particolare, in linea con quanto tentato da Manuel da Nóbrega un secolo prima, di mettere i gesuiti al centro del progetto imperiale lusitano e renderli titolari di una sorta di “potere indiretto” all’interno della società brasiliana, così da limitare sia l’azione dei «cattivi cristiani», coloni senza scrupoli alla continua ricerca di manodopera da schiavizzare, sia la primitiva barbarità degli aborigeni, spesso accusati, tra l’altro, di promiscuità sessuale e appunto cannibalismo; un “potere indiretto” che la Chiesa, e in sua vece l’ordine ignaziano, avrebbe potuto esercitare legittimamente, in quanto orientato a garantire a tutti gli attori coinvolti la possibilità di guadagnarsi la salvezza spirituale (Zeron, 2018, pp. 141-2, 153-4).

In ballo, certamente, vi erano anche questioni di natura giurisdizionale, che di volta in volta modellavano i rapporti tra coloni, autorità politiche – municipali e metropolitane – e missionari, sulla base di accordi negoziabili a seconda delle esigenze contestuali (Cruz, 2015, pp. 140-1). Tale confronto, in particolare, riguardò sia la definizione dei casi specifici in cui i nativi potevano essere catturati e sottoposti a regime schiavile, sia il controllo degli aldeamentos locali, ciò che a sua volta presupponeva la definizione istituzionale delle parti in gioco – coloni e gesuiti – in qualità di agenti aventi il diritto di realizzare le ambizioni imperiali della Monarchia portoghese.

Questo valeva pure in considerazione del fatto che gli aldeamentos servivano non solo come riserva di forza lavoro indigena, in vista delle necessità dell’agricoltura o di altre attività produttive, ma anche come base strategica a difesa dei territori conquistati, e dunque si configuravano, al pari degli engenhos – coi quali, peraltro, erano in qualche modo legati proprio grazie al rifornimento di manodopera pronta all’uso –, in quanto elementi portanti del processo di “produzione di località” nel Brasile dell’epoca<sup>56</sup>. I risultati ottenuti da Vieira a favore degli indigeni del Maranhão e del “potere indiretto” esercitato su di loro dai missionari del suo ordine, al cui raggiungimento contribuì pure l’abile azione diplomatica da lui condotta a

56. Sul concetto di “produzione di località”, di nuovo, cfr. Appadurai (1996, pp. 178-99) e Torre (2011, pp. 3-26). Su tale funzione attribuibile agli aldeamentos brasiliani, cfr. Zeron (2015b); più in generale, Ricupero (2009b). Per un confronto con l’America spagnola, cfr. Herzog (2003, pp. 25-62; 2007).

Lisbona nel 1654, lo resero tuttavia sempre più invisibile ai coloni di quella regione, che ne imposero l'allontanamento nel 1661 e per il ventennio seguente vi evitarono la presenza dei gesuiti, aprendo la via alla già citata rivolta guidata dai fratelli Beckman<sup>57</sup>.

In ogni caso, rientrato di nuovo in Portogallo, Vieira ribadì le sue posizioni di fronte al re Alfonso VI, riuscendo a fargli approvare un altro decreto che tornava a osteggiare la prigionia degli indigeni, anche di fronte a casi di "guerra giusta", e a incentivare la formazione di aldeamentos gesuitici, questioni su cui peraltro continuò a concentrarsi pure negli anni successivi, in qualità di visitatore del Brasile<sup>58</sup>. È infatti entro gli aldeamentos, a suo giudizio, che gli indigeni avrebbero potuto essere educati secondo i parametri della religione cristiana – fonte dell'unica vera libertà, quella spirituale – in modo molto più efficace che altrove e senza subire interferenze esterne, sulla base di specifici privilegi giuridici; è entro tali spazi, quindi, che l'azione missionaria dei gesuiti avrebbe potuto esprimersi al meglio, agendo concretamente sul territorio – costruendolo –, in vista non solo della catechesi dei nativi, ma anche, più in generale, delle necessità produttive dell'economia coloniale (Castelnuovo-L'Estoile, Zeron, 1999; Souza e Mello, 2007, pp. 203-14).

Proprio le concessioni elargite da Alfonso VI nel 1680, tuttavia, determinarono la decisa reazione di chi era abituato a penetrare nelle zone interne del Brasile alla ricerca di individui da catturare e ridurre in schiavitù. Ciò avvenne, in particolare, nella vasta regione attorno a San Paolo, i cui bandeirantes si erano da tempo affermati come predatori «facinorosi», tanto da riuscire a espellere per oltre un decennio i gesuiti locali, a seguito della promulgazione nel 1639 del già citato breve *Commissum nobis* di Urbano VIII, e da essere poi coinvolti nella Guerra dos Bárbaros, il lungo conflitto che contrappose colonizzatori e indigeni *tapuias* entro l'immenso territorio compreso tra la Bahia e il Maranhão<sup>59</sup>; conflitto a cui – a riprova

57. Sui rapporti tra i coloni del Maranhão e i gesuiti nel corso del Seicento la bibliografia è notevole; in questa sede si rimanda soprattutto a Leite (1943a, pp. 299-311; 1943b, pp. 43-68, 87-140, 170-5; 1945b, pp. 306-19), Bosi (1992b, pp. 133-41), Silva (2003) e Zeron (2009b, pp. 105-54; 2016).

58. ABNRJ, n. 66, 1948, pp. 57-9; ARSI, *Brasiliae*, n. 9, cc. 315r-316r.

59. Cfr. anche una lettera di Antonil del 1704, conservata in ARSI, *Brasiliae*, n. 10(1), cc. 42r-43r, che definisce i *tapuias* come «barbari per eccellenza», in modo analogo a quanto espresso da Vieira nella *Clavis prophetarum*. In un'altra lettera, inviata dieci anni più tardi al preposito generale Michelangelo Tamburini, Antonil tornava a parlare della «lotta che scoppiò nella prefettura del Ceará tra i selvaggi, che da ogni parte facevano incursioni, e gli indigeni, da un lato, e i portoghesi e brasiliani, dall'altro»; tale scontro, che

della fluidità delle posizioni in campo – essi parteciparono col benessere di Bernardo Vieira, segretario di Stato del Brasile e, soprattutto, fratello di António (Puntoni, 2002, pp. 107-16; 2004, p. 122; Cruz, 2015, pp. 150-3). Tali vicende costituirono dunque, almeno in parte, un precedente significativo, riproponendosi pericolosamente dopo le suddette concessioni stabilite da Alfonso VI, sulla cui determinazione proprio António Vieira aveva giocato, come detto, un ruolo non secondario (Leite, 1945a, pp. 536-49; 1945b, pp. 306-19, 415-37; Zeron, 2009a; 2015a).

Bersaglio principale delle nuove violenze dei bandeirantes, che li accusavano di accordare una protezione eccessiva agli indigeni, e quindi deleteria rispetto agli interessi dell'economia coloniale, tornarono appunto a essere i gesuiti, i quali, dal canto loro, inviarono a Roma una lettera di protesta firmata dal padre provinciale António de Oliveira – colui che, nel 1681, aveva guidato la spedizione in Brasile di Vieira e Antonil – e da altri dieci confratelli, arrivando perfino a prospettare l'abbandono del collegio di San Paolo e delle missioni locali<sup>60</sup>. Tale risoluzione, tuttavia, non fu messa in pratica, anche perché non incontrò il favore unanime dei gesuiti della Provincia brasiliana, alcuni dei quali stimavano che in tutta la regione tra San Paolo e São Vicente vi fossero oltre 80.000 indigeni da cristianizzare, obbligo spirituale a cui non si poteva rinunciare, né quello delle autorità coloniali, che in qualche modo riuscirono a far rientrare la situazione<sup>61</sup>.

Protagonista di quanto avvenne in quegli anni fu il gruppo dei cosiddetti *alexandristas*, cioè i gesuiti che ruotavano attorno all'esperto Alexandre de Gusmão, già rettore del collegio di Salvador, il quale fu posto alla guida della Provincia brasiliana in due occasioni diverse, prima a partire dal 1684, in sostituzione del suddetto António de Oliveira, e poi di nuovo dal 1693, allorché ebbe come segretario Antonil, che dinanzi a lui – come già ricordato – aveva eseguito, in precedenza, la professione solenne. Questo gruppo,

può essere considerato come uno degli episodi di appendice della Guerra dos Bárbaros, «esigé», secondo il gesuita lucchese, «costante sacrificio dei padri residenti nella missione di Ibiapaba con gli indigeni addomesticati, e fece loro correre grande pericolo»: cfr. ARSI, *Brasiliae*, n. 10(1), cc. 104r-108v. Sul breve *Commissum nobis*, si veda ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 20, cc. 24r-28r, oltre alla sua traduzione portoghese in Leite (1945b, pp. 569-71).

60. ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 1536-IV (*Causae quae afferuntur a P. Provinciali Brasiliae eiusque Provinciae consultoribus caeterisque Patribus infra subscriptis pro Collegio D. Ignatii Piratiningano in oppido D. Pauli a Nostris dimittendo ac descendendo*); ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), cc. 153r-165r.

61. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), cc. 189r-191r, 204r-205v, 227rv.

di cui proprio Antonil era una delle menti principali, in particolare grazie alle sue ampie competenze giuridiche, mostrò un atteggiamento di complessiva indulgenza verso le esigenze manifestate dai coloni di San Paolo a proposito dello sfruttamento della forza lavoro locale, in opposizione quindi alle opinioni palesate da Vieira e dai suoi seguaci (i *vieiristas*)<sup>62</sup>.

Dagli alexandristas, infatti, venne espresso un consenso generale sia nei confronti di un deciso allentamento dei vincoli che tutelavano dalla costrizione schiavile la manodopera indigena, sia nei confronti del trasferimento del controllo degli aldeamentos ai coloni. Tutto ciò, e in particolare la seconda istanza, rappresentava una novità importante, perché andava a ribaltare la posizione che i gesuiti del Brasile avevano generalmente mantenuto, fin dai lontani tempi di Manuel da Nóbrega e a prescindere dalle molte perplessità espresse in merito dalla Curia generalizia di Roma, rispetto alla questione dei rapporti coi nativi e all'impiego delle loro prestazioni lavorative. Gli alexandristas, cioè, si decisero ad abbandonare ogni velleità di "potere indiretto" nei confronti degli indigeni, e quindi a tralasciare ogni obiettivo di amministrazione temporale degli aldeamentos locali, così da circoscrivere la propria attività alla sola sfera spirituale e alla cura delle anime (Zeron, 2009a, pp. 161-8; 2015a, pp. 417-20); e lo fecero, in particolare, per mezzo di due iniziative eclatanti.

Innanzitutto, si avvalsero di una controversa *Apologia pro Paulistis* scritta nel 1684 a difesa dei bandeirantes sottoposti a scomunica dal breve papale *Commissum nobis*, dei quali invece si diceva che fossero «capaci», nonostante le loro azioni predatorie, «di confessione sacramentale e di assoluzione», sulla base di una serie di argomentazioni tratte dalla filosofia scolastica a presunta legittimazione della "guerra giusta" contro le popolazioni indigene (Ruiz González, Zeron, 2008; Zeron, 2009a, pp. 144-55); autore di tale «apologia» è ritenuto, da più parti, il gesuita olandese Jacob Roland, benché costui, nella prima metà di quello stesso anno, avesse già lasciato il Brasile per recarsi in missione nell'isola di São Tomé, dove si ammalò e morì pochi giorni dopo il suo arrivo, come raccontato in una lettera di Alexandre de Gusmão, dal quale viene precisato, inoltre, che proprio Antonil aveva realizzato un breve «compendio» biografico di tale stimato collega<sup>63</sup>.

62. ARSI, *Brasiliae*, n. 9, cc. 395r-400v.

63. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), c. 181rv; tale lettera, scritta da Salvador da Bahia, è datata 27 luglio 1684. Cfr. anche la già citata lettera vergata da Antonil in data 25 marzo 1685 e conservata ivi, c. 193v.

La seconda iniziativa riguarda un documento ancora più importante, redatto dieci anni dopo, con cui il gruppo degli alexandristas rivolgeva una serie di «dubbi» alla corte di Lisbona e alle autorità brasiliane «sul modo di osservare l'aggiustamento dell'amministrazione nella materia concernente l'uso della manodopera indigena», giudicato sfavorevole agli interessi dei coloni di San Paolo<sup>64</sup>. Colui che maggiormente lavorò alla stesura di questo documento, avvalendosi della collaborazione di Gusmão e Antonil, oltre che di quella del governatore-generale António Luís Coutinho, fu il già citato Giorgio Benci, uno dei missionari che avevano fatto parte della spedizione con cui nel 1681 il gesuita lucchese, del quale era divenuto amico e collaboratore, si era trasferito in Brasile assieme ad António Vieira e António de Oliveira.

Le proposte avanzate da tale documento furono in buona parte accolte e ratificate nel 1696 dal re Pietro II, che le inserì nelle nuove regole relative alla gestione dei rapporti con le popolazioni amerindie, le cosiddette *Administrações do Sul*, con le quali concesse ai coloni di San Paolo una serie di prerogative contro cui, fino a quel momento, Vieira e i suoi seguaci si erano sempre battuti. Ed è ciò che fecero anche in questo caso, per mezzo di un «voto» di opposizione pronunciato dallo stesso gesuita portoghese, che in qualche modo servì a far attenuare le istanze del gruppo rivale, benché solo parzialmente, in sede di codificazione normativa alla corte di Lisbona (Leite, 1945b, pp. 322-49; 1949a, pp. 86-8, 110-1; Canabrava, 1967, pp. 13-7; Zeron, 2009a, pp. 161-8).

Da un lato, nel suo «voto», Vieira riconobbe che «le famiglie dei portoghesi e degli indigeni a San Paolo» erano spesso «strettamente legate le une alle altre», per cui «rompere questa unione così naturale o naturalizzata» avrebbe potuto rappresentare «una crudeltà» nei loro confronti; dall'altro, tuttavia, non mancò di precisare il punto forte della sua opinione, secondo cui gli indigeni non erano da considerarsi «schiavi, né tantomeno vassalli», in quanto non si trattava di individui catturati «in una guerra giusta», rimanendo essi, anzi, membri «del corpo e della testa politica» della loro «nazione» (Bosi, 1992a, pp. 45-6). A suo parere, quindi, le proposte degli alexandristas avrebbero concesso «tutto l'utile» ai coloni e «tutto l'oneroso» ai «miserabili indigeni». In questo senso, egli ribadiva le sue posizioni di sempre: quelle secondo cui i nativi del Brasile avrebbero po-

64. ARSI, *Brasiliae*, n. 9, cc. 395r-396v (cfr. Leite, 1945b, pp. 328-30).

tuto restare al servizio dei coloni al massimo sei mesi all'anno, remunerati e comunque costantemente tutelati dal "potere indiretto" dei gesuiti; altre forme di sottomissione non erano previste da parte sua, neanche su base volontaria, e ancor meno se esse avessero comportato un assoggettamento perpetuo della forza lavoro (Eisenberg, 2003, pp. 93-4; Zeron, 2018, p. 143).

Le divergenze fin qui ricostruite non scomparvero neanche dopo la morte di Vieira, avvenuta nel 1697, finendo anzi per essere alimentate dalla maggiore novità dell'epoca: la scoperta dell'oro nel Minas Gerais, proprio a partire dall'immediato retroterra di San Paolo e São Vicente. Essa, infatti, contribuì a rafforzare la posizione dei bandeirantes non solo di fronte alle istituzioni locali e più in generale ai governatori coloniali, ma anche rispetto alle aspettative della corte di Lisbona, dove le loro istanze cominciarono a guadagnare in autorevolezza e quindi a essere ascoltate con crescente attenzione. È proprio in questo contesto che si inserì l'iniziativa di un altro gesuita italiano, Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere, il quale nel 1701 si dissociò, almeno in parte, dagli accordi raggiunti dagli alexandristas con le autorità e gli abitanti di San Paolo, giudicandoli funzionali «più come rimedio speculativo che pratico», in quanto essi non permettevano di risolvere, a suo parere, né il problema della gestione della forza lavoro indigena da parte del collegio di quella città, ancora troppo simile a quella esercitata dai coloni, né le difficoltà finanziarie dello stesso; opinioni nette, quindi, che egli mise per iscritto e fece circolare nel suo *Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo* (Zeron, Velloso, 2015).

Per far fronte ai problemi esistenti, la proposta di Mamiani, come già ricordato più addietro, fu quella di inviare gli indigeni nel Minas Gerais alla ricerca dei metalli preziosi, così da accumulare i capitali necessari alla sostituzione del loro lavoro «coatto» con quello garantito dagli schiavi africani. Si trattava, cioè, di mandarli «a cercare oro [...] per comprare negri», sfruttando in tal modo la scoperta di una risorsa messa a disposizione dalla Provvidenza divina – a suo dire –, e al limite dissolvendo le eventuali titubanze morali e religiose col riferimento alle urgenze materiali della vita quotidiana, sulla base del principio per cui «spesso ciò che è illecito la necessità rende lecito» (ivi, p. 129). L'idea, in definitiva, era quella di inserire il collegio gesuitico di San Paolo nelle nuove dinamiche dell'economia basata sull'estrazione aurifera; un qualcosa di ben più radicale rispetto a quanto prospettato dagli alexandristas, e che ovviamente finì per non essere accettato.

L'originalità di tale proposta è palese, e ciò non solo a confronto delle opinioni di Vieira, ma anche di quelle di Antonil, il quale, se da un lato riconosceva come legittima buona parte delle richieste dei coloni di San Paolo sullo sfruttamento della manodopera indigena, consapevole delle esigenze economiche locali e dell'alto prezzo a cui spesso erano venduti gli schiavi importati dall'Africa, dall'altro non valutava affatto in termini positivi il rinvenimento dei primi giacimenti auriferi, su cui anzi avrebbe scritto pagine di netta condanna all'interno di *Cultura e opulencia do Brasil*. Da parte sua, quindi, così come da parte degli altri alexandristas, allinearsi alla proposta di Mamiani, inserendo addirittura il collegio di San Paolo nei nuovi circuiti della corsa all'oro, sarebbe stato impensabile.

Allorché questo «memoriale» fu redatto e valutato, Antonil era rettore del collegio di Salvador da Bahia, incaricato «di descrivere tutte le ordinazioni dei padri visitatori e provinciali» lì archiviate; e proprio in tali vesti si rivolse al preposito generale Tirso González con la richiesta di modificare, almeno in parte, una delle principali disposizioni ordinate da Vieira alcuni anni prima, con cui quest'ultimo aveva vietato l'impiego di manodopera indigena, benché retribuita, da parte dei collegi gesuitici del Brasile, così da evitare «le calunnie del mondo»<sup>65</sup>. La richiesta di Antonil fu accettata: d'altronde, se ai coloni tale impiego era stato ormai concesso dal re Pietro II – si chiedeva il religioso lucchese, tornando così a opporsi al vecchio mentore, nonché a mostrarsi sensibile al legame esistente tra gli obiettivi della catechesi cristiana e le necessità materiali dell'attività missionaria –, perché non permetterlo anche ai più moderati gesuiti, sulla base di un'adeguata remunerazione delle prestazioni lavorative ricevute?<sup>66</sup>

Se le posizioni di Vieira e Antonil, rispetto alla definizione dei rapporti tra nativi e coloni, dunque, si mantennero in buona parte discordanti, quelle relative allo sfruttamento degli schiavi di origine africana – su cui in Brasile, più in generale, si cominciò a riflettere in modo specifico soltanto a partire dal Seicento (Soares Pessoa, 2009, pp. 23-44) – furono invece assai simili. Il religioso portoghese, come detto, non arrivò mai a contestare la legittimità dell'istituto schiavile, ma soltanto a reclamarne una regolamentazione più precisa e rigorosa; dal suo punto di vista, si trattava di stabilire per legge «le cause della cattività lecita», così da distinguere la condizione

65. ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 721, 1/1, fasc. 2, c. 4<sup>rv</sup>.

66. Ivi, cc. 8<sup>r</sup>-9<sup>r</sup> (*Ex Visitatione P. Antonii Vieira*). Cfr. anche Leite (1949a, pp. 110-1) e in parte Bosi (1992a, p. 47).

degli indigeni, la cui libertà naturale doveva essere tutelata negli aldeamentos gesuitici, da quella dei neri trasportati in Brasile per mezzo della tratta atlantica, i quali, poiché acquistati già all'origine come prigionieri di guerra, potevano legittimamente essere impiegati in regime di schiavitù nelle piantagioni e nelle miniere coloniali (Albuquerque Madeira, 1993, pp. 55-65; Menezes, 2000, pp. 47-90).

In un contesto come quello del Brasile, Vieira capì, come già Nóbrega prima di lui, che la presenza (sopravvivenza) indigena – fondamentale dal punto di vista religioso, in quanto si trattava di avvicinare al cristianesimo popoli di cui la Bibbia non parlava – poteva essere garantita più facilmente sostituendone la manodopera con quella proveniente dall'altra sponda dell'Atlantico, se non in tutto, almeno in gran parte; e questo anche perché, secondo il comune sentire, da lui stesso condiviso, gli amerindi erano «meno capaci di lavorare e meno resistenti alle malattie» rispetto agli africani (Marrucci, 2011a).

Lo sfruttamento di questi ultimi, quindi, diventava inderogabile per le esigenze dell'economia coloniale, i cui contorni, a loro volta, determinavano il contesto entro cui l'espansione della fede cristiana, nei vari territori del Nuovo Mondo e soprattutto in Brasile, poteva realizzarsi (Schwartz, 1985, pp. 338-412). L'idea di fondo, come detto a più riprese, era quella per cui senza la dominazione materiale non potesse darsi l'evangelizzazione nell'America iberica, ciò che avrebbe costretto la stessa attività missionaria, sia dei gesuiti sia degli altri ordini religiosi, a una sostanziale inutilità. Era ai lavoratori condotti a forza dall'Africa che spettava garantire, dunque, la continuità di tale processo, nel quale gli obiettivi del mercantilismo coloniale si legavano strettamente a quelli della conquista spirituale. Vieira, pur con tutte le riserve del caso, lo sapeva benissimo, a tal punto da scrivere che il Brasile aveva «il corpo in America e l'anima in Africa» (Goulart, 1973; Zeron, 2018, pp. 162-3).

D'altra parte, proprio negli stessi anni in cui manifestava la sua contrarietà all'accordo tra coloni, autorità di San Paolo e gesuiti sull'uso della forza lavoro indigena, egli non esitò a esprimere parole di netta condanna nei confronti del Quilombo dos Palmares, la grande comunità di schiavi ribelli di origine africana che da circa un secolo si era formata e allargata nella Serra da Barriga, all'interno della capitania del Pernambuco, dando prova di indomita resistenza di fronte ai ripetuti attacchi organizzati dai governatori locali e dai bandeirantes. Per il gesuita portoghese, infatti, tali

ribelli, fuggendo dal controllo dei coloni e soprattutto dalla tutela dei missionari, avevano ricominciato a vivere nel «peccato continuo e totale», da cui sarebbero stati perdonati, tramite la «grazia di Dio», solo se si fossero riconsegnati agli antichi padroni. La loro libertà, come egli scrisse alla corte di Lisbona nel 1691, era inoltre deleteria dal punto di vista sociale e politico, in quanto, se tollerata dalle autorità municipali, avrebbe determinato «la totale distruzione del Brasile», potendo costituire un pericoloso precedente in grado di stimolare gli schiavi di altre zone a rivoltarsi e fuggire (Menezes, 2000, pp. 47-90).

Vieira espresse le proprie opinioni in merito alla manodopera africana già nei suoi primi sermoni, dinanzi ai neri della confraternita baiana di Nossa Senhora do Rosário nel 1633 (Hansen, 2001, pp. 31-4; Boschi, 2018; Pécora, 2018). Egli non nascose mai le violenze subite da tali individui («merce diabolica»), fin dalla loro cattura e dal loro trasferimento forzato («tratta disumana») in America latina; non cercò mai di dissimulare le innumerevoli sofferenze da essi patite nelle piantagioni coloniali, dove spesso erano lasciati «miserevoli e nudi», costretti a finire i loro giorni «morendo di fame», e dove erano «martirizzati» per mezzo di «esorbitanti castighi»; e ancora, soprattutto, non si lasciò mai andare a infingimenti rispetto alle reali condizioni di lavoro all'interno degli *engenhos* brasiliani, i cui opifici funzionavano a «somialianza dell'Inferno» e i cui forni ardenti bruciavano di continuo come «Etne e Vesuvi» (*sic*, al plurale), secondo una suggestiva metafora poi ripresa, senza citazione alcuna, anche da Antonil in *Cultura e opulencia do Brasil* (Mansuy, 1968, pp. 196-9; 2007, pp. 136-7; Bosi, 1992b, pp. 142-7, 172-3; Menezes, 2000, pp. 47-90).

E tuttavia, benché rimarcasse l'estrema durezza della vita quotidiana della manodopera di origine africana, Vieira non si spinse oltre, non volendo mettere in discussione la legittimità dell'istituzione schiavile, né tantomeno espresse mai alcuna velleità di tipo abolizionistico. Coi suoi sermoni visionari e allegorici, si limitò, più cautamente, a far capire agli schiavi neri le ragioni per cui la «singolare Provvidenza di Dio» avesse loro riservato un'esistenza tanto dolorosa, giustificandone le sofferenze in quanto necessarie e funzionali alla salvezza dell'anima. In tal senso, a suo avviso, la loro vicenda umana non rappresentava affatto una «disgrazia», ma un «miracolo», in quanto essa, costringendoli alla «cattività temporale», li rendeva «imitatori di Cristo crocifisso» e così meritevoli della «libertà eterna». Si trattava di una costruzione retorica di tipo compensatorio, secon-

do cui la schiavitù del corpo non implicava quella dell'anima. Alla base di tale idea, non c'era soltanto l'insegnamento di san Paolo, l'«apostolo dei gentili», ma anche la filosofia antica, con riferimenti puntuali allo stoicismo di Seneca e suggestioni neoplatoniche (Delpiano, 2009, pp. 52-3; Klapisch-Zuber, 2015, pp. 87-108, 290-303; Massimi, 2019).

È proprio per questo che l'«Inferno» rappresentato dagli *engenhos*, secondo la definizione di Vieira, era «dolce», poiché esso permetteva la redenzione spirituale degli schiavi. La loro coercizione, cioè, si fondava su uno scambio dal «senso mistico», quello tra sofferenza materiale e umana, da una parte, e salvezza eterna e ultraterrena, dall'altra. Agli africani, infatti – diversamente dagli indigeni *tapuias* –, Vieira riconosceva la possibilità di usufruire del libero arbitrio, di scegliere tra il bene e il male, tra il vizio e la virtù, e in questo modo, accettando la propria tribolata condizione con rassegnata consapevolezza e obbedendo agli ordini del padrone e alla parola di Dio, di guadagnarsi il giusto premio nell'aldilà. È appunto in virtù di tale significato religioso, inquadrato secondo le esigenze materiali della dominazione in ambito coloniale, che la pratica schiavile trovava la propria legittimazione come strumento di purificazione spirituale (Mello e Souza, 1986, pp. 35-44; Bosi, 1992a, pp. 61-2; Alencastro, 2006, pp. 354-5).

Sotto questo aspetto, in ogni caso, lo scambio doveva essere reciproco: lo schiavo era tenuto a eseguire quanto comandato dal suo signore, il quale, a sua volta, doveva garantirgli l'accesso alla catechesi e permettergli l'adempimento degli obblighi cristiani. Si rendeva necessario trovare un punto di equilibrio, quindi, tra il momento della produzione materiale e quello del raccoglimento spirituale, equilibrio che Vieira preconizzò, anche in questo caso, sulla base della profezia millenarista del Quinto Impero: l'espansionismo coloniale portoghese, voluto da Dio sia per compattare il mondo sotto un unico governo, come già accaduto con quattro civiltà antiche – l'assira, la persiana, la greca e la romana –, sia per universalizzare il cristianesimo, poteva essere garantito soltanto per mezzo delle necessarie risorse economiche, che a loro volta rendevano irrinunciabile l'impiego quotidiano di una manodopera schiavile pronta a purificarsi nell'incontro provvidenzialistico con i missionari cattolici, e in particolare con i gesuiti (Menezes, 2000, pp. 47-90).

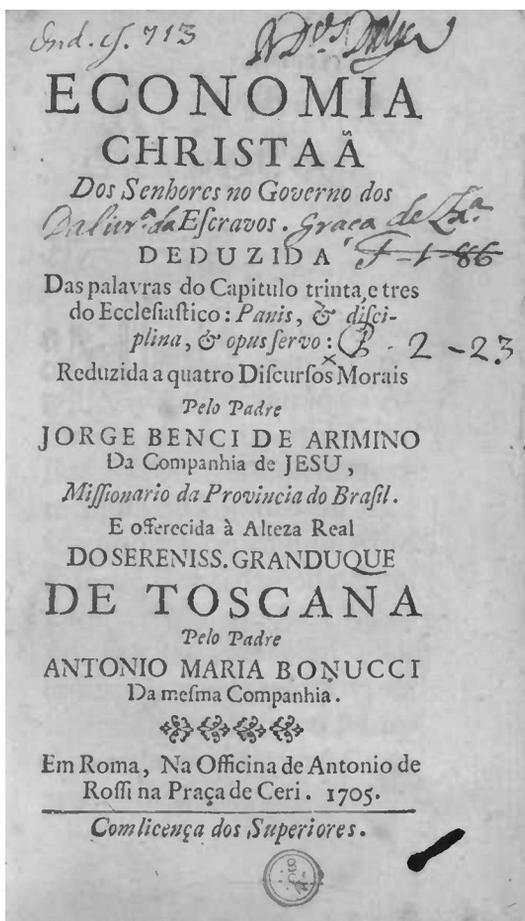
Tutto ciò, d'altra parte, implicava che i padroni si comportassero in maniera adeguata nei confronti dei loro schiavi, cioè secondo i principi paternalistici del diritto naturale tomista e, più in generale, sulla base del-

la morale cattolica (Delpiano, 2009, pp. 52-3). L'obbedienza degli schiavi «come servi di Cristo», da cui dipendeva l'equilibrio sociale del Brasile e quindi, in ultima istanza, la conservazione politica dell'Impero portoghese, era infatti legata alle forme di trattamento che essi ricevevano. Le parole di condanna espresse da Vieira nei confronti dei neri ribelli, a partire dall'esempio offerto dal Quilombo dos Palmares, non furono certo meno severe allorché egli si rivolse ai signori superbi e violenti, colpevoli di insultare i loro schiavi per il colore della pelle – aspetto verso cui Vieira non era affatto insensibile, avendo origini mulatte per parte di padre, oltre che ebraiche per lato materno –, oppure di castigarli più duramente del dovuto.

La questione del giusto trattamento degli schiavi ad opera dei padroni venne affrontata anche da Antonil in quello che è divenuto uno dei capitoli più noti e discussi di *Cultura e opulencia do Brasil*, ossia il nono del primo libro della prima parte. *Como se ha de haver o senhor do engenho com seus escravos?* Come si deve comportare? A questa domanda il gesuita lucchese risponde con una serie di osservazioni che riflettevano opinioni diffuse e condivise negli ambienti missionari del Nuovo Mondo, nonché assai dibattute tra i teologi europei, combinando colonialismo mercantilista e morale cristiana (Antonil, 1711, pp. 22-8; Giuli, 2016, pp. 15-8; Poutrin, 2018, pp. 39-41). In particolare, il capitolo in questione, per i toni usati e gli argomenti affrontati, si avvicina molto a un trattato dal titolo assai evocativo, di poco anteriore, *Economia christãã dos senhores no governo dos escravos* (FIG. 4.3), il cui autore, Giorgio Benci, era stato – come detto –, oltre che uno dei più stretti collaboratori di Antonil nel collegio di Salvador, il principale protagonista degli accordi raggiunti a San Paolo sulla questione della schiavitù indigena (Mansuy, 1968, pp. 120-32; 2007, pp. 97-104).

Dopo aver ottenuto l'approvazione interna all'ordine, firmata nel 1700 dall'allora padre provinciale Francisco de Matos, tale trattato, che sulla base di «quattro discorsi morali» ampliava un precedente sermone sugli «obblighi dei signori nei confronti degli schiavi», era stato pubblicato nell'originale portoghese a Roma cinque anni dopo, su iniziativa di un altro gesuita italiano (e toscano), Antonio Maria Bonucci, che da qualche anno era rientrato in Italia dal Brasile, dove si era recato nel 1681 all'interno di quella stessa spedizione di cui avevano fatto parte anche Antonil, Vieira e appunto Benci. Su permesso di quest'ultimo, Bonucci ne aveva tuttavia sostituito la dedicatoria originale, inizialmente rivolta a João Franco de Oliveira, predecessore di Sebastião Monteiro da Vide alla guida dell'arci-

FIGURA 4.3

Frontespizio di *Economia christiã dos senhores no governo dos escravos*

Si tratta dell'esemplare conservato alla Biblioteca nacional de Portugal, che lo ha reso disponibile in formato digitale (<https://purl.pt/24731>).

Per gentile concessione della Biblioteca nacional de Portugal.

diocesi di Salvador, con un'altra di proprio pugno, sempre in portoghese, indirizzata al granduca toscano Cosimo III<sup>67</sup>.

67. Sul trattato di Benci, cfr. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 67r-69v, oltre a quanto si dice in Leite (1949b, p. 95) e Moraes (1958, pp. 84-5). Rivolgendosi a Cosimo III, Bonucci gli attribuisce, «oltre alla conoscenza della lingua, una singolare propensione nei confronti dei portoghesi» (si pensi ai rapporti intrattenuti dal granduca con Luís Serrão Pimentel,

Negli anni passati assieme a Salvador, Antonil e Benci ebbero certamente modo di riflettere sul rapporto tra padroni e schiavi, così come di scambiarsi opinioni e immaginare un ipotetico modello comportamentale, in particolare avendo come riferimento concreto la situazione vigente negli *engenhos* baiani, a partire da quello gesuitico di Sergipe do Conde. Si trattava di un argomento che, a dire il vero, era stato oggetto di valutazione anche nei decenni precedenti, quando all'interno dello stesso collegio di Salvador si erano talora manifestati sentimenti di «inquietudine» sulla corretta conduzione dei relativi *engenhos*, «per essere molto difficoltoso trattare gli schiavi con la pietà richiesta ai religiosi» (Schwartz, 1985, p. 234; Assunção, 2002).

I registri di Sergipe do Conde attestano che già prima di metà Seicento la schiavitù nera era arrivata a rappresentare la quasi totalità della forza lavoro impiegata, considerando anche la presenza di manodopera creola di origine africana (Fausto, 1994, p. 80). Nel primo decennio del Settecento, cioè nello stesso periodo in cui Antonil lavorava al suo trattato, nella diocesi di Salvador gli schiavi costituivano oltre la metà della popolazione (50.000 anime sulle 90.000 totali), secondo le stime dell'arcivescovo Sebastião Monteiro da Vide, e in tutto il Brasile, più in generale, il numero dei neri era ormai il più consistente subito dopo quello degli indigeni (Schwartz, 1974, pp. 603-8; Marcílio, 1984; Feitler, 2007b, pp. 43-50).

I due gesuiti italiani, dunque, vissero all'interno di questo contesto, ed è sulla base dell'esperienza locale maturata, oltre che della comune appartenenza religiosa, che essi esposero le loro proposte di gestione della manodopera schiavile, in buona parte simili. Antonil, d'altronde, poté basarsi su quanto prospettato e scritto da Benci prima di lui, che con il suo tentativo di inquadramento del «governo degli schiavi» entro i parametri di un'economia di tipo cristiano anticipò di alcuni anni le analoghe riflessioni contenute in *Cultura e opulencia do Brasil*, costituendo una preziosa fonte di ispirazione non solo per tale libro, ma più in generale per la costruzione di una morale gesuitica sull'argomento<sup>68</sup>. Per i due religiosi si trattò così di

importante militare e cartografo alla corte dei Braganza), «e soprattutto un'innata compassione e una profonda misericordia verso tutti coloro che si vedono oppressi e vessati da una dura prigionia» (Benci, 1705, p. 11).

68. Nell'ambito della storiografia brasiliana e più in generale lusofona, o comunque relativa alla presenza gesuitica in Brasile, è stato spesso tracciato un legame tra la proposta di Benci e quella di Antonil sulla corretta formulazione del rapporto tra signori (proprietari di *engenhos*, ma non solo) e schiavi, senza trascurare ulteriori raffronti con le opinioni di

elaborare un modello in grado di trovare efficace applicazione nel Brasile coloniale, peraltro potendo entrambi far riferimento a un patrimonio culturale – quello appunto della «economia cristiana», o ancor meglio “economica cristiana” – ben radicato nella loro realtà di provenienza, dove esso si era già manifestato, fin dal Cinquecento, in opere di stampo pedagogico rivolte non soltanto ai ceti sociali più alti.

Si pensi al trattato dialogico *Della economica cristiana e civile*, pubblicato nel 1568 dal monaco camaldolese Silvano Razzi, che rappresenta – nelle parole di Daniela Frigo (1985, pp. 38-41) – l’avvio «di quel particolare tipo di riflessione e di precettistica in cui la preoccupazione dell’istruzione e dell’indottrinamento religioso si sovrappone e prende il sopravvento sugli antichi precetti del “governo della casa”», per cui la stessa economica, perdendo il suo valore autonomo di specifica «scientia», diventa «un semplice strumento in vista della salvezza delle anime», quasi una disciplina sussidiaria rispetto alla teologia, perseguendo in tal modo una doppia finalità, quella di «avanzare la candidatura della Chiesa e dei valori cristiani a guida dell’intera società», e quella di spiegare le disuguaglianze esistenti tra gli uomini come espressione della superiore volontà divina, «e dunque favorirne, con ciò stesso, l’accettazione»; oppure si pensi all’opera, pubblicata nel 1629 e intitolata *L’economista prudente*, di Bartolomeo Frigerio, «erudito prete» e poi vescovo di Venosa, per il quale il primo compito dell’«economista cristiano» era quello di onorare Dio e attivarsi nel lavoro quotidiano per ottenerne la grazia; o ancora, soprattutto, si pensi all’*Economica christiana* del gesuita Giovanni Stefano Menochio (il cui titolo, peraltro, è analogo a quello del trattato di Giorgio Benci, *Economia christiaa*), apparsa nel 1656 come traduzione di una sua precedente opera in latino, la quale rappresenta l’emblema definitivo dello spostamento dei principi della classica economica verso gli insegnamenti della «buona creanza cristiana» nel «modo di ben regolare, e governare la propria casa» (Casali, 1979, pp. 557-74; Frigo, 1985, pp. 42-4).

È in questo contesto culturale, costituito da tali precedenti, dunque, che va inserito il lavoro di Antonil, rivolto alla specifica realtà brasiliana,

Vieira: cfr., a titolo di esempio, Queirós Mattoso (1982, pp. 98-121), Hunold Lara (1988, pp. 45-56, 165-75, 182-93), Alden (1996, pp. 528-70), Bittencourt (1999; 2001), Bivar Marquese (1999, pp. 61-92, 143-78; 2004, pp. 11-5, 80-4), Souza (2003), Filgueiras (2005), Pimentel (2005), Ambires (2008), Bivar Marquese, Joly (2008), Soares Pessoa (2009, pp. 59-63, 73-99), Mendes (2010b) e Po-chia Hsia (2014).

al contempo coloniale e schiavile. Il gesuita lucchese, dal canto suo, non riflette affatto sulla natura della schiavitù, sulla sua origine e sulle dinamiche che l'avevano resa lecita. Dal suo punto di vista, essa rappresentava semplicemente una situazione di fatto, ineluttabile, e in quanto tale legittima; essa esisteva ed era necessaria in ambito coloniale, per la produzione di tabacco e soprattutto di zucchero, per cui non aveva bisogno di ulteriori significati o giustificazioni. In tal senso, il suo discorso non è molto diverso, sebbene meno problematico, rispetto a quello elaborato da Benci, il quale concepiva la schiavitù come un prodotto indiretto del peccato originale, da cui erano scaturite le contese e le guerre nel mondo, a loro volta responsabili della sottomissione naturale dei vinti nei confronti dei vincitori e delle relative sofferenze. Semmai, per Antonil, forse più ancora che per Benci, la preoccupazione maggiore era un'altra, quella cioè di stabilire in che modo il proprietario di un *engenho* dovesse comportarsi con gli schiavi affinché la sua azienda fosse davvero produttiva e redditizia (Vainfas, 1986, pp. 95-152; Bosi, 1992b, pp. 161-3; Mendes, 2010a; Giuli, 2016, pp. 18-20).

E così, dopo aver indicato sia i luoghi di origine dei prigionieri africani impiegati in Brasile – São Tomé, Angola, Capo Verde, in parte Mozambico –, sia la loro appartenenza etnica – «Ardas, Minas, Congos»<sup>69</sup> –, e ancora dopo averne descritto per sommi capi le caratteristiche fisiche, Antonil, nel suo lavoro, si concentra soprattutto sul modo in cui tali individui, che a suo dire costituivano «le mani e i piedi del signore dell'*engenho*», e senza i quali «non [era] possibile creare, conservare e aumentare una proprietà», dovevano essere trattati e impiegati dai rispettivi padroni (Antonil, 1711, pp. 22-3). La metafora da lui usata, tratta dalla classicità greca e latina, rifletteva una concezione organicista e gerarchica della società coloniale, attorno a cui venivano fatti ruotare l'intero sistema economico brasiliano e il suo settore primario, quello dello zucchero (Priante, 2004, pp. 63-78).

Antonil, del resto, era consapevole del fatto che dai rapporti tra signori e schiavi dipendeva non solo la «buona volontà» di questi ultimi nel «servizio» quotidiano, ma anche la loro aspirazione a riprodursi e così, indirettamente, a «moltiplicare» la manodopera a disposizione dei padroni e l'apporto di nuova forza lavoro alle necessità degli *engenhos* (Antonil,

69. Si tratta di etnie facenti parte, più in generale, dei due principali gruppi dei cosiddetti «sudanesi» («Ardas, Minas» e individui originari di Capo Verde e São Tomé) e «bantù» («Congos» e schiavi giunti dall'Angola e dal Mozambico): cfr. Vianna Filho (1946, pp. 48-72), Mauro (1960, pp. 152-81) e Mansuy (1968, p. 122; 2007, p. 98).

1711, p. 28; Taunay, 1936, pp. 306-39; 1946, pp. 37-44). Come già Benci prima di lui, quindi, egli metteva in guardia rispetto alle nefaste conseguenze di trattamenti troppo duri nei confronti degli schiavi, poiché l'esperienza mostrava continuamente che costoro, se portati all'exasperazione, potevano reagire in modo deleterio non solo per la buona coscienza cristiana dei relativi padroni, ma anche per gli stessi interessi materiali dell'azienda agricola: per esempio, scappando e «fuggendo nella foresta», col pericolo di dar vita a irriducibili comunità di ribelli, come accaduto in Pernambuco con il Quilombo dos Palmares; oppure, togliendosi la vita, «trattenendo il respiro o impiccandosi», o addirittura provando a uccidere lo stesso signore, «ricorrendo, se necessario, alle loro arti diaboliche»; o ancora, se si trattava di donne incinte, sottoponendosi «di proposito» a pratiche abortive, così da risparmiare ai figli i loro stessi patimenti (Benci, 1705, p. 174; Antonil, 1711, pp. 27-8).

Come viene spiegato dal gesuita lucchese, alcuni schiavi erano «più rudi di altri, e di forze molto differenti», appartenendo a «nazioni diverse», per cui la loro ripartizione all'interno dell'engenho e l'assegnazione delle relative mansioni dovevano essere fatte «con cura e giudizio, e non alla cieca», al pari del loro acquisto, che si rendeva necessario «ogni anno»; alcuni arrivavano in Brasile «molto rozzi e chiusi», e tali restavano «per tutta la vita», mentre altri «in pochi anni» diventavano «abili ed esperti, tanto per apprendere la dottrina cristiana, quanto per trovare il modo di sopravvivere» (Antonil, 1711, pp. 22-3). Gli schiavi più «robusti», a suo parere, erano «gli Ardas e i Minas», mentre quelli giunti dall'Angola, «cresciuti a Luanda», si distinguevano soprattutto negli «uffici meccanici»; individui «industriosi e capaci» si potevano trovare anche «tra i Congos», ma meno tra coloro che provenivano da Capo Verde e São Tomé, perché «più gracili» (*ibid.*).

Pure i creoli erano molto affidabili, a detta di Antonil, soprattutto quelli cresciuti «fin da piccoli in casa dei bianchi, affezionandosi ai loro signori», e ancora di più lo erano «i mulatti», che «ordinariamente» potevano godere della «sorte migliore», tanto che all'epoca esisteva un «proverbio» secondo cui il Brasile era «Inferno dei negri, Purgatorio dei bianchi, e Paradiso dei mulatti e delle mulatte»; bisognava tuttavia stare attenti, a suo giudizio, perché spesso «molti di loro», facendosi forti di «quella parte di sangue di bianchi» avuta «nelle vene», e quindi «abusando del favore dei signori», di cui talvolta erano figli naturali e da cui

erano vezzeggiati con «tutti i riguardi», diventavano «superbi e viziosi» (ivi, p. 24). Verso i «mulatti», dunque, Antonil si mostra assai diffidente, evidenziando certo l'opportunità di servirsi delle loro abilità, all'occorrenza, ma al contempo invitando i padroni a non essere «remissivi» nei loro confronti né, tantomeno, a farsi «governare» da essi, per evitare di trasformarli «da schiavi» in «signori» (*ibid.*).

Tali avvertenze, ai suoi occhi, valevano a maggior ragione per le «mulatte irrequiete», che usavano il loro corpo per commettere «ripetuti peccati» e così guadagnare il denaro necessario per pagarsi l'affrancamento dal padrone, con «perdizione manifesta» di quest'ultimo e «rovina di molti» (*ibid.*); simili preoccupazioni, peraltro, erano all'epoca diffuse un po' in tutti gli ambienti religiosi del Brasile, come testimoniato non solo dallo stesso trattato di Benci, ma anche dalle critiche espresse dal vescovo di Rio de Janeiro, Francisco de São Jerónimo, il quale fece più volte richiesta alla corte di Lisbona di prendere i necessari provvedimenti nei confronti di quelle schiave che la notte giravano per le strade vestite e agghindate «in modo da offendere Dio»<sup>70</sup>.

L'accento alle «mulatte irrequiete» e alla «perdizione» dei loro padroni permette ad Antonil di passare all'argomento che, dal punto di vista missionario, aveva una posizione centrale all'interno del suo ragionamento, come del resto in quello di Benci: l'atteggiamento adottato dai padroni degli engenhos rispetto alla catechesi dei loro schiavi e all'adempimento dei relativi obblighi religiosi (ivi, p. 25; Benci, 1705, pp. 57-91, 217-40). Per Antonil, infatti, gli engenhos ospitavano un ampio processo produttivo che riguardava non soltanto la trasformazione della canna in zucchero e la sua raffinazione, ma anche, per così dire, la purgazione spirituale degli schiavi che vi lavoravano; alla produzione dello zucchero, cioè, si affiancava la produzione di nuove anime cristiane. Si tratta di un'immagine molto simile a quelle offerte da Vieira nei suoi sermoni, per il quale gli schiavi strappati a forza dall'Africa potevano trovare, nel «dolce Inferno» degli engenhos brasiliani, l'opportunità di abbandonare le eretiche credenze pa-

70. DHBN, n. 93, 1951, pp. 158-9 (cfr. Mansuy, 1968, pp. 128-9; 2007, pp. 101-2). Classico lavoro sulla presenza degli schiavi neri nella vita quotidiana dei coloni, e quindi anche nella loro sfera familiare e nelle relative pratiche sessuali, è quello di Freyre (2003, pp. 426-96, 517-67). Sul topos letterario della «sensualità tropicale» delle mulatte e sull'uso del sesso come mezzo di ascesa sociale nel Brasile coloniale e postcoloniale, cfr. Hansen (1989, pp. 329-58) e Carvalho França (1998, pp. 36-80), in particolare in riferimento alla poetica di Gregório de Mattos e Guerra.

gane e redimere la propria anima nell'incontro coi missionari cattolici; è la riproposizione del tema, anche da parte di Antonil, della legittimazione della pratica schiavile in quanto strumento di purificazione spirituale (Mello e Souza, 1986, pp. 35-44).

Ai suoi occhi, dunque, quei signori che si opponevano al matrimonio tra schiavi e che al contempo non ne impedivano il concubinato, ma anzi lo favorivano con false promesse di future unioni coniugali, lasciandoli «conversare tra loro come se già si fossero presi per marito e moglie», peccavano «in coscienza», così come coloro che, al contrario, li tenevano separati «per anni» benché fossero sposati (Antonil, 1711, pp. 25-6). Simili parole di condanna vengono spese anche nei confronti di quei padroni che, poco o punto interessati «alla salvezza dei loro schiavi», non si preoccupavano, come invece insegnato da san Paolo, di farli battezzare né di farli andare a messa nella cappella dell'engenho – costringendoli, anzi, a lavorare anche nei giorni festivi –, e neppure si adoperavano affinché apprendessero almeno i primi rudimenti della dottrina cristiana e il significato dei sacramenti (Mansuy, 1968, p. 126; 2007, p. 100; Vainfas, 1986, pp. 137-8).

Tali critiche, in quegli anni, furono espresse anche dall'arcivescovo baidiano Sebastião Monteiro da Vide, che ad Antonil – come detto – era legato da rapporti di stretta collaborazione. Questo prelado, oltre a preoccuparsi delle condizioni spirituali degli schiavi e del loro accesso alla pratica sacramentaria, cercò di incentivarne la catechesi sia attraverso la diffusione di «migliaia di libretti» di pedagogia cristiana, sia per mezzo delle costituzioni relative al sinodo da lui convocato nel 1707, le quali, ricontrollate proprio da Antonil nelle vesti di «censore e revisore segreto», dedicarono ben 38 paragrafi alla questione dei lavoratori africani, rifacendosi, peraltro, allo stesso genere di prescrizioni contenute nel trattato di Benci (Castel-nau-L'Estoile, 2010; Carvalho Soares, 2011; Zeron, 2011). È appunto in tale corpo di leggi canoniche che fu specificato lo statuto giuridico degli schiavi del Brasile come membri della comunità cattolica ed evidenziato l'insieme dei diritti e dei doveri ad essi spettanti di fronte alla Chiesa (Londoño, 2007; Feitler, Sales Souza, 2010, pp. 13-7; Franco, Patuzzi, 2019).

In ogni caso, le preoccupazioni di Antonil – sempre in modo analogo a quelle già espresse da Benci e pure a quanto ordinato dalla corte di Lisbona all'incirca in quegli anni (Benci, 1705, pp. 11-55, 123-96; Leite, 1949a, pp. 276-7; Mansuy, 1968, pp. 126-9; 2007, pp. 100-2) – non erano solo di tipo spirituale, ma riguardavano anche i vari problemi della vita materiale degli

schiavi, relativi «al sostentamento, al vestiario e alla moderazione del lavoro»; problemi che, dal suo punto di vista, dovevano essere risolti come «da giustizia», mettendo a disposizione degli schiavi abiti per coprirsi «decentemente», «medicine» in caso di malattia, «cibo sufficiente» e anche un pezzo di terra dove poter coltivare, «un giorno alla settimana», per le proprie esigenze personali (Antonil, 1711, pp. 25-6).

Ulteriori riflessioni, sempre di tipo materiale, riguardavano il castigo nei confronti dei lavoratori inadempienti o ribelli, che non doveva essere «frequente» né «eccessivo», ma «giusto e meritato», da applicare in proporzione alle colpe commesse, con cristiana «misericordia» (ivi, p. 27). Va detto che all'epoca, su tali aspetti, le autorità coloniali furono chiamate a intervenire a più riprese, in particolare su sollecitazione della stessa corte di Lisbona, che nel 1688, per esempio, aveva ordinato a Matias da Cunha, governatore-generale del Brasile, di provvedere affinché i signori troppo violenti fossero giudicati e condannati alle pene disposte, tra cui quella che li obbligava a mettere in vendita i propri schiavi<sup>71</sup>.

Secondo il gesuita lucchese, come già per Benci, «non castigare gli eccessi» commessi da chi si ribellava all'autorità padronale avrebbe rappresentato una «colpa non lieve», ma tutto doveva essere eseguito con regolarità (*ibid.*); a suo avviso, infatti, gli schiavi potevano essere sottoposti a «frustate moderate», all'occorrenza, ma non torturati con «strumenti terribili» come il fuoco o le resine ardenti – «esorbitanti castighi», contro cui anche Vieira si era già scagliato (Bosi, 1992b, pp. 142-7) –, oppure potevano essere tenuti incatenati «per qualche tempo», benché a tali pene sarebbe stato preferibile il perdono da parte del signore, qualora espressamente richiesto con manifestazioni di reale pentimento (Antonil, 1711, p. 28). Niente a che vedere, quindi, con quanto proposto un cinquantennio prima da quel colono intrepido e spietato che fu il già citato João Fernandes Vieira, grande protagonista della rivolta anti-olandese in Pernambuco, il quale, in qualità di amministratore e proprietario di *engenhos*, elaborò un «reggimento» in cui si stabilivano forme di castigo assai più crudele, per esempio suggerendo di irritare con «sale, succo di limone e urina», per mezzo di una lama o di un coltello affilato, le ferite presenti sul corpo degli schiavi già sottoposti a frustate, così da aumentarne le sofferenze (Canabralva, 1967, pp. 56-7).

71. DHBN, n. 68, 1945, pp. 160-1 (cfr. Mansuy, 1968, pp. 130-1; 2007, p. 102).

Considerando l'insieme di tutti questi avvertimenti, Antonil riprende e fa suo, in maniera esplicita, un modo di dire assai in uso nel Brasile dell'epoca, secondo cui, per il buon governo degli schiavi, erano necessarie «tre P», che in portoghese costituiscono l'iniziale di tre parole – *pau*, *pão* e *pano* – indicanti il bastone/legno (e quindi il castigo), il pane (cibo) e il panno (vestiario). Si trattava di un nuovo richiamo a Benci e al suo trattato, il quale costituiva, di per sé, un ampio e approfondito commento di un celebre versetto biblico – «cibaria, et virga, et onus asino, panis, et disciplina, et opus servo» – contenuto nell'Ecclesiastico (Benci, 1705, pp. 1-9). In effetti, al pari delle punizioni eventualmente inflitte, anche le prestazioni lavorative pretese dovevano essere moderate e suddivise con equilibrio, e quindi proporzionate rispetto alle forze effettive, o quantomeno non superiori alla quantità di cibo e vestiario disponibile (Antonil, 1711, pp. 25-6; Taunay, 1976, pp. 24-6).

A tutto ciò doveva fare da corollario, infine, la concessione agli schiavi dei necessari momenti di svago, «l'unico sollievo della loro prigionia», la cui privazione li avrebbe resi «sconsolati e melancolici, senza vita né salute» (Antonil, 1711, p. 28). In tal senso, per il padrone si trattava di mostrare la propria «liberalità», dando loro la possibilità di «cantare e ballare per alcune ore onestamente, in alcuni giorni dell'anno», o comunque di «divertirsi innocentemente», e ciò all'interno di una ritualità spesso prodotta da un sincretismo religioso che mescolava liturgia cristiana – si pensi alle feste in onore dello specifico patrono della cappella dell'engenho, della Madonna del Rosario o ancora di Benedetto da San Fratello<sup>72</sup> – e forme devozionali importate dall'Africa (*ibid.*). L'importante, semmai, era evitare che gli schiavi approfittassero di tali occasioni per ubriacarsi coi saporosi distillati ricavati dallo zucchero, come l'*aguardente* e la «dannata» *cachaça*, prodotti che, al pari di altre bevande alcoliche, dai missionari erano ritenuti in grado di avvicinare gli uomini al demone, e quindi di pregiudicare l'assetto gerarchico vigente all'interno delle società coloniali e nei luoghi di lavoro (Mansuy, 1968, pp. 252-3; 2007, p. 162; Ferlan, 2018, pp. 93-118).

Come tutta la gestione aziendale dell'engenho, a cui Antonil dedica l'intero primo libro della prima parte di *Cultura e opulencia do Brasil*, an-

72. Si tratta di Benedetto Manasseri, vissuto in Sicilia nel Cinquecento, forse il santo più popolare tra gli schiavi africani, con i quali condivideva le origini (cfr. Fiume, 2020). Quanto alla Madonna del Rosario (Nossa Senhora do Rosário), va detto che a essa era dedicata la maggior parte delle confraternite dei neri nel Brasile dell'epoca.

che quella relativa ai rapporti tra signori e schiavi, quindi, doveva calibrarsi secondo i principi della “giusta misura”, che per il gesuita lucchese restava il principio di comportamento ideale. L’offerta di una quantità di cibo adeguata, del vestiario necessario e di sufficienti ore di riposo, secondo i dettami della carità cristiana – anzi, per dirla con Benci, dell’ «economia cristiana» –, non sarebbe mai dovuta venir meno, altrimenti ogni mancanza sarebbe stata punita «nel tribunale di Dio» (Antonil, 1711, p. 26). Nei confronti dei signori che trascuravano le condizioni materiali e spirituali dei loro sottoposti, infatti, Antonil paventa il castigo biblico narrato nell’E-sodo, quello che con «piaghe terribili» colpì gli egizi «quando vessavano con straordinario lavoro gli ebrei», oppure quello che coinvolse gli stessi ebrei, «condotti prigionieri in Babilonia, come pena per la dura cattività cui essi costringevano i loro schiavi» (ivi, p. 27).

Soltanto se si fosse comportato «come padre» nei loro confronti, in definitiva, il proprietario di un *engenho* sarebbe stato trattato «come signore» dai propri dipendenti (*ibid.*): padrone e padre al tempo stesso, questa è appunto la figura delineata da Antonil come guida economica e sociale nel contesto brasiliano dell’epoca, quantomeno in ambito rurale. Era cioè la proposta di un modello patriarcale regolato dalla pedagogia cristiana e teso a coniugare le esigenze materiali del mercantilismo, con speciale attenzione alla produzione di zucchero, e le esigenze spirituali della conquista religiosa, entro il quadro del *padroado* lusitano; ne derivava un paternalismo pragmatico, concepito come funzionale alla sopravvivenza degli schiavi, e quindi alle necessità dell’economia brasiliana e in generale portoghese.

Antonil, nel corso delle sue pagine, non lo nasconde mai: il buon trattamento degli schiavi andava a tutto vantaggio degli interessi materiali dei signori, potendo essere interpretato come una sorta di investimento con cui costoro avrebbero potuto aumentare le capacità produttive delle loro proprietà, ciò che a sua volta avrebbe favorito, più in generale, la conservazione dei rapporti di dominazione coloniale. È anche in quest’ottica, non meramente spirituale, che vanno lette le raccomandazioni del gesuita lucchese, inquadrate da una carità che era sì cristiana, ma pure utilitaristica: calibrare nella “giusta misura” i rapporti con gli schiavi significava, infatti, ridurre i tentativi di fuga e il numero di suicidi e aborti; e significava, semmai, renderli maggiormente inclini ad accoppiarsi e procreare, così da permettere ai signori, in ultima istanza, di aumentare dall’interno la manodo-

pera disponibile e limitare, di conseguenza, le spese per l'acquisto di forza lavoro esterna (Bosi, 1992a, pp. 54-5; Giuli, 2016, p. 17).

Certamente, considerando che il trattato di Antonil fu subito censurato, tentare di valutare la reale incidenza delle sue proposte, e vedere se esse furono o meno recepite per la gestione effettiva della manodopera schiavile, per esempio all'interno dell'engenho di Sergipe do Conde, risulterebbe un esercizio impraticabile. Più opportuno sarebbe semmai il ragionamento opposto, e cioè domandarsi se l'amministrazione quotidiana di tale engenho – che era, è bene non scordarlo, di proprietà gesuitica – abbia potuto in qualche modo influenzare, in positivo o in negativo, le opinioni del religioso lucchese sulla corretta maniera di governare gli schiavi.

Come veniva trattata, quindi, la forza lavoro a Sergipe do Conde? Rispondere in maniera netta è impossibile. Tuttavia, alcuni dati possono essere rivelatori a tal proposito, come quelli rielaborati da Stuart Schwartz (1985, pp. 220-3) per il periodo 1707-16, sulla base dei registri relativi all'amministrazione di tale engenho. I maggiori costi di gestione – lo si è già visto, peraltro – riguardavano il mantenimento del personale salariato (fattori, capomastro e suo vice, magazziniere, addetti alle caldaie e al processo di raffinazione dello zucchero) e ancora, in parte minore, l'acquisizione delle attrezzature necessarie alle attività produttive. Le voci relative ad «alimenti» e «medicine», invece, avevano un'incidenza decisamente bassa: tra il 1707 e il 1711, ossia negli stessi anni in cui Antonil terminava la redazione del suo trattato e lo sottoponeva al parere della censura portoghese, esse non superarono mai, rispettivamente, il 7% e l'1,5% dei costi gestionali complessivi.

Se da un lato è ragionevole pensare, dunque, che il cibo consumato a Sergipe do Conde fosse prodotto, per la maggior parte, direttamente all'interno dell'engenho, permettendo così di tenere basse le spese per l'acquisto di derrate esterne, dall'altro, le percentuali riguardanti i costi per le «medicine», davvero ridotti al minimo, che spiegazione possono trovare? Tale quadro, d'altronde, risulta ancora più indicativo se paragonato a quello relativo ai dirimpettai di São Bento das Lajes, engenho situato sul margine opposto del fiume Sergipe e appartenente ai missionari benedettini, dove le spese per «alimenti» e «medicine» ammontavano, rispettivamente, a circa il 30% e al 2,5% di quelle totali, e dove l'aumento della manodopera interna fu caratterizzato, all'epoca, da «periodi di andamento positivo», in virtù – come ipotizzato dallo stesso Schwartz (*ibid.*) – «delle buone

condizioni di vita» degli schiavi lì impiegati e «di un atteggiamento più umano nei loro confronti».

Evidentemente, per Antonil, a cui la situazione di São Bento das Lajes non doveva essere ignota, nell'engenho di Sergipe do Conde si poteva, anzi si doveva, fare di più; e ciò nel nome di una economica cristiana che era chiamata a unire paternalismo e pragmatismo, carità e utilitarismo, attenta alle sofferenze degli schiavi, ma non meno sensibile – anzi, in quanto i due aspetti erano strettamente connessi – alle condizioni materiali in cui la produzione dello zucchero, maggiore fonte di rendita dell'economia brasiliana, avrebbe potuto realizzarsi al meglio (Bosi, 1992a, pp. 61-2).

## L' «Anonimo Toscano»: nazioni e fazioni

«Le favole hanno finto che i lupi facessero pace coi cani da guardia, e adesso la venerabile apologia vuole che gli stessi lupi siano i pastori delle greggi»: è con questa accusa, in forma di metafora, che António Vieira concludeva una lettera inviata nel 1695 a un confratello del collegio lisbonese di Santo Antão, riferendosi alla questione dello sfruttamento della forza lavoro indigena e alle pressioni esercitate dai suoi avversari in Brasile – gli alexandristas – per sostenere le istanze espresse in merito dai coloni di San Paolo, a partire da quella controversa *Apologia pro Paulistis* redatta un decennio prima e da più parti attribuita, come detto in precedenza, al gesuita olandese Jacob Roland (Azevedo, 1928, pp. 665-70). Tale questione, all'epoca, stava per essere risolta dalla corte portoghese, che l'anno successivo, con le già citate *Administrações do Sul*, avrebbe concesso ai paulistas tutta una serie di prerogative contro cui Vieira si era sempre battuto, come dimostrato anche dal suo «voto» oppositivo alle proposte, in larga parte vincenti, elaborate dagli stessi alexandristas e da lui appunto definite una «venerabile apologia» a favore del libero impiego della manodopera nativa, con un'allusione sarcastica proprio al testo attribuito al collega Roland (Ruiz González, Zeron, 2008).

Le notizie circolanti sulle prime scoperte aurifere nell'entroterra di San Paolo e São Vicente ebbero certamente un peso non trascurabile per l'esito di questa vicenda, in quanto contribuirono – lo si è visto – a rafforzare l'autorevolezza dei coloni locali e la legittimità delle loro richieste agli occhi del re Pietro II e dei suoi collaboratori. Vieira ne era consapevole, benché ancora giudicasse tali notizie alla stregua di dicerie «fantastiche e prive di fondamento» (Azevedo, 1928, pp. 665-70). È proprio per questo che cercò di screditare coloro che si opponevano all'esercizio di un “potere indiretto” da parte dei gesuiti sugli aldeamentos brasiliani, a partire proprio dagli alexandristas, inadatti ad affrontare una questione tanto importante, a suo avviso,

in quanto si trattava di colleghi che non si erano mai relazionati con gli indigeni «in tutta la loro vita», né avevano mai appreso la loro lingua, «eccetto uno» (forse Antonil?) che ne parlava «qualche parola» (*ibid.*).

Le modalità di impiego della manodopera nativa e il controllo temporale degli aldeamentos non rappresentarono, tuttavia, gli unici motivi di attrito tra Vieira e i suoi avversari, che arrivarono a scontrarsi anche per altre questioni, tra loro collegate sebbene in forma spesso surrettizia; due, in particolare, quelle più rilevanti: da un lato, la gestione delle molte risorse (materiali e umane) di cui godevano le residenze e le missioni gesuitiche presenti in Brasile – ossia terre, schiavi e beni immobiliari di vario tipo –, in parte ancora legate alla vecchia disputa tra il collegio di Salvador e quello di Santo Antão per l'eredità del governatore-generale Mem de Sá e la proprietà dell'engenho di Sergipe do Conde<sup>1</sup>; dall'altro, la distribuzione dei maggiori incarichi amministrativi e didattici all'interno dei vari collegi, a partire da quello di Salvador da Bahia, il più antico e importante di tutti, che costituì il fulcro della contrapposizione tra il gruppo dei vieiristas, i gesuiti maggiormente legati a Vieira, e quello degli alexandristas, i gesuiti guidati da Antonil e strettisi attorno al già citato Alexandre de Gusmão, dal quale presero il nome (Azevedo, 1921, pp. 335-7; Zeron, 2015a, pp. 389-93).

Controllare il «collegio massimo» di Salvador, in particolare, significava avere un peso notevole nella direzione della politica missionaria e nei rapporti con le stesse autorità coloniali: la sua sede, infatti, rappresentò per molto tempo la prima residenza dei governatori-generalis (e poi dei viceré) in procinto di prendere possesso del loro incarico – ciò che avveniva per mezzo di un cerimoniale in grado di evidenziare l'importanza attribuita sia al potere dei gesuiti sia a quello dell'arcivescovo baiano, primate del Brasile<sup>2</sup> –, oltre che il luogo di conservazione della *vias de sucessão*, documenti fondamentali per regolare l'avvicendamento alla guida della colonia in ca-

1. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 54r-55v; ARSI, *Lusitaniae*, n. 77, cc. 107r-111v, 132r-136v. A tale eredità, da cui dipendeva l'assegnazione dell'engenho di Sergipe do Conde, Vieira si interessò già nel corso del suo primo viaggio a Lisbona, firmando un documento assieme al confratello Simão de Vasconcelos, procuratore del collegio di Salvador: cfr. Iglesias Magalhães (2010, pp. 243-5).

2. Cfr. Leite (1945a, p. 99), che riporta un brano della lettera in cui nel 1714 il nuovo viceré del Brasile, Pedro António de Albuquerque, primo marchese di Angeja, descriveva il conferimento del suo incarico: «Il cerimoniale di questa terra è quello di andare il governatore a incontrare il suo successore su un'imbarcazione e portarlo al collegio dei padri della compagnia, da dove, passati i giorni (che sempre sono tre o quattro), si fa l'entrata e la consegna; e la cerimonia è quella di venire i membri della Camera e tutti i cittadini con scettri

so di decessi o di altri impedimenti (Assunção, 2016; 2019); inoltre, aspetto ancor più rilevante, al suo rettore era attribuita la sostituzione *ad interim*, in caso di vacanza, del padre provinciale, di cui del resto rappresentava uno dei massimi interlocutori, trattandosi quasi di due figure allo specchio, non solo perché condividevano residenza e spazi decisionali, ma anche perché il loro ruolo spesso coincideva con due tappe istituzionali successive nel percorso di ascesa gerarchica ai vertici locali dell'ordine (Leite, 1945a, pp. 69-105); infine, a riprova dell'importanza di tale collegio per la formazione dei giovani e per l'avviamento della relativa carriera professionale all'interno della società coloniale, bisogna segnalare le ripetute ma vane richieste inviate a Roma, già nel Cinquecento e poi ancora nel Seicento, per farne elevare gli «studi generali» al rango di corsi universitari, ciò che costituiva, di per sé, un obiettivo di non banale significato giurisdizionale per la configurazione dell'attività missionaria nel mondo americano (Leite, 1938a, pp. 98-100; 1949a, pp. 191-218; Broggio, 2017).

La contrapposizione tra vieiristas e alexandristas, alimentata dalla rivalità personale tra Vieira e Antonil, nel corso degli anni prese sempre più i connotati di un vero e proprio scontro fazione, in cui peraltro l'elemento dirimente della provenienza geografica giocò un ruolo di primo piano, determinando una spaccatura piuttosto netta tra i gesuiti nati in Portogallo, quelli nati in Brasile, «naturali della terra», e quelli nati altrove, gli «stranieri», come lo stesso Antonil o i già citati Benci e Roland: i vieiristas, generalmente, erano di origine portoghese, e in quanto tali sostenevano l'arrivo in Brasile dei propri connazionali, favorendone l'inserimento all'interno delle maggiori cariche locali della compagnia; gli alexandristas, invece, perlopiù di nascita brasiliana oppure stranieri, si muovevano esattamente in senso opposto, cercando di riequilibrare la situazione a vantaggio dei confratelli non portoghesi. Dinamiche, queste, che venivano seguite con attenzione anche dal potere politico, sia municipale sia metropolitano, interessato a garantire gli effetti pratici del *padroado* e a tutelare, più in generale, gli obiettivi della Monarchia lusitana in ambito coloniale, per la cui realizzazione l'attività missionaria degli ordini religiosi, e in particolare proprio quella dei gesuiti, aveva sempre avuto una rilevanza strategica.

Fin dal secondo Cinquecento, ad esempio, erano stati emanati vari divieti per limitare l'arrivo e la carriera dei gesuiti spagnoli in Brasile, che all'e-

rossi a prenderlo al collegio, da dove, sotto il baldacchino portato dai membri della Camera e dai cittadini, vanno entrambi i governatori verso la sede dell'arcivescovo».

poca costituivano la componente non portoghese più numerosa, in quanto si temeva che essi potessero essere impiegati come informatori segreti dalla corte di Madrid, entro il quadro di una rivalità che, comprensibilmente, aumentò nei decenni dell'Unione iberica e tornò a manifestarsi anche più tardi, specie all'epoca del generalato del castigliano Tirso González, allorché la contrapposizione tra vieiristas e alexandristas raggiunse il culmine (Leite, 1949a, pp. 96-102, 238-9). Limitazioni di questo tipo – talora richieste anche dalle autorità politiche locali<sup>3</sup> – non riguardarono soltanto i gesuiti spagnoli e più in generale gli europei non portoghesi, ma anche coloro che, creoli o meticci nati in Brasile da genitori di origini lusitane, aspiravano a entrare nell'ordine e farvi carriera, il cui contenimento numerico costituì uno dei principali motivi di attrito tra il gruppo di Vieira, favorevole alle misure restrittive, e quello di Antonil e Gusmão, contrario (Camenietzki, 2014, pp. 156-62). Pure il lessico in uso iniziò, proprio allora, a segnalare alcune distinzioni sulla base della provenienza geografica, perché se i gesuiti attivi in Brasile, nel loro insieme, continuavano a essere definiti *brasilienses*, per quelli che vi erano nati apparve il termine *brasileiros*, benché ancora impiegato in modo assai sporadico rispetto all'espressione «portoghesi del Brasile», che costoro preferivano in quanto ritenuta più prestigiosa (Leite, 1949a, pp. 240-2).

Tale contrapposizione, tuttavia, non deve essere interpretata sulla base di logiche legate alla mera appartenenza nazionale, poiché essa era complicata da un ulteriore elemento distintivo, corrispondente cioè alla Provincia o all'Assistenza in cui ci si era formati all'interno dell'ordine, ciò che a sua volta aveva ripercussioni concrete sulla configurazione territoriale dell'attività missionaria e sulle relative dinamiche giurisdizionali (ivi, pp. 48-60; Zeron, 2015a, pp. 405-17). Ne sono un esempio le proposte, proprio allora intensificatesi, per un'eventuale bipartizione della Provincia brasiliana – su cui, peraltro, si sarebbe tornati a oltre trent'anni di distanza (Leite, 1949a, pp. 260-3) –, o comunque per la creazione di una Vice-provincia con sede a Rio de Janeiro, analoga a quella già esistente nel Maranhão, opzioni che, pur non venendo adottate, contrapposero ancora una volta Vieira e Antonil, essendone favorevole il primo e contrario il secondo, per il quale

3. ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 11/1369, VII/10 (*Epistola Senatus Babiensis ad P. Iohannem de Payva Provincialem Postulantis nullatenus fore admittendos fratres externos ad gubernandam Provinciam*, 1665).

«non si poteva separare ciò che Dio aveva unito»<sup>4</sup>. Problemi simili, è ovvio, contribuirono a mescolare i livelli dello scontro, così come spinsero a ridefinire in termini dialettici e secondo aggiustamenti negoziali, sulla base delle esigenze contestuali, l'osservanza di quello che, in linea di principio, costituiva (costituisce) il peculiare elemento identitario dell'ordine gesuitico, tanto importante da essere duplice, ossia il voto dell'obbedienza (Catto, Mongini, 2010; Mostaccio, 2012).

A evidenziare la non banale configurazione interna degli opposti schieramenti c'è proprio il caso di Alexandre de Gusmão, figura di riferimento del gruppo degli alexandristas, di origini portoghesi in quanto nato a Lisbona, ma divenuto gesuita a Rio de Janeiro, il quale si distinse come «netto fautore della fazione brasiliana», non solo allorché fu rettore del collegio di Salvador e durante il doppio mandato da padre provinciale, ma anche in qualità di responsabile del seminario di Belém da Cachoeira, da lui fondato per la formazione culturale e religiosa dei coloni cresciuti nel Recôncavo baiano, creoli o meticci che fossero<sup>5</sup>. E accanto a Gusmão si mosse sempre Antonil, appunto, la mente giuridica del gruppo, il quale aveva «alla sua devozione o adorazione», come segnalato con preoccupazione da Vieira, «tutti gli italiani»<sup>6</sup>.

Tra questi, oltre al riminese Giorgio Benci, vi erano il romano Pietro Antonio Natalini, descritto come individuo «habil per qualsivoglia cosa, prudente, divoto e amico di travagliare», e il siciliano Stefano Gandolfi, chiamato a ricoprire il ruolo di maestro dei novizi a Salvador nel 1698 e divenuto rettore del collegio di Rio de Janeiro nel 1702<sup>7</sup>. E ancora, il torinese Alessandro Perier, capo delle missioni nella Paraíba, del quale Antonil sembra essere stato una sorta di garante, opponendosi alle pressanti richieste di Vieira per farlo rimuovere da tale incarico; vicenda, questa, che si intersecò col negoziato intrapreso nel 1689 in Pernambuco per il già citato contenzioso tra i gesuiti locali e il vescovo di Olinda, contribuendo anch'essa al malcontento di Vieira, che accusò Antonil – lo si è visto – di aver operato «contro quanto ordinato» da lui<sup>8</sup>.

4. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), cc. 150r-151v, 244r-245v.

5. ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 721, I/1, c. 89r (cfr. Leite, 1949b, pp. 289-90; Zeron, 2015a, p. 399). Sul seminario di Belém da Cachoeira, cfr. Leite (1945a, pp. 167-98).

6. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), c. 293rv.

7. Per il giudizio su Natalini, *ivi*, c. 282r (lettera di Antonil, scritta da Salvador da Bahia, in data 26 giugno 1690).

8. *Ivi*, c. 293rv.

Più sfumate, invece, sembrano essere state le posizioni di altri due gesuiti italiani, l'aretino Antonio Maria Bonucci e il pesarese Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere: Bonucci, benché vicino ad Antonil e Benci, come dimostrato sia dalla pubblicazione del trattato di quest'ultimo sul «governo degli schiavi», sia dal sostegno manifestato, al pari di Antonil (al quale peraltro lo accomunavano gli studi giovanili in diritto), nei confronti dell'oligarchia rurale di Olinda durante il conflitto che la contrappose ai mercanti-creditori di Recife (Guerra dos Mascates), strinse tuttavia un rapporto collaborativo anche con Vieira, aiutandolo nella redazione della *Clavis prophetarum*, quando quest'ultimo, nella fase finale della sua vita, era divenuto «quasi cieco», e poi provvedendo alla «raccolta e sistemazione» delle sue lettere, oltre che alla traduzione in italiano di alcuni suoi scritti<sup>9</sup>; Mamiani, quanto a lui, che di Vieira tradusse alcune «prediche», pare aver mantenuto una posizione ancor più equidistante, quantomeno a proposito della dirimente questione dell'impiego della manodopera indigena, come egli palesò – lo si è visto – con il suo *Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo* (Leite, 1949b, pp. 351-3).

In tale contesto di ostilità tra gruppi contrapposti e di lotte di potere all'interno della Provincia brasiliana, benché le Costituzioni ignaziane, dal canto loro, proibissero di fomentare rivalità e inimicizie tra «nazioni» diverse, e anzi prevedessero che i rapporti tra confratelli stranieri fossero fondati su sentimenti di carità cristiana, tuttavia, in non poche occasioni,

9. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 29rv, 48r-51v, 60rv, 80rv (cfr. pure Azevedo, 1928, pp. 547-9). Come accennato, il manoscritto originale della *Clavis prophetarum*, che a Lisbona finì nelle mani dell'Inquisizione portoghese e venne sottoposto alla valutazione del gesuita milanese Carlo Antonio Casnedi, è andato perduto; una sua copia fu comunque inviata a Roma proprio da Bonucci (cfr. Bosi, 1992a, pp. 45-50; Vieira Mendes, Marquilhas, 1995; Peloso, 2009, pp. 15-34). Sembra che quest'ultimo sia stato pure incaricato, assieme ad altri confratelli, di scrivere una biografia di Vieira, che però non fu realizzata: cfr. Leite (1949a, pp. 169-70; 1949b, pp. 110-8), che parla anche di un «breve compendio di storia universale» redatto da Bonucci in quattro libri e intitolato *Epitome chronologica, genealogica e historica* (1706), celebrativo, in toni quasi millenaristici e in parte evocativi della sua «convivenza» con lo stesso Vieira, nei confronti della dinastia dei Braganza e più in generale della Monarchia portoghese, ciò di cui il gesuita aretino dette prova anche con la successiva *Istoria della vita ed eroiche azioni di don Alfonso Enriches, primo e piússimo Re di Portogallo* (1719). Prima ancora che a Salvador, la carriera di Bonucci in Brasile si svolse prevalentemente in Pernambuco, tra i collegi di Olinda e Recife, dove fondò la congregazione mariana di Nossa Senhora da Conceição, legata all'oligarchia rurale locale, specie a quella dello zucchero, che si sarebbe distinta nella Guerra dos Mascates e che anche Antonil, a quanto pare, avrebbe appoggiato (cfr. Leite, 1945a, pp. 470-4; Taunay, 1976, pp. 19-21; Abreu, 1998, pp. 166-7).

furono proprio i «doveri civici» a prevalere rispetto all'appartenenza religiosa, spingendo i singoli gesuiti alla difesa della «propria patria» (ivi, pp. 93-114; Leite, 1938b, pp. 424-54). Le vicende che all'epoca coinvolsero Vieira e Antonil lo dimostrano ampiamente, così come lo testimoniano i toni e le espressioni di molte lettere da essi inviate a Lisbona e a Roma, in cui entrambi rappresentarono la loro contrapposizione nei termini di una rivalità basata sull'esistenza di «nazioni», «partiti» e «fazioni» (Zeron, 2015a, pp. 391-6).

Basta riferirsi, per esempio, ad alcune missive spedite da Antonil nel 1685 e nel 1687 – le prime di cui si abbia conoscenza tra quelle da lui scritte in Brasile, almeno seguendo l'elenco offerto da Serafim Leite (1949b, p. 48) –, dalle quali è possibile evincere il forte interesse nutrito dal gesuita lucchese nei confronti delle dinamiche politiche che plasmavano i rapporti interni alla Provincia e determinavano la distribuzione dei relativi incarichi, rispetto a cui egli segnalava l'esistenza di alcune manovre sotterranee nel collegio di Salvador e la necessità di «promuovere i naturali della Bahia»<sup>10</sup>. In termini simili, ma di orientamento opposto, si esprimeva Vieira nel 1691, raccontando di paventare l'esistenza di una «congiura» per farlo fuori e per eludere le disposizioni da lui ordinate in qualità di visitatore generale, ordita da «fazioni brasiliane» che lo trattavano come un «vecchio sciocco quasi moribondo»<sup>11</sup>; Vieira scriveva di temere addirittura per la propria vita – dormiva «chiuso a chiave», si cibava «con tutte le dovute precauzioni», e cercava di dissimulare «qualsiasi cosa» e «non offendere nessuno»<sup>12</sup> –, facendo allusione, in particolare, al pericolo di una «nuova Giacintata» (*nova Jacintada*), in riferimento a quella sorta di cospirazione pianificata contro il gesuita italiano Giacinto de Magistris, che un trentennio prima di lui, in un'epoca in cui erano già comparsi i primi segnali di scontri fazionari tra portoghesi, stranieri e «figli della terra», era

10. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), cc. 192r-193v, 228r-232v.

11. Secondo Serafim Leite (1949a, pp. 85-6), il registro delle disposizioni sancite da Vieira in qualità di visitatore della Provincia brasiliana doveva ancora esistere nel 1701, allorché Antonil, che guidava il collegio di Salvador, ne riportò i punti principali, a suo avviso da emendare o annullare (*Ordens para o governo da Provincia do Brazil reformadas e coordenadas*), su richiesta dell'allora padre provinciale Francisco de Matos: cfr. ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 721, 1/1, fasc. 2, cc. 8r-9r (*Ex Visitatione P. Antonii Vieira*); ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), c. 318rv.

12. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), cc. 296r-299v (*Brasiliensis factionis et adversus Visitatorem coniurationis brevis notitia*); cfr. anche Zeron (2015a, pp. 410-3).

stato accusato di «demenza» e rimosso dal ruolo di visitatore del Brasile, sulla base di una decisione poi annullata dal preposito generale Giovanni Paolo Oliva, in quanto considerata «sediziosa, precipitosa, temeraria, ingiusta, invalida, scandalosa e incoerente» (Leite, 1949a, pp. 33-60; Camenietzki, 2014, pp. 55-72; Zeron, 2015a, pp. 389-93).

Va comunque segnalato che, allorché le divisioni tra vicieiristas e alexandristas si fecero più aspre, culminando nel 1694 col «voto» oppositivo di Vieira alle proposte degli avversari «nella materia concernente l'uso della manodopera indigena», il numero dei gesuiti stranieri non era alto, essendo essi appena venticinque padri sugli oltre trecento attivi in tutta l'America lusitana, ripartiti tra i sedici della Provincia del Brasile («Bahia») e i nove della Vice-provincia del Maranhão<sup>13</sup>. È vero che nel giro di un secolo la loro quantità era più che raddoppiata, in particolare grazie ai missionari giunti dall'Italia, ma essa non raggiunse mai livelli importanti, mantenendosi su valori medi compresi tra il 6% e il 10% rispetto alle presenze totali (Leite, 1945b, pp. 589-605; Alden, 1996, pp. 269-92, 471-512, 674-6). Per capire le vicende in questione, allora, più che il numero dei gesuiti non lusitani attivi in Brasile, occorre considerare la qualità degli incarichi da essi svolti, senza tuttavia trascurare il fatto che le funzioni principali, per tutta l'Età moderna, furono assegnate in prevalenza a missionari portoghesi, come si vede dalle percentuali relative alla carica maggiore, quella di padre provinciale, che fu loro attribuita nel 70% dei casi, cioè molto più spesso di quanto avvenne per i confratelli nati in Brasile e per gli stranieri, i cui dati scendono al 17% e al 13%, rispettivamente (Leite, 1949a, pp. 246-7).

Vieira, dal canto suo, non nascose mai di preferire i connazionali, dei quali cercò in ogni modo di preservare la preponderanza numerica, nutrendo poca fiducia nei confronti dei gesuiti stranieri e quasi nessuna stima verso quelli di nascita brasiliana. È vero che nel 1681 era rientrato a Salvador in compagnia di «vari italiani», tra i quali Antonil, nella cui scelta di recarsi in Brasile egli aveva avuto, con tutta probabilità, un ruolo di primo piano, ma è altrettanto vero che i molteplici viaggi fatti in Europa e le non banali esperienze affrontate negli anni, assieme alla grande attenzione rivolta agli interessi politici della corte di Lisbona, attorno a cui aveva costruito le sue profezie sul Quinto Impero, lo avevano spinto a osservare con crescente

13. ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 721, 1/1, fasc. 7, cc. 29r-30r, dove è stilata la lista di tali gesuiti stranieri, con «loro nomi e nazioni». Cfr. anche Leite (1949a, p. 98) e Zeron (2015a, pp. 415-6).

diffidenza l'attività dei confratelli stranieri, che a suo parere andavano allontanati dalle posizioni di vertice della Provincia e dei vari collegi, e semmai inviati nelle più lontane missioni dell'entroterra<sup>14</sup>.

Lo stesso valeva, a maggior ragione, per i gesuiti brasiliani. Emblematico, a tal proposito, è uno scritto con cui Vieira si propose di evidenziare il «discrimine» esistente tra gli «uomini lusitani» nati in Portogallo e quelli nati in Brasile. I primi, allevati «con latte di donne bianche», venivano fin da piccoli «severamente educati e corretti dai loro genitori», conservando con ciò «il puro sangue paterno» e quindi crescendo «più forti e più robusti»; e anche quelli che erano «di umili origini», una volta formati come gesuiti e inviati in missione, riuscivano a celare «tale difetto» con un comportamento esemplare. I secondi, invece, i «figli della terra», nati e cresciuti in un ambiente le cui condizioni climatiche favorivano «la più spregevole barbarie», e allevati «con latte di donne nere o miste», erano da Vieira descritti come una «abominevole setta» di individui «oziosi, pigri, bugiardi, volubili, ubriachi, senza legge, senza fede [e] senza onore»; molti di essi provavano a farsi gesuiti, ma spesso si facevano vincere dalla «tentazione di abbandonare la vocazione», incapaci sia di obbedire agli ordini dei superiori, sia di staccarsi dalla loro famiglia naturale, mantenendo anzi «uno stretto rapporto di sangue con le madri e soprattutto con le sorelle»<sup>15</sup>.

È bene ribadire che con tali parole Vieira non si riferiva agli indigeni del Brasile, che semmai dovevano essere tutelati per mezzo del “potere indiretto” esercitato sugli aldeamentos locali dagli stessi gesuiti – soprattutto, beninteso, da quelli di nascita portoghese –, uno dei presupposti principali per la costruzione del Quinto Impero; piuttosto, egli si riferiva agli «uomini lusitani» nati in Brasile, gesuiti compresi, creoli o comunque di sangue in parte «etiopio o indigeno», i quali, in combutta con gli stranieri, intendevano ridimensionare il ruolo dei confratelli portoghesi e, come accaduto a San Paolo, appoggiare le rivendicazioni dei coloni nelle pratiche di sfruttamento della forza lavoro indigena (Zeron, 2015a, pp. 162-3).

Per evitare che i gesuiti stranieri e brasiliani, nel giro di «sette o otto anni», assumessero la guida dell'intera Provincia – «il solo pensiero mi fa rabbrivire», scriveva Vieira –, era dunque necessario limitarne la presen-

14. ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 721, 1/1, cc. 89r-90v.

15. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(11), cc. 258r-259v, 294r-299v (*Discrimen inter Lusitanos homines in Lusitania ipsa, vel in Brasilia natos*); ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 721, 1/1, cc. 58r-59v, 89r-90v. Cfr. anche Zeron (2015a, pp. 398-9, 410-2).

za e ostacolarne la carriera in sede locale, allontanandoli innanzitutto dai collegi più importanti, a partire da quello baiano. A parere di Vieira, infatti, «il provinciale, il maestro dei novizi e il procuratore di Lisbona, incaricato di promuovere le missioni», dovevano essere «tutti portoghesi», così come gli insegnanti, «in particolare quelli di teologia», e «gli esaminatori», secondo una distribuzione degli incarichi che andava in una direzione esattamente opposta a quanto gli alexandristas, sulla base dei continui maneggi di Antonil e Gusmão, tentavano di fare<sup>16</sup>.

È soprattutto in tal senso, allora, che può essere interpretato il sostegno manifestato da Vieira nei confronti di quei confratelli che, a seguito delle insistenti richieste dei coloni bianchi della capitania baiana, avevano cercato di escludere, o almeno limitare, l'accesso degli studenti «meticci» e «mulatti» ai corsi offerti dal collegio di Salvador – studenti definiti *pardos* per il colore della pelle, in particolare quelli di origine africana, figli di portoghesi e schiave nere –, tacciandoli di «mancanza di perseveranza e cattivi costumi»; d'altronde, come detto, Vieira aveva origini mulatte per parte di padre, quindi, dal suo punto di vista, conosceva da vicino ciò di cui si parlava (Leite, 1945a, pp. 55-79). Tuttavia, le sue opinioni, al pari delle azioni intraprese dal collega António de Oliveira per soddisfare le istanze dei coloni bianchi, incontrarono la ferma opposizione sia della Curia generalizia romana, sia della corte portoghese, soprattutto nella persona del re Pietro II, per il quale l'insegnamento erogato dai gesuiti doveva essere garantito a «ogni genere di persona, senza eccezione alcuna», entro un contesto in cui, peraltro, gli studenti *pardos* si trovavano «in possesso» di tale diritto già «da molti anni». Fu una vicenda assai significativa, che permette di intuire la complessa stratificazione dello scontro e l'importanza strategica degli obiettivi in gioco, i cui effetti si intersecarono col mancato conferimento del «titolo di Università» al collegio di Salvador, di cui proprio all'epoca lo stesso padre Oliveira si era fatto promotore direttamente a Lisbona (Leite, 1949a, pp. 191-208).

Certamente, le idee manifestate da Vieira nei confronti dei gesuiti nati in Brasile e dei confratelli stranieri contribuirono a incrinare i suoi rapporti con Antonil; dalla grande stima reciproca sbocciata nel periodo del comune soggiorno a Roma, come detto, si era infatti passati a un'ostilità sempre più evidente, a partire dagli anni successivi al loro arrivo a Salvador da

16. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), cc. 294r-299v.

Bahia. Tali dinamiche, forse, aiutano a capire meglio i motivi per cui, una volta nominato visitatore generale del Brasile, nel 1688, Vieira avesse scelto proprio Antonil come suo segretario personale – «ammonitore»<sup>17</sup> –, inviandolo l'anno successivo in Pernambuco per risolvere la vertenza scoppiata tra i gesuiti e il vescovo di Olinda; una duplice decisione che il religioso portoghese prese, probabilmente, con l'obiettivo sia di controllare meglio le mosse del collega lucchese, sia di tenerlo lontano, seppur temporaneamente, dal collegio baiano e dalla cerchia dei suoi sostenitori.

Anche perché Antonil, proprio all'epoca, aveva redatto, sia in portoghese sia in latino, una lista dettagliata dei padri che fino a quel momento avevano guidato la Provincia brasiliana e di coloro che erano stati «maestri dei novizi», con il nome di ognuno e con la relativa «nazionalità», ricostruendo altresì il numero dei confratelli giunti in Brasile fin dalle prime missioni di metà Cinquecento, di quelli che in Brasile erano nati, dei «professi di quattro voti», di quelli «di tre voti», dei «coadiutori spirituali» e di quelli «temporali»<sup>18</sup>. Il significato di tale documento, inviato a Roma, non poteva affatto essere sottovalutato, anche perché tornava a dimostrare le attenzioni rivolte da Antonil nei confronti delle dinamiche sottese all'assegnazione dei maggiori incarichi all'interno della Provincia brasiliana; si trattava cioè di una contabilità statistica che, agli occhi di Vieira e dei suoi sostenitori, compresi quelli che gravitavano attorno alla corte di Lisbona e alla Curia generalizia, poteva nascondere peculiari finalità rivendicative a difesa della presenza e dell'attività dei gesuiti non portoghesi, fossero essi stranieri oppure nati in Brasile.

Due anni dopo, nel 1690, in una nuova lettera mandata a Roma, parlando proprio di Vieira, Antonil lo accusò di essere «stravagantissimo nelle idee e infelice in pratica», oltre che di palesare, in qualità di visitatore generale, un «genio molto nazionale contro i brasiliani» e «politico» nel «modo di governare»; in più egli era solito servirsi, a detta di Antonil, di un' «autorità amplissima», circondandosi di colleghi «di poca edificazione»<sup>19</sup>. Opinioni peraltro confermate, pressoché in contemporanea, anche da Alexandre de Gusmão, secondo cui l'operato di Vieira era addirittura «violento», e di nuovo ribadite, negli anni successivi, dallo stesso Antonil, il quale, rivolgendosi a più riprese al preposito generale

17. Ivi, c. 283r.

18. Ivi, cc. 248r-251v (*Noticias e reparos sobre a Provincia do Brasil*).

19. Ivi, cc. 282r-283v.

Tirso González, cercò di screditare ogni «calunnia» con cui i «padri portoghesi» si erano nel frattempo prodigati per indebolire la posizione dei confratelli stranieri in Brasile, soprattutto se italiani; il gesuita lucchese, oltre ad accusare Vieira e il suo principale collaboratore, José Soares, faceva i nomi di Baltasar Duarte e Manuel Correia – il primo fu procuratore della Provincia brasiliana a Lisbona tra il 1689 e il 1695, il secondo padre provinciale tra il 1692 e il 1693 –, a cui aggiungeva un personaggio assai influente del governo lusitano come Francisco de Távora, già governatore dell'Angola e viceré dell'India, all'epoca presidente del Consiglio ultramarino<sup>20</sup>.

È proprio alla «gelosia dei portoghesi», per i quali «parlare di italiani» significava «parlare di Lutero», che Antonil attribuiva un ruolo decisivo nei provvedimenti con cui prima la corte di Lisbona, tra il 1692 e il 1693, e poi la Curia generalizia di Roma, alla fine del 1698, avevano tolto ai gesuiti stranieri la possibilità di accedere alla guida della Provincia brasiliana e alle altre cariche maggiori (quelle di rettore dei collegi, superiore di residenze e missioni, maestro dei novizi e segretario del provinciale), disincantando al contempo il loro arrivo dall'Europa e favorendo la dispersione dei padri non lusitani gravitanti attorno al collegio di Salvador<sup>21</sup>. Fu in conseguenza di ciò, per esempio, che Benci venne mandato a Lisbona, dove morì nel 1708, e che Mamiani e Perier rientrarono in Italia, al pari di Bonucci, il quale, dopo un periodo passato in missione nell'entroterra baiano, fu inviato a Roma, dove nel 1705 fece stampare, come detto, il trattato dello stesso Benci sul «governo degli schiavi»<sup>22</sup>.

Il fatto che tale trattato sia stato pubblicato in Italia, e non in Brasile, dov'era stato scritto, né in Portogallo, dove il suo autore trascorse gli ultimi anni di vita, ha rappresentato in qualche modo la conseguenza di queste vicende, legandosi a un'ulteriore disposizione emanata in precedenza dal re Pietro II, con la quale era stato stabilito che, all'interno dei domini colonia-

20. Ivi, cc. 280rv, 302rv, 309r-312v; ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 70r-71v.

21. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), cc. 324r-325v, 331r-332v, 341r-342v, 345r-346v. Sui provvedimenti regi contrari all'attribuzione di incarichi di rilievo ai gesuiti stranieri attivi in Brasile, cfr. DHBN, n. 34, 1936, pp. 182-3 (*Carta para Sua Magestade sobre os Religiosos da Companhia estrangeiros, não poderem ser Prelados*); e ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 70r-73v. Si vedano anche Leite (1949a, pp. 103-4; 1949b, pp. 49-50), Zeron (2015a, pp. 163-4) e ancora, per un confronto con analoghe misure prese nell'America spagnola, Lavallé (2007).

22. Anche Benci avrebbe voluto far ritorno in Italia, o al limite essere mandato in missione nell'isola di São Tomé, ma non ci riuscì: cfr. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, c. 66rv. La data della sua morte è segnalata in ARSI, *Historia Societatis*, n. 51, c. 125r.

li lusitani, non si potesse pubblicare alcun libro senza l'approvazione del Desembargo do Paço di Lisbona, al pari di ciò che già avveniva in territorio metropolitano; in effetti, di fronte a tale disposizione, è assai verosimile che Benci, per non cadere nelle maglie della temuta censura del governo portoghese, abbia volutamente optato per far stampare il suo trattato a Roma, affidandone le sorti editoriali a Bonucci, che nella dedicatoria al granduca Cosimo III lo definì «carissimo commissionario» (Benci, 1705, p. II).

Antonil, invece, per cercare di pubblicare *Cultura e opulencia do Brasil*, fece uso di un espediente diverso, in quanto non si appoggiò a un luogo di edizione, al limite anche fittizio, che non rientrasse all'interno dei domini lusitani, ma decise – lo si è visto in precedenza – di camuffare la propria identità di gesuita italiano avente nome Giovanni Antonio Andreoni per mezzo di uno pseudonimo plausibilmente portoghese (André João Antonil, appunto), senza peraltro svelare niente al riguardo della propria appartenenza religiosa. È un punto cruciale, questo, per comprendere appieno la storia sua e del suo libro: si può infatti presumere che, per Andreoni/Antonil, il problema maggiore non fosse tanto rappresentato dal controllo preventivo esercitato sulla stampa dal governo lusitano per mezzo del Desembargo do Paço, poiché, se davvero egli avesse temuto l'intervento censorio di tale istituzione – di cui aveva comunque criticato la dilatazione del raggio di azione sancita dal suddetto provvedimento di Pietro II<sup>23</sup> –, avrebbe di certo trovato il modo di rivolgersi altrove, evitando così di far uscire *Cultura e opulencia do Brasil* a Lisbona dai torchi dell'Officina Real Deslandesiana, che all'epoca era una delle più importanti tipografie del Portogallo, se non la principale. D'altronde, è pur vero che la censura di questo libro non arrivò su proposta del Desembargo do Paço, da cui anzi fu giudicato un lavoro «molto utile» e «molto degno» – si ricordi il parere dato in merito dal frate domenicano Manuel Guilherme –, ma su successiva segnalazione del Consiglio ultramarino (Antonil, 1711, p. XIV).

I timori del gesuita lucchese, piuttosto, si legavano alle vicende interne alla Provincia brasiliana, che in tutti quegli anni lo avevano visto muoversi in prima linea e scontrarsi a più riprese con i suoi avversari, anche dopo la morte di Vieira; ancora nel 1708, per esempio, egli scriveva al preposito generale Michelangelo Tamburini che i gesuiti italiani continuavano a «non essere ben trattati» in Brasile, ciò che induceva molti di loro a farsi trasfe-

23. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), cc. 345r-346v.

rire verso le missioni dell'India<sup>24</sup>. È attraverso la contestualizzazione di tali vicende, dunque, che è possibile cogliere le ragioni per cui Andreoni decise di firmare *Cultura e opulencia do Brasil* con lo pseudonimo di Antonil, ciò che in principio gli doveva permettere di celare la propria identità di italiano e gesuita, così da prevenire l'eventuale ostruzionismo dei confratelli rivali ed eludere il controllo editoriale interno al suo ordine, che peraltro all'epoca era stato rafforzato dalla decisione con cui da Roma si era stabilito che i libri dei missionari attivi in Brasile fossero sottoposti alla revisione del provinciale del Portogallo, al fine di scongiurare la presenza negli stessi di considerazioni inappropriate o pericolose per gli interessi della corte di Lisbona (Leite, 1949a, pp. 112-3).

Antonil, dal canto suo, non doveva certo ignorare le vicende che qualche decennio prima avevano riguardato il collega Simão de Vasconcelos e la sua *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, la cui parte iniziale – una specie di preambolo in cui veniva proposta una visione paradisiaca e seducente del Brasile, costituito dalle *Noticias curiosas e necessarias das coisas do Brasil* – fu parzialmente censurata, anche grazie al giudizio negativo datone da Vieira, per volere dell'allora visitatore Giacinto de Magistris, di cui proprio Vasconcelos era uno dei principali rivali, tanto da distinguersi nella cospirazione ordita ai suoi danni (la già citata «Giacintata») e nella disputa, ad essa legata, relativa alle disposizioni ereditarie concernenti l'engenho di Sergipe do Conde. Si trattò di una vicenda molto intricata, in cui i contrasti interni alla Provincia e nei rapporti tra quest'ultima e la Curia generalizia si mescolarono alle politiche che per tutta l'Età moderna contrassegnarono la corte di Lisbona a proposito della necessità di limitare la circolazione delle informazioni geografiche riguardanti il Brasile e le sue risorse materiali (Camenietzki, 2014, pp. 109-32).

Certo, l'uso dello pseudonimo, per Andreoni/Antonil, si risolse in una precauzione inutile, visto che la pubblicazione di *Cultura e opulencia do Brasil* fu comunque bloccata dal governo lusitano, ciò che probabilmente lo indusse poi a far uscire in forma del tutto anonima – lo si è visto – la sua traduzione in portoghese del trattato *La sinagoga disingannata* di Giovanni Pietro Pinamonti, senza nemmeno inventare, in quel caso, uno pseudonimo di copertura. Ci si potrebbe allora interrogare sulle ragioni che spinsero il gesuita lucchese, alla fine del proemio di *Cultura e opulencia do*

24. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 143r-148v.

*Brasil*, a presentarsi come «l'Anonimo Toscano», fornendo cioè un piccolo ma significativo indizio sulla sua identità e sulle sue origini, e così vanificando, almeno in parte, ogni tentativo di dissimulazione; forse lo fece per rivolgersi occultamente, sotto mentite spoglie, ai suoi sostenitori, anche a quelli esterni all'ordine, che in questo modo avrebbero potuto riconoscerlo e appoggiarne le opinioni a proposito dell'economia brasiliana, mettendole in atto, ma è indubbio che tale espediente gli si ritorse contro, insospettendo soprattutto il Consiglio ultramarino, pronto a evidenziare che l'autore di tale libro aveva usato un «nome supposto»<sup>25</sup>.

Pare di poter dire, in sostanza, che Antonil non abbia calcolato al meglio l'eventuale intervento di questa istituzione, sapendo che il controllo preventivo delle opere a stampa era gestito dal Desembargo do Paço, e comunque, più in generale, abbia sottovalutato l'attività di censura del governo portoghese; così come potrebbe aver sottostimato l'influenza esercitata alla corte di Lisbona da alcuni personaggi che erano stati vicini a Vieira quando costui era ancora in vita, tra cui i già citati Francisco de Távora, da qualche anno sostituito alla presidenza del Consiglio ultramarino dal nipote Manuel Carlos, e Nuno Álvares Pereira de Melo, primo duca di Cadaval, anch'egli un tempo presidente di tale istituzione e all'epoca alla guida del Desembargo do Paço. Con quest'ultimo, in particolare, Vieira aveva intrattenuto una corrispondenza fitta e duratura, chiedendone a più riprese il sostegno e raggugliandolo della «cattività domestica» a cui i gesuiti stranieri attivi in Brasile, a suo avviso, avevano costretto i colleghi portoghesi (Azevedo, 1928, pp. 657-9; Leite, 1945b, pp. 342-5; 1949a, pp. 103-4).

Lo aveva fatto, soprattutto, negli ultimi anni della sua vita, al culmine dello scontro con gli alexandristas, allorché, vecchio e non più in salute, era stato estromesso da ogni posizione di rilievo all'interno dell'ordine e addirittura privato della voce attiva e passiva; una «nuova Giacintata», in effetti, proprio come Vieira aveva paventato qualche anno prima. Ciò era avvenuto nel 1694, sulla base di una condanna per subornazione (*sententia de ambitu*) che aveva coinvolto anche uno dei suoi principali collaboratori, il gesuita portoghese Inácio Faia, da Antonil definito come «uomo notato di poca sincerità, di superbia, di spirito vendicativo, e di mal odore in tre principali collegij della Provincia in materia di castità»<sup>26</sup>. In realtà, sembra che Vieira e Faia siano stati vittime di accuse pretestuose, tacciati

25. AHUL, *Consultas mistas do Conselho ultramarino*, cód. 20, c. 309rv.

26. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), cc. 282r-283v.

cioè di aver provato a favorire illecitamente un confratello per farlo eleggere in qualità di procuratore da inviare in Europa a discutere del problema della manodopera indigena e delle misure con cui la corte portoghese aveva vietato ai gesuiti stranieri il conferimento dei maggiori incarichi in Brasile. Tre anni più tardi, infatti, tale condanna fu dichiarata «nulla», su intervento del preposito generale Tirso González, e la «fama» di Vieira e Faia fu «integralmente» riabilitata, però troppo tardi perché essi, morti alcuni mesi prima, ne potessero venire al corrente (Leite, 1949a, pp. 104-8).

Tra coloro che avevano partecipato a questa «nuova Giacintata» vi era stato Alexandre de Gusmão, che allora svolgeva l'incarico di padre provinciale, col quale, dietro le quinte, si era mosso anche Antonil, «demonio incarnato» con sembianze di «angelo», i cui maneggi avevano permesso l'elezione alla suddetta carica di procuratore di uno dei confratelli a lui più vicini, Domingos Ramos, considerato dai suoi oppositori «umile per nascita meticcia [...], inquieto, orgoglioso, presuntuoso e venerato tra i suoi per la sua terribilità»<sup>27</sup>. Antonil che, in quello stesso 1694, come segretario di Gusmão, aveva pure compilato un «catalogo» dei gesuiti della Provincia brasiliana, dimostrando di attribuire a tale documento una valenza rivendicativa, di nuovo, dietro il più scontato significato statistico-amministrativo, quasi come se stesse scrivendo a difesa propria e dei confratelli che lo sostenevano: di Vieira, definito comunque «predicatore regio degnissimo di ogni lode», infatti, egli mise in evidenza l'età ormai avanzata e le precarie condizioni di salute, riassumendone la vasta carriera in sole otto righe piuttosto striminzite; a sé stesso e ai colleghi italiani, che rispetto a Vieira avevano la metà degli anni e un numero assai minore di esperienze alle spalle, riservò invece uno spazio maggiore e una descrizione più articolata (per il proprio profilo, usò addirittura venti righe), come a voler ostentare, fis-

27. Questi giudizi negativi su Antonil e Ramos, assieme a una rapida ricostruzione della vicenda e del clima di tensione che, più in generale, percorreva tutta la Provincia brasiliana, si trovano all'interno di un documento redatto proprio nel 1694 da un gesuita che, nascondendo la sua identità, si presentava come «vero portoghese», spinto «dalla coscienza e dallo zelo veramente portoghese», e diceva di avere 70 anni; tale documento, strumentale e apertamente ostile nei confronti degli alexandristas, era indirizzato alla corte di Lisbona. Cfr. ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 721, 1/1, fasc. 7, cc. 29r-30r (*Copia de huma proposta que veio a Sua Magestade El Rei de Portugal sobre os nossos Padres do Brazil e Maranhão*); si vedano anche Leite (1949a, pp. 87-8) e Zeron (2015a, pp. 415-6).

sandole per iscritto, sia le rispettive qualità intrinseche sia l'eccellenza del percorso formativo e professionale svolto<sup>28</sup>.

Vieira, dunque, dal lungo confronto coi suoi oppositori uscì sconfitto e complessivamente isolato: il suo «voto» contrario alle proposte degli alexandristas sull'impiego della manodopera indigena di San Paolo non riuscì a garantire la continuità del controllo temporale sugli aldeamentos locali da parte dei gesuiti, la cui azione anzi fu sempre più indirizzata verso la sola catechesi spirituale, anche sulla base dei precetti di «economia cristiana» (o economica) proposti da Benci e Antonil; la sua estromissione da ogni posizione di rilievo all'interno della Provincia, condita dalla privazione della voce attiva e passiva – manovra ostruzionistica legata proprio al suddetto «voto» –, fece il resto, accentuando in modo definitivo la sua distanza dagli avversari. Sull'esito di tali vicende, certamente, pesò la continua delegittimazione del suo operato, evidente soprattutto a partire dal triennio in cui egli esercitò l'incarico di visitatore generale del Brasile, dal 1688 al 1691, allorché la schiera dei suoi detrattori si fece sempre più folta (Zeron, 2015b, pp. 419-20).

Antonil, invece, dal confronto uscì meglio: certo, la pubblicazione di *Cultura e opulencia do Brasil* gli venne impedita, forse anche in modo inaspettato, quantomeno se si considerano le dinamiche istituzionali che ne determinarono la censura; e però, a dispetto dei provvedimenti giunti da Lisbona e da Roma per limitare la presenza dei gesuiti stranieri in Brasile e soprattutto per impedirne l'ascesa gerarchica, e al contrario dei suoi colleghi italiani che a seguito di ciò furono rispediti sull'altra sponda dell'Atlantico, o indotti a trasferirvisi, egli riuscì non solo a restare nel collegio di Salvador da Bahia, divenendone rettore in due occasioni diverse, ma pure ad ottenere la carica massima di padre provinciale. Non fu mai privo di avversari, all'interno dell'ordine come fuori da esso, ciò che in più di un'occasione lo spinse a far richiesta, sebbene forse in maniera più strumentale che davvero convinta, di «lasciare il Brasile e navigare verso l'Europa», e

28. ARSI, *Brasiliae*, n. 5(II), cc. 91r-95v (*Catalogus personarum*), confrontabile non solo col già citato documento del 1688, sempre redatto da Antonil (*Noticias e reparos sobre a Provincia do Brasil*), ma anche col successivo «catalogo» del 1698, dove ancora si metteva in rilievo la «patria» di ogni gesuita (ivi, c. 155rv). Per un'analisi di tal sorta di documenti e delle relative logiche di produzione, in riferimento al Cinquecento e agli specifici rapporti tra Provincia brasiliana e Curia generalizia romana, cfr. Castelnuovo-L'Etoile (2000, pp. 81-139).

tuttavia pare di poter dire che il suo ascendente nei confronti dei confratelli aumentò nel corso degli anni<sup>29</sup>.

D'altra parte, in qualche modo, i suoi stessi avversari dovettero ammettere che la sua presenza garantiva vantaggi non trascurabili, così come hanno scritto pure i suoi più solerti critici in sede storiografica, tra i quali Serafim Leite; costui, benché nel ricostruire lo scontro tra Antonil e Vieira abbia preso apertamente le parti del secondo, non ha comunque mancato di evidenziare che per i gesuiti della Provincia brasiliana il primo giocò, in forza delle sue notevoli competenze in materia di diritto, il ruolo di un abile «consultore giuridico», dotato di «talento e virtù», i cui «servizi», dal «punto di vista materiale», sono stati definiti «grandi» (Leite, 1949a, pp. 110, 120-1). Di tutto questo certamente si tenne conto, sia in Brasile sia in Europa; ciò che non solo contribuì, appunto, a tutelare la posizione di Antonil di fronte ai provvedimenti contro i gesuiti stranieri, ma gli permise anche di farsi strada fra le gerarchie locali della compagnia.

Confrontandosi in momenti successivi con la Curia generalizia romana, in effetti, egli si mostrò sempre consapevole delle protezioni altolocate su cui, nonostante tutto, poteva contare. Allorché Tirso González, nel 1700, lo rimproverò «di non avere urbana mansuetudine ed equità nei confronti di tutti», essendo «più inclinato verso gli italiani», Antonil non solo si giustificò sostenendo di non incontrare l'auspicata «accettazione» da parte di molti colleghi, tra cui quella dell'allora padre provinciale Francisco de Matos, ma addirittura contrattacò quasi in maniera provocatoria, evidenziando che poteva comunque contare sul sostegno del governatore-generale João de Lencastre, di cui si diceva «amico» oltre che confessore<sup>30</sup>. E a più di un decennio di distanza, in una lettera indirizzata a Michelangelo Tamburini, egli fu ancora più esplicito, affermando di aver potuto ricoprire per «tanti anni» le maggiori cariche all'interno dell'ordine in Brasile perché in realtà da molti esponenti del governo metropolitano «non era considerato straniero, ma portoghese»<sup>31</sup>.

Quest'ultima era una rivendicazione significativa, con cui il religioso lucchese faceva riferimento a un precedente «avviso» inviatogli dal confratello angolano Miguel Cardoso, procuratore a Lisbona, a proposito di certo malumore insinuatosi in alcuni ambienti della corte lusitana a segui-

29. ARSI, *Brasiliae*, n. 3(II), cc. 331r-332v; ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 176r-177v.

30. ARSI, *Brasiliae*, n. 4, cc. 78r-79v.

31. Ivi, cc. 176r-177v.

to di «varie lettere» che, giunte da Salvador e Rio de Janeiro, avevano rivelato come Antonil in Brasile avesse ricoperto ruoli di rilievo, e stesse continuando a ricoprirli (all'epoca era al secondo mandato come rettore del collegio baiano), nonostante le misure stabilite contro i gesuiti stranieri fin dall'ultimo decennio del Seicento. Dai toni di tale «avviso» trapelava preoccupazione, soprattutto per il fatto che il sovrano Giovanni V si fosse prontamente rivolto sia all'inquisitore portoghese, il potente Nuno da Cunha, capo di uno dei tre organi censori della Monarchia – lo si è visto –, sia al suddetto Tamburini, sollecitando quest'ultimo affinché «non facesse più nessun straniero superiore nei suoi regni»<sup>32</sup>.

Affermando però di essere considerato portoghese, e rivelando di aver potuto contare sul sostegno di vari personaggi vicini al precedente re Pietro II, dal suo *valido* Roque Monteiro Paim al suo confessore Sebastião de Magalhães, passando da Caterina di Braganza, sua sorella, Antonil continuava a ribadire la legittimità della propria ascesa all'interno della Provincia brasiliana, difendendo dinanzi allo stesso Tamburini le prerogative di cui fin lì aveva goduto. Il maggior rammarico che egli esprimeva, semmai, era quello di non poter raggiungere il Minas Gerais, soprattutto a seguito dei già citati provvedimenti con cui il re Giovanni V aveva proibito agli stranieri, religiosi compresi, di recarvisi, in quanto regione divenuta strategica dopo la scoperta dei giacimenti auriferi; lo stesso sovrano che, su sollecitazione del Consiglio ultramarino, pochi mesi prima aveva ordinato il sequestro e la distruzione delle copie già stampate di *Cultura e opulencia do Brasil*, misura motivata proprio col fatto che nelle sue pagine si descrivevano «tutti i cammini esistenti verso le miniere dell'oro scoperte» e se ne segnalavano altre che stavano «per essere scoperte o per essere sfruttate»<sup>33</sup>.

Questa sollecitazione, decisiva per le sorti editoriali del libro, era stata espressa – lo si è visto – in data 17 marzo 1711, proprio la stessa in cui il suddetto Miguel Cardoso aveva scritto da Lisbona il suo «avviso» ad Antonil. Non è possibile stabilire se tale coincidenza cronologica sia stata casuale oppure no, e quindi se chi decise di censurare *Cultura e opulencia do Brasil* fosse consapevole, non si sa per quali vie, del fatto che lo pseudonimo di André João Antonil nascondesse in realtà l'identità di Giovanni Antonio Andreoni, uno dei maggiori protagonisti di quel lungo scontro tra vieiristas e alexandristas i cui echi erano arrivati fino in Portogallo; è

32. *Ibid.*

33. AHUL, *Consultas mistas do Conselho ultramarino*, cód. 20, c. 309rv.

pur vero, comunque, che tra i membri del Consiglio ultramarino firmatari della «consulta» contraria alla pubblicazione di questo libro vi fu il già citato António Rodrigues da Costa, influente personaggio della corte di Lisbona, al quale non sfuggiva che le informazioni in esso contenute, specie a proposito della scoperta dell'oro, avrebbero potuto stimolare non solo gli appetiti delle altre potenze europee, ma anche le ipotetiche velleità di rivolta contro il governo lusitano da parte di quei coloni che avessero nutrito eventuali pretese politiche di tipo autonomistico, fondandole sull'idea della supremazia economica e dello sviluppo demografico del Brasile rispetto alla madrepatria (Mello e Souza, 2001; Cruz, 2015, pp. 78-80, 100-15).

In ogni caso, qualunque sia stato l'eventuale legame tra l'«avviso» di Miguel Cardoso e la «consulta» dei membri del Consiglio ultramarino, se solo cronologico oppure più concreto, e qualunque sia stata la posizione di costoro nei confronti di *Cultura e opulencia do Brasil*, cioè se essi abbiano avuto cognizione o al limite percezione del fatto che il suo vero autore fosse oppure potesse essere il gesuita italiano Andreoni, e quindi, eventualmente, se abbiano deciso di sequestrarne e distruggerne le copie già stampate anche per tale motivo, oltre che per il loro contenuto intrinseco, le vicende editoriali di questo libro si decisero proprio il suddetto giorno 17 marzo 1711.

## *Cultura e opulencia do Brasil:* una fonte rivendicativa. Conclusioni

Le intricate vicende editoriali di *Cultura e opulencia do Brasil*, dopo la riscoperta di tale lavoro, per tutto l'Ottocento e anche oltre furono talora lette attraverso la lente dell'indipendentismo nazionale, e quindi caricate di significati decontestualizzati. Ad esempio, lo storico e linguista Capistrano de Abreu, che per primo ebbe il merito di ricostruire la vera identità di Antonil, spiegò l'intervento censorio della corte di Lisbona col fatto che *Cultura e opulencia do Brasil* «insegnava il segreto del Brasile ai brasiliani, mostrando tutta la loro possanza, giustificando tutte le loro pretese, gettando luce su tutta la loro grandezza» (Abreu, 1998, p. 168); a suo giudizio, dunque, questo libro era stato ritenuto pericoloso non tanto per le informazioni offerte sui maggiori prodotti dell'economia locale, che sarebbe stato meglio mantenere sotto silenzio per non suscitare gli appetiti delle altre potenze coloniali, quanto per aver mostrato ai brasiliani tutte le loro potenzialità e quelle della loro terra, limitate dalla lunga dominazione portoghese.

A tali considerazioni fece eco lo storico Afonso Taunay, che nel suo «studio bio-bibliografico» su Antonil, prezioso elemento di corredo all'edizione di *Cultura e opulencia do Brasil* da lui curata nel 1923, parlò della «taccagneria dell'amministrazione coloniale» e del «sistema politico di segregazione adottato dalle potenze iberiche in relazione ai loro possedimenti americani», risultato di quell'«atmosfera soffocante» che nel corso del Settecento avrebbe portato alla «repressione delle esplosioni, distanti e timide, di una coscienza nazionale» sempre più emergente; è in tale contesto che egli inseriva la censura del libro di Antonil, «divulgatore delle opulenze brasiliche fin dal proprio titolo» (Taunay, 1976, pp. 31-3).

È davvero legittimo, sulla scia di queste interpretazioni, individuare in *Cultura e opulencia do Brasil* la presenza di tracce, più o meno evidenti, di quel fermento indipendentista che in Brasile sarebbe esploso solo a cavallo

tra Sette e Ottocento? Davvero un lavoro come quello di Antonil, che parla delle attività economiche legate alla produzione dello zucchero, alla lavorazione del tabacco, all'allevamento del bestiame da cuoio e all'estrazione di oro e argento, con tutta una serie continua di considerazioni di ordine sociale, morale e religioso nei confronti dei vari attori che vi erano coinvolti, rappresentò un'opera pericolosa perché in grado di stimolare eventuali tentativi di rivolta, più o meno ipotetici, contro il dominio coloniale portoghese?

In realtà – come argomentato da Andrée Mansuy (1968, pp. 40-1; 2007, pp. 55-6) –, se anche fosse stato messo in circolazione, il libro di Antonil non avrebbe potuto esercitare un'influenza ideologica di tipo anticoloniale sui lettori brasiliani, visto che nelle sue pagine non viene espressa opinione alcuna in tal senso. È vero che, di primo acchito, si potrebbe pensare che egli fosse favorevole a un certo svincolamento del potere locale da quello della madrepatria, nel senso di una sua maggiore libertà di azione, opinione rintracciabile nel tentativo di favorire i gesuiti non portoghesi, meticci e creoli compresi, rispetto ai portoghesi, così come nel sostegno dato agli interessi dell'oligarchia rurale brasiliana, i cui rappresentanti più influenti, soprattutto se proprietari di *engenhos*, spesso ricoprivano i maggiori incarichi di governo a livello municipale, nella Bahia come altrove. E tuttavia, il libro di Antonil non esprime alcuna posizione in senso separatista o al limite autonomista, nemmeno in forma velata; anzi, a essere precisi, alcune delle sue considerazioni più incisive vanno nella direzione opposta. Lo attesta ampiamente, su tutti, il lungo e articolato capitolo dedicato alla giustificazione giuridica dell'imposta relativa al quinto dell'oro, strumento principale di quella fiscalità metropolitana sull'estrazione mineraria la cui legittimità sarebbe stata contestata all'epoca del fallito tentativo di rivolta separatista verificatosi nel Minas Gerais – l'*Inconfidência Mineira*, denunciata nel 1789 –, sul modello di quanto avvenuto pochi anni prima con le vicende legate all'indipendenza delle colonie nordamericane.

Quelle suddette restano dunque suggestioni affascinanti, ma poco plausibili, anche perché ancora imbevute di certo sentimentalismo patriottico tipico della storiografia postcoloniale; suggestioni, cioè, slegate dal contesto storico in cui Antonil aveva maturato e scritto il suo libro, che di per sé non può essere considerato, senza cadere in anacronismi fuorvianti, come una sorta di strumento precursore e propulsore di impulsi indipendentistici manifestatisi soltanto un secolo più tardi o poco prima (Andrade, 2014, pp. 68-70). Antonil, certamente, riconobbe e rivendicò l'impor-

tanza del Brasile e i meriti dei coloni che lo abitavano e vi lavoravano, come testimoniato non solo dal suo libro, ma più in generale da tutta la sua attività di gesuita, e tuttavia lo fece senza mai prescindere dal quadro complessivo della dominazione imperiale lusitana.

Di essa, ai suoi occhi, il Brasile era parte organica e irrinunciabile; senza il Brasile, la Monarchia coloniale portoghese non avrebbe potuto conservarsi, ma l'esistenza del Brasile, in quanto tale, era immaginabile soltanto all'interno della configurazione politica che faceva perno sulla corte di Lisbona. Tra colonia e metropoli, secondo Antonil, esisteva un rapporto di reciprocità necessario e ineluttabile, come dimostrato proprio dal ruolo attribuito alle maggiori attività produttive locali, da lui concepite in termini funzionali rispetto alle esigenze della madrepatria. Si trattava di una visione mercantilista dell'economia brasiliana, e ancora saldamente colonialista, valutata soprattutto in riferimento ai principali generi del commercio da esportazione e quindi alle necessità fiscali del governo di Lisbona, che trovavano rispondenza, per esempio, nella suddetta imposta del quinto dell'oro e nel regime di monopolio che inquadrava il mercato del tabacco (Canabrava, 1967, p. 36).

D'altra parte, il significato politico sotteso al libro di Antonil, legato alla volontà di dimostrare che la vera opulenza del Brasile era data dalle attività rurali più tradizionali – produzione di tabacco, appunto, ma soprattutto di zucchero –, la cui continuità andava garantita di fronte alle conseguenze economiche e sociali scaturite dalla scoperta dell'oro, trovava la sua piena legittimazione in opinioni e preoccupazioni condivise da più parti, sia negli ambienti di governo, a livello locale e metropolitano, sia fuori da essi, come all'interno della stessa compagnia ignaziana o in altri ordini religiosi (Leite, 1943a, pp. 306-8; Andrade, 2006, pp. 175-80).

Antônio Vieira, per esempio, dimostrò di avere, a tal proposito, idee molto simili al collega lucchese, al pari di Prudêncio do Amaral, gesuita brasiliano appartenente anch'egli al collegio di Salvador, il quale, proprio negli stessi anni in cui Antonil stava terminando il suo libro, della cui redazione probabilmente fu a conoscenza, compose una sorta di poema bucolico intitolato *De sacchari opificio carmen*, celebrando, sulla falsariga del classico virgiliano, le virtù purificatrici e rigeneratrici delle attività agricole, legate in questo caso alla produzione dello zucchero<sup>1</sup>. Lo stesso si può dire

1. La somiglianza tra alcuni passaggi di questa «georgica brasilica», che sarebbe stata pubblicata soltanto nel 1780 e addirittura in Italia (a Pesaro dalla Tipografia Amantina), e

per il portoghese António do Rosário, padre «francescano cappuccio» e guardiano del relativo convento di Salvador, il quale nel 1702 fece pubblicare a Lisbona un'opera assai curiosa, intitolata *Frutas do Brasil numa nova e asctica Monarchia*, prospettando, in forma di parabola e in termini apologetici, l'avvento di una società coloniale e cristiana in cui la canna da zucchero sarebbe stata «la regina» e gli engenhos sarebbero assurti a simbolo terreno «del Giudizio Universale» (Rosário, 2002, pp. 46-106); canna da zucchero, appunto, che rappresentava una delle «due colonne» dell'economia locale – l'altra era il tabacco, lo si andava ripetendo spesso –, il cui eventuale e malaugurato crollo avrebbe comportato il disfacimento del Brasile e di conseguenza quello dell'Impero portoghese<sup>2</sup>.

Se Antonil ebbe l'intenzione di stimolare nelle persone a cui indirizzò il suo libro – in primo luogo, coloro che si dedicavano alla lavorazione di tali colture, con un occhio di riguardo ai signori proprietari di engenhos – una più netta presa di coscienza dell'importanza del loro ruolo nel Brasile dell'epoca, e quindi del peso specifico di questa colonia nel contesto imperiale lusitano, ciò certamente non avvenne perché egli intendeva incitarle alla rivolta contro il Portogallo e all'indipendenza; il suo obiettivo, piuttosto, era quello di motivarle a perseverare nelle loro attività agricole, a non abbandonare i campi e a resistere di fronte alle nefaste conseguenze provocate dalla corsa all'oro.

Era sul microcosmo degli engenhos e sulla loro istituzionalizzazione come luogo di potere e di costruzione identitaria e comunitaria a livello antropologico, infatti, che doveva continuare a fondarsi il processo di territorializzazione del Brasile dell'epoca; era sulla base di tale microcosmo e dei rapporti di produzione all'interno delle piantagioni di canna da zucchero e tabacco che doveva essere garantito l'equilibrio economico e sociale di questa colonia, definita da Antonil «la migliore e più utile conquista» della Monarchia lusitana, «così per il fisco reale, come per il bene pubblico» (Antonil, 1711, p. 193). Un'opinione netta e convinta, che il gesuita lucchese suffraga in modo definitivo nei due capitoli finali del suo libro, presentan-

alcuni brani di *Cultura e opulencia do Brasil* è innegabile, per cui è stato ipotizzato, anche sulla base della contiguità cronologica tra i due lavori, che Amaral e Antonil si siano scambiati pareri e suggerimenti, essendo stata comunque più probabile, in tal caso, una maggiore influenza del secondo nei confronti del primo, più giovane di circa 25 anni, piuttosto che il contrario: cfr. Leite (1949a, p. 166; 1949b, pp. 13-4), Fonda, Rodrigues (1975), Rodrigues (2001) e Luz (2008).

2. DAMB, *Cartas do Senado 1684-1692*, n. 3, 1953, p. 65.

TABELLA 6.1

Ricostruzione del valore delle principali voci dell'economia brasiliana per le finanze della Monarchia portoghese, secondo i dati forniti da Antonil

Prodotto	Rendimento annuale calcolato in réis
Zucchero (nelle sue varie qualità)	2.535.142.800
Tabacco	344.650.000
Oro (100 arrobas)	614.400.000
Cuoio («mezzi di suola»)	201.800.000
Pau-brasil	48.000.000
Zecca (Casa da moeda)	120.000.000 (Rio de Janeiro)
Provento della pesca delle balene	7.333.333 (Salvador)
	6.000.000 (Rio de Janeiro)
Provento delle decime reali	80.000.000 (Salvador)
	25.333.333 (Rio de Janeiro)
	12.933.333 (Recife)
	24.000.000 (San Paolo)
Provento del vino	13.000.000 (Salvador)
	6.133.333 (Recife)
	5.000.000 (Rio de Janeiro)
Provento del sale	11.200.000 (Salvador)
Provento dell' <i>aguardente</i> (brasiliana e straniera)	12.000.000 (Salvador)
Diritto di imposta del 10% sulle mercanzie alla dogana portuale di Rio de Janeiro	32.000.000

do un quadro riassuntivo, degno della «maggior ammirazione», relativo ai dati numerici concernenti il rendimento garantito ogni anno dall'economia brasiliana alla corte di Lisbona – oltre 4 miliardi di réis, ossia 10 milioni di cruzados, calcolati comunque per difetto (TAB. 6.1) –, una sorta di «ultima dimostrazione dell'opulenza del Brasile a profitto del Regno di Portogallo» e della sua «utilità» anche per le «nazioni straniere» (ivi, pp. 191-3; Taunay, 1976, p. 31).

Tali dati permettono ad Antonil di concludere il suo lavoro con la rivendicazione di quanto fosse «giusto», nel senso di conveniente dal punto di vista politico e meritorio dal punto di vista morale, che «questo emolunen-

to così grande e continuo» assicurato dal Brasile alle casse monarchiche, in virtù delle sue ricchezze «certe e abbondantemente redditizie», potesse incontrare «il favore di Sua Maestà e di tutti i suoi ministri», specie «nell'accettazione» e nella pronta «esecuzione» delle «richieste» e delle «raccomandazioni» inoltrate alla corte di Lisbona da parte delle autorità municipali e dei relativi rappresentanti (Antonil, 1711, p. 193). Si tratta di una sollecitazione con cui il gesuita lucchese sembra porsi sulla stessa linea del succitato António do Rosário, personaggio che probabilmente ebbe modo di conoscere a Salvador a inizio Settecento, il quale, nella sua opera *Frutas do Brasil*, fece trasparire una certa preoccupazione nei confronti di una Corona portoghese che non si occupava del Brasile come avrebbe dovuto e che correva, in tal modo, il rischio di perderlo (Rosário, 2008, pp. 1-21).

In particolare, Antonil si fa portavoce delle istanze dei proprietari di *engenhos* e dei produttori di zucchero e tabacco, i principali artefici «di un lucro tanto stimabile», che a suo avviso avrebbero dovuto essere preferiti, «più degli altri», nella ripartizione dei privilegi fiscali e giuridici elargiti dal sovrano e dal governatore-generale, così da potersi avvalere, «in tutti i tribunali», di «quella pronta spedizione» tanto necessaria alla rapida realizzazione dei propri affari (Antonil, 1711, p. 193). A tali considerazioni, che ripropongono l'urgenza economica di addivenire a una celere risoluzione delle vertenze di tipo giudiziario, si aggiungono quelle che il gesuita lucchese esprime a proposito della distribuzione, a livello locale, dei principali incarichi in ambito religioso e militare: di fronte al costante incremento demografico del Brasile e al progressivo popolamento, da parte dei sempre più numerosi coloni, «naturali del Portogallo», di territori in precedenza deserti e sconosciuti, era doverosa una decisa azione politica in grado sia di aumentare il numero delle chiese diffuse sul territorio, così da permettere a tutti di avere «più vicino il necessario rimedio delle loro anime», sia di garantire la presenza di una «soldatesca» ben addestrata e retribuita, capace di difendere adeguatamente le «piazze» e le «fortezze marittime» (ivi, p. 194).

In entrambi i casi, secondo Antonil, le cariche principali dovevano essere appannaggio prioritario degli abitanti locali – i coloni nati in Brasile, «figli della terra», ormai sempre più definibili come “brasiliani” (*brasileiros*) –, ai quali, se «idonei» e a parità di servizio offerto, spettava la precedenza, o comunque la non posposizione, «nei concorsi e nelle assegnazioni delle chiese vacanti dello Stato», così come nella distribuzione dei

maggiori incarichi militari e nelle promozioni di grado. Era «la ragione» stessa, a giudizio di Antonil, che legittimava tali richieste, anche perché il grosso delle retribuzioni dovute ai soldati e ai religiosi del Brasile era garantito, «puntualmente», proprio dalla popolazione locale (*ibid.*).

Ovviamente il gesuita lucchese non era l'unico a pensarla in questo modo, trattandosi di problemi assai dibattuti all'interno della corrispondenza tra autorità municipali e metropolitane, allora e ancor di più nei decenni successivi, e non di rado affrontati dalla corte di Lisbona per mezzo di specifici provvedimenti normativi (Myrup, 2010). Già nel 1679, per esempio, il governo portoghese era intervenuto a favore degli abitanti della capitanìa di Rio de Janeiro per mezzo di una misura, poi dagli stessi ulteriormente rivendicata nel 1694, secondo cui proprio a loro doveva spettare la precedenza, rispetto alle pretese di altri candidati, «nei posti della milizia, negli uffici giudiziari e fiscali, e nelle dignità ecclesiastiche»<sup>3</sup>.

Misure di questo tipo furono certamente significative, ma verso di esse non tutti a Lisbona, e non sempre, si mostrarono favorevoli: lo attestano alcuni pareri espressi in merito dal Consiglio ultramarino, che all'epoca esercitava un forte controllo, benché non in forma esclusiva, sull'assegnazione dei principali incarichi amministrativi e soprattutto militari relativi al Brasile, secondo prerogative che, oltre a permettere la creazione di vincoli politici e reti clientelari tra le due sponde dell'Atlantico, rappresentavano anche un chiaro tentativo di manifestare la propria vitalità istituzionale (Gouvêa, 2005; Cruz, 2015, pp. 69-73); tra questi pareri, si distinse quello del già citato António Rodrigues da Costa, il quale – sempre preoccupato di un eccessivo rafforzamento del potere locale a scapito degli interessi metropolitani e di una possibile convergenza tra gli obiettivi dei coloni e quelli delle potenze straniere rivali del Portogallo (Mello e Souza, 2001; Almeida Figueiredo, 2006, pp. 187-91) –, in una «consulta» del dicembre del 1710, evidenziò la necessità di distribuire tali incarichi con criterio, attribuendoli a individui pieni di «valore, esperienza, dinamismo e zelo», e quindi, in quanto tali, preferibilmente portoghesi<sup>4</sup>. Tre mesi dopo, come detto, lo stesso Rodrigues da Costa fu tra i firmatari di un'altra «consulta», quella contraria alla diffusione di *Cultura e opulencia do Brasil*; non è affatto da escludere, allora, che a spingerlo a chiedere tale censura, a nome del Consiglio ultramarino, al di là delle ragioni ufficialmente motivate con l'opportunità di non far divulgare

3. DHBN, n. 93, 1951, pp. 53-4 (cfr. Mansuy, 1968, pp. 494-5; 2007, p. 303).

4. AHUL, *Consultas mistas do Conselho ultramarino*, cód. 20, cc. 297r-302v.

informazioni relative ai giacimenti auriferi e ai «cammini esistenti verso le miniere», vi fosse anche la volontà di far sottacere le istanze manifestate da Antonil nelle ultime pagine del suo libro<sup>5</sup>.

In tale contesto politico, in cui le autorità di governo erano chiamate a garantire un equilibrio non semplice tra lo sfruttamento delle risorse aurifere del Minas Gerais, che costituivano la fonte di ricchezza tanto agognata e finalmente scoperta, e la tutela delle tradizionali attività rurali, la cui chiusura andava scongiurata, il gesuita lucchese, col suo lavoro, si schierava apertamente a favore di queste ultime. Se il potere metropolitano e quello municipale, attraverso vari provvedimenti presi nel corso degli anni, cercarono in qualche modo di disciplinare la corsa alle miniere e di contenere lo svuotamento dei campi, Antonil, dal canto suo, dimostrò di voler andare oltre, proponendosi di smontare il mito dell'oro ed evidenziando i rischi di un eventuale sistema economico e sociale non più basato sulla produzione agricola.

Da questo punto di vista, dunque, il suo messaggio è chiaro, inequivocabile: se anche a Lisbona si voleva che i proprietari degli *engenhos* e i coltivatori di zucchero e tabacco non abbandonassero le piantagioni perché attratti dal luccichio del prezioso metallo, simbolo di una ricchezza seducente ma pericolosa, era necessario riconoscerne l'importanza, considerarne i meriti e ricompensarli adeguatamente. Per far ciò, secondo Antonil, una sola politica di divieti e restrizioni, basata sulle frequenti proibizioni di dismettere gli *engenhos* e abbandonare le piantagioni, di vendere i propri schiavi e dirigersi in massa verso i giacimenti del Minas Gerais, non poteva bastare; anche perché essa era spesso avversata da coloro ai quali si rivolgeva, ciò che poteva sfociare in problemi di ordine pubblico, oltre a essere espressa in un linguaggio tecnico e secondo logiche non sempre chiare (Mansuy, 1968, pp. 34-5; 2007, pp. 50-1).

Insomma, come potevano i produttori di zucchero e tabacco accettare i ripetuti divieti di recarsi nel Minas Gerais, dove essi avrebbero potuto arricchirsi velocemente, quando ad altri, di condizione sociale inferiore e magari anche sprovvisti di una buona reputazione personale, era invece permesso? Tale difformità di trattamento non avrebbe potuto portare alla disobbedienza e al limite alla rivolta, mettendo in pericolo lo stesso dominio coloniale portoghese? Per mezzo del suo libro, dunque, Antonil provò

5. Ivi, c. 309<sup>rv</sup>.

a spiegare questa politica restrittiva, avvalendosi di un linguaggio preciso, più semplice rispetto a quello normativo e più comprensibile, così da dissipare il miraggio dell'oro e invitare proprietari di *engenhos* e coltivatori a perseverare nella loro naturale e più autentica vocazione.

Accanto alle proibizioni, però, egli era consapevole del fatto che le autorità di governo avrebbero dovuto sviluppare una maggiore politica di premi, ricompense e gratificazioni, sicuramente più allettante per i produttori agricoli del Brasile, così da evidenziarne l'importanza nel contesto economico della Monarchia lusitana e quindi stimolarli, per questa via, a continuare nelle loro attività. È appunto in tali termini che si possono spiegare gli ultimi due capitoli di *Cultura e opulencia do Brasil*, indirizzati al sostegno delle rivendicazioni dei «figli della terra», coloni brasiliani di origine portoghese, a partire dai produttori di zucchero e tabacco, senza che in essi sia possibile riscontrare alcuna istigazione, nemmeno surrettizia, a eventuali tentativi di rivolta contro il governo metropolitano e all'indipendenza dalla madrepatria; anzi, per Antonil si trattava – come detto – di garantire l'ottemperanza alle leggi giunte da Lisbona e così la persistenza della dominazione coloniale lusitana.

La dottrina della economica da lui proposta, evidente soprattutto nella prima parte del suo libro, può essere quindi valutata come strumentale alla giustificazione, entro il più vasto quadro della configurazione imperiale portoghese, della preminenza politica e sociale dell'oligarchia rurale brasiliana, il cui potere si legittimava nel radicamento locale, nella presenza quotidiana sul territorio e nel rapporto diretto coi beni fondiari a disposizione e coi relativi dipendenti, tra i quali gli schiavi, la cui catechesi, oltre a essere necessaria dal punto di vista cristiano e missionario, era funzionale al processo di istituzionalizzazione degli *engenhos* come luogo di potere attorno a cui costruire l'identità comunitaria in ambito coloniale.

È infatti soltanto all'analisi del microcosmo legato alla produzione dello zucchero, come detto, che Antonil aveva pensato di consacrare *Cultura e opulencia do Brasil*, decidendo di ampliarne gli argomenti in una fase successiva, in particolare per dar conto delle dannose conseguenze provocate dalla scoperta dell'oro nel Minas Gerais. Anche per questo, quindi, tale libro può essere considerato come uno strumento attraverso cui diffondere un preciso progetto di società coloniale, sensibile agli interessi concernenti l'economia del tabacco e dello zucchero, con un'attenzione particolare verso i proprietari di *engenhos* e le possibilità di promozione del loro ruolo nel

contesto brasiliano. Sullo sfondo di tale progetto, si potrebbe allora intravedere il tentativo di uno scambio politico, in base al quale Antonil abbia cercato di sostenere le ragioni economiche dei signori dello zucchero e del tabacco, e più in generale dei coloni «figli della terra», per ottenerne in cambio l'appoggio alle sue principali battaglie, in opposizione ai vieiristas: quella a favore delle richieste dei coloni di San Paolo rispetto all'impiego della forza lavoro indigena e, soprattutto, quella a favore dei gesuiti non portoghesi presenti in Brasile.

Si tratta di una mera ipotesi interpretativa, però da non scartare a priori. Una spia di tutto questo potrebbe essere rintracciata nella dedicatoria inserita all'inizio di *Cultura e opulencia do Brasil*, finalizzata a sostenere il processo di «canonizzazione» del «venerabile padre» José de Anchieta, «grande apostolo» del Brasile cinquecentesco e «nuovo taumaturgo», «uno dei primi e più ferventi missionari di questa America meridionale», nei cui confronti Antonil dimostrò sempre una spiccata devozione (Antonil, 1711, pp. V-VII); processo che, proprio all'epoca, era stato riaperto a Roma, dinanzi alla Congregazione dei riti, dopo una lunghissima interruzione dovuta alla mancanza dei finanziamenti necessari<sup>6</sup>. Col suo libro, dunque, Antonil si rivolgeva espressamente «ai signori di engenhos e coltivatori dello zucchero e del tabacco», così come a quelli che si dedicavano a «estrarre oro dalle miniere dello Stato del Brasile», con l'obiettivo di convincerli a «cooperare» in modo concreto «alla gloria di tanto insigne

6. Sul gesuita José de Anchieta (1534-1597), l'«apostolo del Brasile», cfr. Almeida (1998), Moreau (2003, pp. 50-68), Medeiros Barbosa (2006, pp. 221-85) e McGinness (2014), oltre ai classici Abreu (1933), Machado (1933) e Leite (1938b, pp. 480-9, 531-68; 1949b, pp. 16-42). La sua beatificazione è avvenuta nel 1980 e solo nel 2014, dopo un processo di canonizzazione iniziato circa 400 anni prima, è stato proclamato santo, mentre nel 2015 è stato nominato «co-patrono» (*co-padroeiro*) del Brasile. Documenti che attestano il culto professato da Antonil nei confronti di Anchieta e delle sue reliquie si trovano in Biblioteca Antônio Vieira, São Paulo, Pátio do Colégio dos Jesuítas, PA07, PA12; ARSI, *Brasiliae*, n. 10, cc. 60r-63v; ARSI, *Fondo gesuitico/Gesù*, n. 496, cc. 711r-712v (*In causa servi Dei Josephi Anchietae, pro aperiitione processus super non cultu*); IHGB, *Lata 301, Pasta 10 (Canções por José de Anchieta. Conforme cópias de um manuscrito do Padre Andrioni, extratidas em Roma, em 1863, por Franklin Massena)*. Cfr. Castelnau-L'Estoile (2000, pp. 440-85, 512-38) a proposito della produzione agiografica diffusasi in Brasile dopo la morte di Anchieta – di cui fu protagonista, per esempio, il già citato gesuita portoghese Simão de Vasconcelos, autore di una monumentale *Vida do veneravel Padre José de Anchieta* (1672) – e del suo valore performativo nella politica di ridefinizione dei rapporti con la Curia generalizia romana.

benefattore», sovvenzionando «con qualche elemosina» la sua «canonizzazione» (*ibid.*).

È giusto spiegare questa dedicatoria limitandosi alle sole motivazioni religiose e spirituali? Oppure si trattava di un'iniziativa che celava un obiettivo più ampio, implicito e in qualche modo metaforico, a cui attribuire, appunto, un ulteriore significato politico? Anchieta, innanzitutto, al pari di Antonil, non era portoghese; era nato a Tenerife, nelle Canarie, e nel corso della propria carriera aveva sostenuto la presenza dei gesuiti stranieri in Brasile, così come la necessità di convertire e sottomettere gli indigeni, anche in riferimento alla teoria della "guerra giusta", partecipando alla fondazione del collegio di San Paolo, attorno al quale si sarebbero poi sviluppate la futura città e l'attività colonizzatrice dei relativi abitanti. Sulla base di tali elementi, dunque, è lecito ipotizzare che Anchieta possa essere stato preso a simbolo, da parte di Antonil, di quelle stesse battaglie che, a un secolo di distanza e oltre, egli e i suoi sodali stavano combattendo contro il gruppo di Vieira? E in questo senso, allora, la richiesta inserita dal gesuita lucchese nella dedicatoria del suo libro, finalizzata a ottenere il supporto finanziario per «la canonizzazione di un uomo tanto illustre», non potrebbe aver nascosto almeno un doppio obiettivo ulteriore, ossia quello di stimolare un maggiore sostegno nei confronti delle istanze dei coloni di San Paolo «nella materia concernente l'uso della manodopera indigena» e al contempo, soprattutto, nei confronti della presenza e dell'attività dei gesuiti non portoghesi – stranieri, certo, ma anche «figli della terra» – all'interno della Provincia brasiliana?

Se le cose fossero davvero andate così, il fatto che Antonil abbia deciso di ampliare gli argomenti trattati nel suo libro, non limitandosi al microcosmo degli *engenhos*, ma decidendo di analizzare anche il contesto economico e sociale legato alla lavorazione del tabacco, all'estrazione mineraria, all'allevamento bovino e al mercato del cuoio, potrebbe allora essere spiegato perfino come la conseguenza di una decisione strategica volta ad allargare la platea dei suoi destinatari e possibili lettori, e quindi dei potenziali sostenitori (e finanziatori) delle battaglie politiche da lui intraprese. E allora, in ultima istanza, si potrebbe affermare che *Cultura e opulencia do Brasil* sia stato censurato anche a causa di tutto questo?

Si tratta di domande che possono senz'altro restare inevase, ma che evidenziano di nuovo la necessità di leggere il libro di Antonil non come un mero trattato di economia, dedicato alla spiegazione delle specifiche tec-

niche di lavorazione applicate alle maggiori risorse del Brasile, ma come un manuale pedagogico di economica, declinato secondo i dettami del colonialismo cattolico; e, ancor di più, come una fonte rivendicativa, rivolta sia ai grandi signori dell'agricoltura brasiliana, che dovevano convincersi a non lasciare i campi, sia ai grandi signori del governo municipale e metropolitano, a cominciare dal sovrano e dai suoi consiglieri della corte di Lisbona, che dovevano convincerli a non abbandonarli.

Alla base di *Cultura e opulencia do Brasil* vi è dunque un discorso performativo, non limitato alla semplice descrizione della realtà circostante, ma orientato a intervenire in modo concreto su di essa; un discorso elaborato da un gesuita con una precisa visione politica – nonché uomo di azione forse più che di preghiera, ben inserito nel contesto in cui visse e operò, e fortemente attratto da questioni che oltrepassavano la pura dimensione religiosa e missionaria (Canabrava, 1967, pp. 21-2) –, per il quale la dominazione coloniale si combinava con la catechesi cristiana per legittimare il ruolo della grande produzione agricola entro un quadro economico ancora concepito nei termini di una pragmatica razionalità mercantilista.

Antonil, «l'Anonimo Toscano», visse a cavallo di due secoli, ma non guardò con fiducia al futuro settecentesco prospettato dalla scoperta dell'oro nel Minas Gerais, rimanendo piuttosto tenacemente convinto della necessità di continuare a costruire gli equilibri coloniali della società brasiliana sulle più rassicuranti attività rurali sviluppatesi tra Cinque e Seicento, regolate dagli antichi principi di una economica da lui rimodellata secondo i parametri della dottrina cristiana e le necessità della catechesi missionaria: economica, appunto, e non economia. Volendo metterla in questi termini – e in parte ribaltando il punto di vista proposto da altri studiosi (ivi, pp. 34-6; Bosi, 1992a, pp. 50-8) –, si potrebbe allora ipotizzare che Antonil, gesuita dalla vasta cultura giuridica, interessato ai problemi politici del suo tempo e sensibile ai giochi di potere, tanto dentro la sua compagnia quanto fuori, sia stato un individuo più premoderno che moderno, attento a tenere i piedi ben saldi nel passato piuttosto che a lanciare uno sguardo dritto e aperto nel futuro.

# Fonti archivistiche

## Fonti manoscritte

Archivio di Stato di Lucca (ASLu):

- *Offizio sopra la giurisdizione*

Archivio notarile di Lucca (ANLu):

- *Testamenti*

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (ARSI):

- *Brasiliae*
- *Congregationes*
- *Fondo gesuitico/Gesù*
- *Goa*
- *Historia Societatis*
- *Indipetae*
- *Lusitaniae*

Arquivo da Casa Cadaval, Muge (ACC)

Arquivo histórico ultramarino, Lisboa (AHUL):

- *Conselho ultramarino*
- *Consultas mistas do Conselho ultramarino*

Arquivo nacional da Torre do Tombo, Lisboa (ANTT):

- *Cartório dos jesuitas*
- *Junta do tabaco*

Biblioteca Antônio Vieira, São Paulo (BAVSP)

Biblioteca nacional do Brasil, Rio de Janeiro (BNB)

Biblioteca nazionale centrale, Roma (BNCR):

- *Fondo gesuitico*

Instituto histórico e geográfico brasileiro, Rio de Janeiro (IHGB)

## Fonti a stampa

“Anais da Biblioteca nacional do Rio de Janeiro” (ABNRJ)

“Documentos históricos da Biblioteca nacional do Rio de Janeiro” (DHBN)

“Documentos históricos do Arquivo municipal da Bahia” (DAMB):

- *Atas da Câmara 1669-1684*
- *Cartas do Senado 1673-1684*
- *Cartas do Senado 1684-1692*
- *Cartas do Senado 1693-1698*
- *Cartas do Senado 1710-1730*

“Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo” (DSP)

“Documentos para a história do açúcar” (DHA)

“Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro” (RIHGB)

# Bibliografia

- ABREU J. C. DE (1933), *A obra de Anchieta no Brasil*, in *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta, S. J. (1554-1594)*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, pp. 11-5.
- ID. (1998), *Capítulos de história colonial (1500-1800)*, Conselho editorial do Senado Federal, Brasília (nova ed.).
- ACIOLI G. (2005), *A ascensão do primo pobre: o tabaco na economia colonial da América Portuguesa: um balanço historiográfico*, in “Saeculum. Revista de História”, 12, pp. 22-37.
- ACIOLI G., MARQUES L. (2019), *O outro lado da moeda: estimativas e impactos do ouro do Brasil no tráfico transatlântico de escravos (Costa da Mina, c. 1700-1750)*, in “Clio. Revista de Pesquisa Histórica”, 37, 2, pp. 5-38.
- AGNOLIN A. (2007), *Jesuitas e selvagens. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, Humanitas, São Paulo.
- ID. (2018), *Violence and Adaptability of the Word: Jesuits and Natives in Portuguese America (16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> Centuries)*, in V. Lavenia et al. (eds.), *Compel People to Come In. Violence and Catholic Conversions in the non-European World*, Viella, Rome, pp. 69-90.
- ALBUQUERQUE MADEIRA M. DE (1993), *Letrados, fidalgos e contratadores de tributos no Brasil colonial*, Coopermídia-Unafisco-Sindifisco, Brasília.
- ALDEN D. (1984), *Sugar Planters by Necessity, not Choice: The Role of the Jesuits in the Cane Sugar Industry of Colonial Brazil, 1601-1759*, in J. Cole (ed.), *The Church and Society in Latin America*, Center for Latin American Studies, Tulane University, New Orleans, pp. 139-70.
- ID. (1990), *Price Movements in Brazil Before, During, and After the Gold Boom, with Special Reference to the Salvador Market, 1670-1769*, in L. L. Johnson, E. Tandeter (eds.), *Essays on the Price History of Eighteenth-Century Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 335-72.
- ID. (1996), *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*, Stanford University Press, Stanford.

- ALENCASTRO L. F. DE (2000), *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*, Companhia das Letras, São Paulo.
- ID. (2006), *Le versant brésilien de l'Atlantique-Sud: 1550-1850*, in “Annales HSS”, 2, pp. 339-82.
- ALESSANDRINI N. (2011), *Contributo alla storia della famiglia Giraldi, mercanti banchieri fiorentini alla corte di Lisbona nel XVI secolo*, in “Storia economica”, 3, pp. 377-407.
- ALMEIDA A. A. M. DE (2003), *O padre Antônio Vieira e os interesses cristãos-novos*, in “Revista Portuguesa de História”, 1, 36, pp. 445-59.
- ALMEIDA FIGUEIREDO L. R. DE (2001), *O Império em apuros. Notas para o estudo das alterações ultramarinas e das práticas políticas no Império colonial português, séculos XVII e XVIII*, in J. Ferreira Furtado (org.), *Diálogos oceânicos. Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*, UFMG, Belo Horizonte, pp. 197-254.
- ID. (2006), *Antônio Rodrigues da Costa e os muitos perigos de vassalos aborrecidos. Notas a respeito de um parecer do Conselho ultramarino, 1732*, in R. Vainfas, G. Silva dos Santos, G. Pereira das Neves (orgs.), *Retratos do Império. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*, EDUFF, Niterói, pp. 187-203.
- ALMEIDA M. R. C. DE (1998), *Anchieta e os índios em Iperoig: reflexão sobre suas relações a partir da noção de cultura histórica*, in “Revista de Ciências Sociais”, 29, 1/2, pp. 109-19.
- ID. (2013), *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, FGV, Rio de Janeiro (2ª ed.).
- AMANTINO M. (2019), *Os jesuítas na América portuguesa. Representantes do rei e difusores da fé e da colonização (séculos XVI e XVII)*, in J. C. Troisi Melean, M. Amantino (orgs.), *Jesuítas en las Américas. Presencia en el tiempo*, TeseoPress, La Plata, pp. 61-89.
- AMBIRES J. D. (2008), *Antônio Vieira e Antonil: práticas e representações na América portuguesa*, in “Projeto história”, 37, pp. 95-114.
- ANDRADE F. E. DE (2006), *A natureza e a gênese das Minas do Sul nos livros de André João Antonil e Sebastião da Rocha Pita*, in “Revista Brasileira de História”, 26, 51, pp. 171-95.
- ID. (2008), *A invenção das Minas Gerais. Empresas, descobrimentos e entradas nos sertões do ouro da América portuguesa*, Autêntica-PUC Minas, Belo Horizonte.
- ANDRADE L. C. DE (2014), *A narrativa da vontade de Deus. A História do Brasil de frei Vicente do Salvador*, Fundação biblioteca nacional, Rio de Janeiro.
- ANTONIL A. J. (1711), *Cultura e opulencia do Brasil por suas drogas e minas*, Officina Real Deslandesiana, Lisboa.

- ID. (1837), *Cultura e opulencia do Brazil por suas drogas e minas*, Villeneuve, Rio de Janeiro.
- APPADURAI A. (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- ARARIPE JÚNIOR T. DE (1960), *Obra crítica de Araripe Júnior (1888-1894)*, vol. II, por A. Coutinho, Ministério da educação e cultura-Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro.
- ASSUNÇÃO P. DE (2001), *“A Terra dos Brasis”. A natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*, Annablume, São Paulo.
- ID. (2002), *A escravidão nas propriedades jesuíticas: entre a caridade cristã e a violência*, in “Acervo. Revista do Arquivo Nacional”, 15, 1, pp. 115-32.
- ID. (2013), *A trama e o drama. O pensamento económico do Padre António Vieira*, Esfera do Caos, Lisboa.
- ID. (2016), *O colégio jesuítico da Bahia: entre a sua fundação e a invasão holandesa*, in “REVEC. Revista de Estudos de Cultura”, 6, pp. 65-80.
- ID. (2019), *O colégio jesuítico da Bahia. Entre a invasão holandesa e a extinção da Companhia de Jesus*, in J. C. Troisi Melean, M. Amantino (orgs.), *Jesuítas en las Américas. Presencia en el tiempo*, TeseoPress, La Plata, pp. 315-47.
- AZEVEDO J. L. DE (1918), *Historia de Antonio Vieira. Com factos e documentos novos*, vol. I, Teixeira, Lisboa.
- ID. (1921), *Historia de Antonio Vieira. Com factos e documentos novos*, vol. II, Teixeira, Lisboa.
- ID. (1928), *Cartas do Padre António Vieira*, vol. III, Imprensa da Universidade, Coimbra.
- ID. (1930), *Os jesuítas no Grão-Pará. Suas missões e a colonização*, Imprensa da Universidade, Coimbra (2ª ed.).
- ID. (1947), *Épocas de Portugal económico. Esboços de história*, Teixeira, Lisboa.
- BANDEIRA CAMPOS R. C. (2005), *Grandezas do Brasil no tempo de Antonil (1681-1716)*, Saraiva, São Paulo (6ª ed.).
- BARBOSA M. (1945), *A Igreja no Brasil. Notas para a sua história*, A Noite, Rio de Janeiro.
- BARBOT M. (2008), *Le architecture della vita quotidiana. Pratiche abitative e scambi immobiliari nella Milano d’età moderna*, Marsilio, Venezia.
- BARICKMAN B. J. (1998), *A Bahian Counterpoint. Sugar, Tobacco, Cassava, and Slavery in the Recôncavo (1780-1860)*, Stanford University Press, Stanford.
- BARRETO XAVIER Â., OLIVAL F. (2018), *O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas*, in Â. Barreto Xavier, F. Palomo, R. Stumpf (orgs.), *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII). Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, pp. 123-60.

- BELLABARBA M. (1996), *La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna*, il Mulino, Bologna.
- BENCI G. (1705), *Economia christiã dos senhores no governo dos escravos. Deduzida das palavras do Capitulo trinta e tres do Ecclesiastico: Panis, et disciplina, et opus servo*, Antonio de Rossi, Roma.
- BERENGO M. (1965), *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Einaudi, Torino.
- ID. (1980), *Un agronomo toscano del Cinquecento. Francesco Tommasi di Colle Val d'Elsa*, in *Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan*, vol. II: *Età moderna*, Olschki, Firenze, pp. 495-518.
- BITTENCOURT A. P. (1999), *A economia cristã dos senhores no governo dos escravos: uma proposta pedagógica jesuítica simultânea para os senhores e escravos*, in "Cadernos de Pesquisa", 3, pp. 187-210.
- ID. (2001), *Quatro visões do escravismo colonial: Jorge Benci, Antônio Vieira, Manuel Bernardes e João Antônio Andreoni*, in "Politeia: história e sociedade", 1, 1, pp. 141-59.
- BIVAR MARQUESE R. DE (1999), *Administração & escravidão. Idéias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira*, HUCITEC-FAPESP, São Paulo.
- ID. (2004), *Feitores do corpo, missionários da mente. Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Americas, 1660-1860*, Companhia das Letras, São Paulo.
- BIVAR MARQUESE R. DE, JOLY F. D. (2008), Panis, disciplina, et opus servo: *The Jesuit Ideology in Portuguese America and Greco-Roman Ideas of Slavery*, in E. Dal Lago, C. Katsari (eds.), *Slave Systems: Ancient and Modern*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 214-30.
- BIZZOCCHI R. (2001), *In famiglia. Storie di interessi e affetti nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari.
- BLAKE A. S. (1883), *Diccionario bibliographico brasileiro*, vol. I, Typographia nacional, Rio de Janeiro.
- BOGLIOLO BRUNA G., LEHMANN A. (1987), *Le «Singularitez de la France antarctique» di André Thevet*, in "Archivio Storico Italiano", 145, 2, pp. 195-202.
- BOSCHI C. C. (2018), *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima: confraternite nell'America portoghese del Settecento*, in E. Colombo et al. (a cura di), *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)*, Biblioteca Ambrosiana, Milano, pp. 115-37.
- BOSI A. (1992a), *Antonil ou as lágrimas da mercadoria*, in "Novos Estudos CE-BRAP", 33, pp. 43-63.
- ID. (1992b), *Dialética da colonização*, Companhia das Letras, São Paulo.
- BOULAIN J., MOREAU R. (2002), *Olivier de Serres et l'évolution de l'agriculture*, L'Harmattan, Paris.

- BOXER C. R. (1949), *Padre Antônio Vieira, S. J., and the Institution of the Brazil Company in 1649*, in "Hispanic American Historical Review", 29, 4, pp. 474-97.
- ID. (1952), *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola (1602-1686)*, Athlone Press-University of London, London.
- ID. (1957a), *A Great Luso-Brazilian Figure: Padre Antônio Vieira, S. J., 1608-1697*, The Hispanic & Luso-Brazilian Councils, London.
- ID. (1957b), *The Dutch in Brazil, 1624-1654*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1962), *The Golden Age of Brazil (1695-1750). Growing Pains of a Colonial Society*, University of California Press-Cambridge University Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- BRAGA I. M. R. (2018), *Enfermement et résistance: les religieuses portugaises et la transgression aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, in M.-N. Ciccica, S. Favalier, S. Imparato-Prieur (éds.), *Les paradoxes de l'enfermement dans l'Europe moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Espagne-France-Portugal*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier, pp. 71-86.
- BRAIDA L. (2019), *L'autore assente. L'anonimato nell'editoria italiana del Settecento*, Laterza, Roma-Bari.
- BRANDI ALEIXO J. C. (2005), *Pe. Antônio Vieira: traços marcantes da vida e da obra*, in Id., *História do futuro*, Universidade de Brasília, Brasília, pp. 27-63.
- BRAUDE B. (2002), *Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme*, in "Annales HSS", 1, pp. 93-125.
- BREGE B. (2017), *Renaissance Florentines in the Tropics: Brazil, the Grand Duchy of Tuscany, and the Limits of Empire*, in E. Horodowich, L. Markey (eds.), *The New World in Early Modern Italy, 1492-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 206-22.
- BROGGIO P. (2003), *La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo*, in "Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée", 115, 1, pp. 227-61.
- ID. (2004), *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Carocci, Roma.
- ID. (2017), *Laurearsi nel Nuovo Mondo: il Papato, la Spagna e un conflitto tra gesuiti e domenicani nell'America meridionale (1580-1704)*, in P. Broggio, L. Guarnieri Calò Carducci, M. Merluzzi (a cura di), *Europa e America allo specchio. Studi per Francesca Cantù*, Viella, Roma, pp. 91-128.
- BRUNNER O. (1970), *La "casa come complesso" e l'antica "economica" europea (1958)*, in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano, pp. 117-64.
- ID. (1972), *Vita nobiliare e cultura europea*, il Mulino, Bologna.

- BUESCU M. (1970), *História econômica do Brasil. Pesquisa e análises*, APEC, Rio de Janeiro.
- BURKE P. (2001), *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, Cornell University Press, Ithaca.
- CAFARO P. (2011), *Introduzione. Oikonomia urbana*, in E. C. Colombo, M. Dotti, *Oikonomia urbana. Uno spaccato di Lodi in età moderna (secoli XVII-XVIII)*, FrancoAngeli, Milano, pp. 7-12.
- CALAME P. (2009), *Essai sur l'oeconomie*, Mayer, Paris, pp. 165-87.
- CALCAGNO P. (2017), *L'«impresa generale del tabacco»*. *Come Genova provò a sfruttare a fini fiscali uno dei massimi processi di mondializzazione degli scambi tra XVII e XVIII secolo*, in “Nuova Rivista Storica”, 101, 2, pp. 457-88.
- CALDEIRA J. (1999), *A nação mercantilista. Ensaio sobre o Brasil*, Editora 34, São Paulo.
- CAMENIETZKI C. Z. (2014), *O paraíso proibido. A censura ao paraíso brasileiro, a Igreja portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma*, Multifoco, Rio de Janeiro.
- CAMPOS MORENO D. DE (1955), *Livro que dá razão do Estado do Brasil: 1612*, por H. Vianna, Arquivo público estadual, Recife.
- CANABRAVA A. P. (1967), *João Antônio Andreoni e sua obra*, in J. A. Andreoni, *Cultura e opulência do Brasil (Texto da edição de 1711)*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, pp. 9-123.
- ID. (1973), *A grande propriedade rural*, in S. B. de Holanda (org.), *História geral da civilização brasileira*, t. I: *A época colonial*, vol. II: *Administração, economia, sociedade*, Difusão Européia do Livro, São Paulo (3ª ed.), pp. 192-217.
- CANALI L., LELLI E. (2002), *Catone il Censore. L'agricoltura*, Mondadori, Milano.
- CANTÙ F. (1999), *“Veri uomini e uomini liberi”: temi del dibattito antropologico e politico sulla conquista dell'America nella coscienza critica europea del secolo XVI*, in L. Gambino (a cura di), *Stato, autorità, libertà. Studi in onore di Mario d'Addio*, Aracne, Roma, pp. 133-50.
- ID. (2007), *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Viella, Roma.
- CAPALBO C. (1997), *L'economia del vizio. Il tabacco nello Stato pontificio in età moderna fra produzione e consumo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- CARDIM F. (1925), *Tratados da terra e gente do Brasil*, por B. Caetano, J. C. de Abreu, R. Garcia, J. Leite, Rio de Janeiro (nova ed.).
- CARDIM P. (2009), *Portugal en la guerra de sucesión de la monarquía española*, in F. García González (org.), *La guerra de sucesión en España y la batalla de Almansa. Europa en la encrucijada*, Sílex, Madrid, pp. 231-82.

- ID. (2010), *La aspiración imperial de la monarquía portuguesa (siglos XVI y XVII)*, in G. Sabatini (a cura di), *Comprendere le monarchie iberiche. Risorse materiali e rappresentazioni del potere*, Viella, Roma, pp. 37-72.
- CARRARA A. A. (2014), *La producción de oro en Brasil, siglo XVIII*, in B. Hausberger, A. Ibarra (orgs.), *Oro y plata en los inicios de la economía global: de las minas a la moneda*, Colegio de México-Centro de estudios históricos, Ciudad de México, pp. 251-71.
- CARVALHO J. V. DE (2001), *Andreoni, Giovanni Antonio*, in C. E. O'Neill, J. M. Domínguez (orgs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, *ad vocem*.
- CARVALHO FRANÇA J. M. (1998), *Imagens do negro na literatura brasileira (1584-1890)*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- CARVALHO SOARES M. DE (2011), *A conversão dos escravos africanos e a questão do gentilismo nas Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, in B. Feitler, E. Sales Souza (orgs.), *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, UNIFESP, São Paulo, pp. 303-22.
- CARVALHO VIOTTI A. C. DE (2020), *As virtudes medicinais do tabaco, a "erva santa", descritas por um missionário europeu no Oriente (c. século XVI)*, in "Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas", 15, 1, pp. 1-24.
- CASALI E. (1979), «Economica» e «creanza» cristiana, in "Quaderni storici", 41/2, pp. 555-83.
- CASSI A. A. (2007), *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Roma-Bari.
- CASTAGNETO P. (2001), *Schiavi antichi e moderni*, Carocci, Roma.
- CASTELNAU-L'ESTOILE C. DE (2000), *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil. 1580-1620*, Centre culturel Calouste Gulbenkian-Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises, Paris-Lisbonne.
- ID. (2010), *La liberté du sacrement. Droit canonique et mariage des esclaves dans le Brésil colonial*, in "Annales HSS", 6, pp. 1349-83.
- CASTELNAU-L'ESTOILE C. DE, ZERON C. A. (1999), «Une mission glorieuse et profitable». Réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVII<sup>e</sup> siècle, in "Revue de synthèse", 4, 2-3, pp. 335-58.
- CATTO M. (2009), *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Morcelliana, Brescia.
- CATTO M., MONGINI G. (2010), *Missioni e globalizzazioni: l'adattamento come identità della Compagnia di Gesù*, in M. Catto, G. Mongini, S. Mostaccio (a

- cura di), *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma, pp. 1-15.
- CAVARZERE M. (2011), *La prassi della censura nell'Italia del Seicento. Tra repressione e mediazione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- CERTEAU M. DE (1975), *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- CERUTTI S. (2007), *À qui appartiennent les biens qui n'appartiennent à personne? Citoyenneté et droit d'aubaine à l'époque moderne*, in "Annales HSS", 2, pp. 355-83.
- ID. (2008), *Histoire pragmatique, ou de la rencontre entre histoire sociale et histoire culturelle*, in "Tracés. Revue de Sciences humaines", 15, 2, pp. 147-68.
- ID. (2010), *Travail, mobilité et légitimité. Suppliques au roi dans une société d'Ancien Régime (Turin, XVIII<sup>e</sup> siècle)*, in "Annales HSS", 3, pp. 571-611.
- CHAUVARD J.-F. (2005), *La circulation des biens à Venise. Stratégies patrimoniales et marché immobilier (1600-1750)*, École française de Rome, Rome.
- CHAVES M., FAUSTINO R. C. (2003), *A educação no pensamento de Antonil: algumas reflexões sobre a obra "Cultura e opulência do Brasil"*, in "Acta Scientiarum. Human and Social Sciences", 25, 1, pp. 95-103.
- CLAVERO B. (1984), *Usura. Del uso económico de la religión en la historia*, Tecnos, Madrid.
- ID. (1986), *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la historia europea*, Tecnos, Madrid.
- ID. (1991), *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Giuffrè, Milano.
- CLUNY I. (2006), *O Conde de Tarouca e a diplomacia na época moderna*, Livros Horizonte, Lisboa.
- COELHO M. F. (2009), *A justiça d'além-mar. Lógicas jurídicas feudais em Pernambuco (século XVIII)*, Massangana, Recife.
- COHEN T. M. (1998), *The Fire of Tongues: António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, Stanford University Press, Stanford.
- ID. (2003), *Judaism and the History of the Church in the Inquisition Trial of António Vieira*, in "Luso-Brazilian Review", 40, 1, pp. 67-78.
- COLOMBO E. (2020), *Nel mezzo del cammino. Indipetæe e racconti di vocazione*, in "Rivista Storica Italiana", 132/III, pp. 990-1010.
- COLOMBO E. C. (2008), *Giochi di luoghi. Il territorio lombardo nel Seicento*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2018), *«Il Cristo degli altri». Economie della rivendicazione nella Calabria greca di età moderna*, New Digital Press, Palermo.
- COLOMBO E., MASSIMI M. (2014), *In viaggio. Gesuiti italiani candidati alle missioni tra Antica e Nuova Compagnia*, Il Sole 24 Ore, Milano.

- CONTE E. (1995), *Cose, persone, obbligazioni, consuetudini. Piccole osservazioni su grandi temi*, in O. Faron, É. Hubert (éds.), *Le sol et l'immeuble. Les formes dissociées de propriété immobilière dans les villes de France et d'Italie (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, École française de Rome, Rome, pp. 27-39.
- COSTA F. A. P. DA (1952), *Anais pernambucanos*, vol. IV: 1666-1700, Arquivo público estadual, Recife.
- COSTA P. (2002), Iurisdiction. *Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano (nuova ed.).
- COSTIGAN L. H. (2005), *Judeus e cristãos-novos nos escritos de letrados do barroco espanhol e de Antônio Vieira e Menasseh ben Israel*, in Id., *Diálogos da conversão. Missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*, UNICAMP, Campinas, pp. 123-54.
- COTELLESA S. (2010), *Pluralismo e potere: la dimensione politica del dominio economico*, in F. Pizzolato (a cura di), *Libertà e potere nei rapporti economici. Profili giuspubblicistici*, Giuffrè, Milano, pp. 1-25.
- CRÉTINEAU-JOLY J. (1845), *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, vol. IV, Mellier-Guyot, Paris-Lyon.
- CRUZ M. D. DA (2015), *Um império de conflitos. O Conselho ultramarino e a defesa do Brasil*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa.
- CURTIN P. D. (1984), *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DELPIANO P. (2009), *La schiavitù in età moderna*, Laterza, Roma-Bari.
- DEL PRIORE M., VENÂNCIO R. P. (2001), *O livro de ouro da história do Brasil*, Ediouro, Rio de Janeiro.
- DE VITO C. G. (2015), *Verso una microstoria translocale (Micro-Spatial History)*, in "Quaderni storici", 150/3, pp. 815-33.
- DEVOTO G. (1929), *Andreoni, Giovanni Antonio*, in *Enciclopedia italiana*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, *ad vocem*.
- DIÁLOGOS (1930), *Diálogos das grandezas do Brasil*, por J. C. de Abreu, R. Garcia, Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro.
- DIMAS A. (1992), *Antonil, a cana e o negro*, in "Revista USP", 15, pp. 132-44.
- DINES A. (1992), *Vínculos do fogo: Antônio José da Silva, o Judeu, e outras histórias da Inquisição em Portugal e no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- DONATI C. (1988), *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Laterza, Roma-Bari.
- DONI GARFAGNINI M. (1996), *Autorità maschili e ruoli femminili: le fonti classiche degli "economici"*, in G. Zarrì (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 237-51.
- DOURADO M. (1950), *A conversão do gentio*, São José, Rio de Janeiro.

- EBERT C. (2008), *Between Empires: Brazilian Sugar in the Early Atlantic Economy (1550-1630)*, Brill, Leiden-Boston.
- EDIGATI D. (2016), *Un altro giurisdizionalismo. Libertà repubblicana e immunità ecclesiastica a Lucca fra Antico Regime e Restaurazione*, Aracne, Roma.
- EISENBERG J. (2000), *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*, UFMG, Belo Horizonte.
- ID. (2003), *Antônio Vieira and the Justification of Indian Slavery*, in “Luso-Brazilian Review”, 40, 1, pp. 89-95.
- ENDERS A. (2008), *Nouvelle histoire du Brésil*, Chandeigne, Paris.
- ESPADA LIMA H. (2015), *No baú de Augusto Mina: o micro e o global na história do trabalho*, in “Topoi”, 16, 31, pp. 571-95.
- FABRE P.-A. (1999), *La conversion infinie des conversos. Des «nouveaux-chrétiens» dans la Compagnie de Jésus au XVI<sup>e</sup> siècle*, in “Annales HSS”, 4, pp. 875-93.
- FAUSTO B. (1994), *História do Brasil*, Fundação para o desenvolvimento da educação, São Paulo.
- FEITLER B. (2003), *A Sinagoga desenganada: um tratado antijudaico no Brasil do começo do século XVIII*, in “Revista de História (USP)”, 148, pp. 103-24.
- ID. (2007a), *A circulação de obras antijudaicas e anti-semitas no Brasil colonial*, in “Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias”, 24, pp. 55-74.
- ID. (2007b), *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*, Alameda, São Paulo.
- ID. (2015), *The Imaginary Synagogue. Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early Modern World (16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries)*, Brill, Leiden-Boston.
- FEITLER B., SALES SOUZA E. (orgs.) (2010), *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, EDUSP, São Paulo.
- ID. (2016), *Uma metrópole no ultramar português. A Igreja de São Salvador da Bahia de Todos os Santos*, in E. Sales Souza, G. Marques, H. R. da Silva (orgs.), *Salvador da Bahia. Retratos de uma cidade atlântica*, EDUFBA-CHAM, Salvador da Bahia-Lisboa, pp. 129-62.
- FEJÉR J. (1985), *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu. 1641-1740*, vol. I: A-C, Curia Generalitia S.J.-Institutum Historicum S.J., Romae.
- FERLAN C. (2015), *I gesuiti*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2018), *Sbornie sacre, sbornie profane. L’ubriachezza dal Vecchio al Nuovo Mondo*, il Mulino, Bologna.
- FERLINI V. L. A. (1984), *A civilização do açúcar (séculos XVI a XVIII)*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- ID. (1988), *Terra, trabalho e poder. O mundo dos engenhos no Nordeste colonial*, Editora Brasiliense, São Paulo.

- ID. (1991), *Estrutura agrária e relações de poder em sociedades escravistas: perspectivas de pesquisas de critérios de organização empresarial e de mentalidade econômica no período colonial*, in “Revista Brasileira de História”, 11, 22, pp. 35-47.
- FERMANI A. (2016), *La χρηματιστική nella Politica di Aristotele: articolazioni concettuali e ricadute etico-antropologiche*, in “ΠΗΓΗ / FONTS”, 1, pp. 34-56.
- FERNANDES E. B. B., ALENCAR A. (2014), *A Companhia de Jesus e o Breve de 1639: o propósito e o acontecimento*, in “Revista História e Cultura”, 3, 2, pp. 43-62.
- FERRARIO E. (2009), *Oikonomia*, in S. Belardi et al. (a cura di), *Oikonomia*, Lithos, Roma, pp. 11-8.
- FERREIRA FURTADO J. (2005), *José Rodrigues Abreu e a geografia imaginária emboaba da conquista do ouro*, in M. F. B. Bicalho, V. L. A. Ferlini (orgs.), *Modos de governar. Ideias e práticas políticas no Império português (séculos XVI a XIX)*, Alameda, São Paulo, pp. 275-307.
- ID. (2007), *Dom Luís da Cunha e a centralidade das minas auríferas brasileiras*, in “Anais de História de Além-Mar”, 8, pp. 69-88.
- FIGUEIRÔA-RÊGO J. M. DE (2014), «*A grande devassidão que há nos conventos regulares em serem velhacouto dos descaminhos do tabaco*». *As instituições monásticas e o contrabando tabaqueiro (séculos XVII e XVIII)*, in S. de Luxán (org.), *Política y hacienda del tabaco en los imperios ibéricos (siglos XVII-XIX)*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, pp. 91-131.
- ID. (2015), «*Escravos do fumo*». *Notas sobre a escravatura no contexto tabaqueiro: Bahia, Costa da Mina e Angola (séculos XVII-XIX)*, in S. de Luxán, J. M. de Figueirôa-Rêgo, V. Sanz Rozalén (orgs.), *Tabaco e escravos nos impérios ibéricos*, CHAM, Lisboa, pp. 87-107.
- ID. (2017), *O Regimento que se há de observar no Estado do Brasil na arrecadação do tabaco: administração fumageira, atores, interesses e conflitos (séculos XVII e XVIII)*, in G. Raggi, J. M. de Figueirôa-Rêgo, R. Stumpf (orgs.), *Salvador da Bahia. Interações entre América e África (séculos XVI-XIX)*, EDUFBA-CHAM, Salvador da Bahia-Lisboa, pp. 99-120.
- FILGUEIRAS F. (2005), *O cabedal das virtudes. André João Antonil, a continuidade e a mudança no pensamento jesuíta do Brasil setecentista*, in “Revista Intellectus”, 1, 4, pp. 1-18.
- FINAZZI-AGRÒ E. (1994), *L'isola meravigliosa. L'invenzione del Brasile*, in P. Cecucci (a cura di), *Le caravelle portoghesi sulle vie delle Indie: le cronache di scoperta fra realtà e letteratura. Atti del Convegno internazionale, Milano 3-4-5 dicembre 1990*, Bulzoni, Roma, pp. 139-50.
- FIUME G. (2020), *Benedetto il Moro, il santo schiavo*, in F. Quiles García et al. (orgs.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, EnredARS-RomaTre-Press, Sevilla-Roma, pp. 149-72.

- FONDA E. A., RODRIGUES M. R. (1975), De Sacchari Opificio Carmen: *um poema e dois autores*, in “Revista de Letras”, 17, pp. 107-16.
- FONTAINE L. (2008), *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Gallimard, Paris.
- FRANCO R., PATUZZI S. (2019), *Governar a miséria: escravidão, pobreza e caridade na América portuguesa no início do século XVIII*, in “Revista de História (USP)”, 178, pp. 1-27.
- FREIRE COSTA L. (2002), *O transporte no Atlântico e a Companhia geral do comércio do Brasil (1580-1663)*, vol. I, Comissão nacional para a comemoração dos descobrimentos portugueses, Lisboa.
- FREYRE G. (2003), *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Global, São Paulo (48ª ed.).
- FRIEDRICH M. (2016), *On Reading Missionary Correspondence: Jesuit Theologians on the Spiritual Benefits of a New Genre*, in H. Puff, U. Strasser, C. Wild (eds.), *Cultures of Communication. Theologies of Media in Early Modern Europe and Beyond*, University of Toronto Press, Toronto, pp. 186-208.
- FRIGO D. (1985), *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'“economica” tra Cinque e Seicento*, Bulzoni, Roma.
- FURTADO C. (2005), *Formação econômica do Brasil*, Companhia Editora Nacional, São Paulo (32ª ed.).
- GALANTI R. M. (1902), *Compendio de historia do Brazil*, vol. III, Duprat&Comp., São Paulo.
- GAY J.-P. (2016), *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*, Routledge, London-New York (new ed.).
- GIL T. L. (2015), *Redes e camadas de relacionamentos na economia: metodologias para o estudo da confiança mercantil na América Portuguesa do Antigo Regime*, in “Revista de Índias”, 75, 264, pp. 421-56.
- GINZBURG C., PONI C. (1979), *Il nome e il come: scambio ineguale e mercato storiografico*, in “Quaderni storici”, 40/1, pp. 181-90.
- GIULI M. (2012a), *Il governo di ogni giorno. L'amministrazione quotidiana in uno Stato di Antico Regime (Lucca, XVII-XVIII secolo)*, École française de Rome, Roma.
- ID. (2012b), *Quiete e libertà. Il Magistrato dei Segretari nella Lucca del Settecento*, in “Giornale di storia”, 9, pp. 1-21.
- ID. (2016), *A doutrina da “econômica” na concepção escravista de Antonil. Uma leitura de Cultura e opulência do Brasil*, 4, 8, pp. 9-22.
- GONÇALVES DA SILVA L. A. (2008), *As bibliotecas dos jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite*, in “Perspectivas em Ciência da Informação”, 13, 2, pp. 219-37.
- GORENDER J. (1985), *O escravismo colonial*, Ática, São Paulo (4ª ed.).

- GOULART M. (1973), *O problema da mão-de-obra: o escravo africano*, in S. B. de Holanda (org.), *História geral da civilização brasileira*, t. I: *A época colonial*, vol. II: *Administração, economia, sociedade*, Difusão Européia do Livro, São Paulo (3ª ed.), pp. 183-91.
- GOUVÊA M. DE F. (2005), *Conexões imperiais: oficiais régios no Brasil e Angola (c. 1680-1730)*, in M. F. B. Bicalho, V. L. A. Ferlini (orgs.), *Modos de Governar. Ideias e Práticas Políticas no Império Português (séculos XVI a XIX)*, Alameda, São Paulo, pp. 179-97.
- GRENDI E. (1977), *Micro-analisi e storia sociale*, in “Quaderni storici”, 35/2, pp. 506-20.
- GRENIER J.-Y. (1996), *L'économie d'Ancien Régime. Un monde de l'échange et de l'incertitude*, Albin Michel, Paris.
- GROSSI P. (1995), *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari.
- GRUZINSKI S. (2001), *Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres «connected histories»*, in “Annales HSS”, 1, pp. 85-117.
- HANSEN J. A. (1989), *A sátira e o engenho. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*, Companhia das Letras, São Paulo.
- ID. (2001), *Padre Antônio Vieira. Sermões*, in L. Dantas Mota (org.), *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*, SENAC, São Paulo (3ª ed.), pp. 23-53.
- HANSON C. A. (1981), *Economy and Society in Baroque Portugal, 1668-1703*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- ID. (1982), *Monopoly and Contraband in the Portuguese Tobacco Trade, 1642-1702*, in “Luso-Brazilian Review”, 19, 2, pp. 149-68.
- HÉBRARD J. (2012), *L'esclavage au Brésil. Le débat historiographique et ses racines*, in Id., *Brésil: quatre siècles d'esclavage. Nouvelles questions, nouvelles recherches*, Karthala-CIRESC, Paris pp. 7-63.
- HERZOG T. (2003), *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, Yale University Press, New Haven.
- ID. (2007), *Terres et déserts, société et sauvagerie. De la communauté en Amérique et en Castille à l'époque moderne*, in “Annales HSS”, 3, pp. 507-38.
- HESPANHA A. M. (1982), *História das instituições. Épocas medieval e moderna*, Livraria Almedina, Coimbra.
- ID. (1993), *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*, Centro de estudios constitucionales, Madrid.
- ID. (1994), *As vésperas do Leviathan. Instituições e poder político. Portugal, séc. XVII*, Livraria Almedina, Coimbra.
- HOLANDA S. B. DE (1973), *Metais e pedras preciosas*, in Id., *História geral da civilização brasileira*, t. I: *A época colonial*, vol. II: *Administração, economia, sociedade*, Difusão Européia do Livro, São Paulo (3ª ed.), pp. 259-310.
- ID. (1995), *Raízes do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo (26ª ed.).

- ID. (2010), *Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo (nova ed.).
- HONOR A. C. (2014), *O envio dos carmelitas à América portuguesa em 1580: a carta de Frei João Cayado como diretriz de atuação*, in “Tempo”, 20, pp. 1-19.
- HUNOLD LARA S. (1988), *Campos da violência. Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro (1750-1808)*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- IGLESIAS MAGALHÃES P. A. (2010), *A relação do engenho de Sergipe do Conde em 1625*, in “Afro-Ásia”, 41, pp. 237-64.
- INFELISE M. (2014), *I padroni dei libri. Il controllo sulla stampa nella prima età moderna*, Laterza, Roma-Bari.
- KLAPISCH-ZUBER C. (2015), *Le voleur de paradis. Le Bon Larron dans l'art et la société (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Alma, Paris.
- KRAUSE T. (2017), *Uma elite local e o Atlântico: a Câmara de Salvador e o comércio marítimo (1630-1730)*, in C. L. Kelmer Mathias et al. (orgs.), *Ramificações ultramarinas: sociedades comerciais no âmbito do Atlântico luso (século XVIII)*, MAUAD-FAPERJ, Rio de Janeiro, pp. 131-49.
- LABAT J.-B. (1722), *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*, vol. III, chez Guillaume Cavelier, Paris.
- LANDI S. (2011), *Stampa, censura e opinione pubblica in età moderna*, Bologna, il Mulino.
- LAVALLÉ B. (2007), *Espanoles y criollos en la provincia peruana de la Compañía durante el siglo XVII*, in M. Marzal, L. Bacigalupo (orgs.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, Fondo editorial de la Pontificia universidad católica del Perú-Universidad del Pacífico-Instituto francés de estudios andinos, Lima, pp. 339-55.
- LEITE J. R. (1996), *Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, séc. XV-XVII*, in “Revista USP”, 30, pp. 32-45.
- LEITE S. (1938a), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. I: *(Século XVI – O estabelecimento)*, Livraria Portugália-Civilização Brasileira, Lisboa-Rio de Janeiro.
- ID. (1938b), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II: *(Século XVI – A obra)*, Livraria Portugália-Civilização Brasileira, Lisboa-Rio de Janeiro.
- ID. (1943a), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. III: *Norte – 1) Fundações e entradas. Séculos XVII-XVIII*, Instituto nacional do livro-Livraria Portugália, Rio de Janeiro-Lisboa.
- ID. (1943b), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. IV: *Norte – 2) Obra e assuntos gerais. Séculos XVII-XVIII*, Instituto nacional do livro-Livraria Portugália, Rio de Janeiro-Lisboa.

- ID. (1945a), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. v: *Da Baía ao Nordeste. Estabelecimentos e assuntos locais. Séculos XVII-XVIII*, Instituto nacional do livro-Livraria Portugália, Rio de Janeiro-Lisboa.
- ID. (1945b), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VI: *Do Rio de Janeiro ao Prata e ao Guaporé. Estabelecimentos e assuntos locais. Séculos XVII-XVIII*, Instituto nacional do livro-Livraria Portugália, Rio de Janeiro-Lisboa.
- ID. (1949a), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VII: *Séculos XVII-XVIII. Assuntos Gerais*, Instituto nacional do livro, Rio de Janeiro.
- ID. (1949b), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VIII: *Escritores: de A a M (Suplemento Biobibliográfico – I)*, Instituto nacional do livro, Rio de Janeiro.
- ID. (1949c), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. IX: *Escritores: de N a Z (Suplemento Biobibliográfico – II)*, Instituto nacional do livro, Rio de Janeiro.
- LESTRINGANT F. (2004), *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*, Droz, Genève (3<sup>a</sup> ed.).
- LETURIA P. (1939), *Un significativo documento de 1558 sobre las misiones de infieles de la Compañía de Jesús*, in “Archivum Historicum Societatis Iesu”, 8, 1, pp. 102-17.
- LEVATI S. (2017), *Storia del tabacco nell'Italia moderna (secoli XVII-XIX)*, Viella, Roma.
- LEVI G. (1992), *On Microhistory*, in P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Pennsylvania State University Press, Old Main, pp. 93-113.
- LÉVI-STRAUSS C. (1955), *Tristes tropiques*, Plon, Paris.
- LIMA DA SILVA W. C. (2003), *As terras inventadas. Discurso e natureza em Jean de Léry, André João Antonil e Richard Francis Burton*, UNESP, São Paulo.
- LIPPMANN E. O. VON (1942), *História do açúcar. Desde a época mais remota até o começo da fabricação do açúcar de beterraba*, vol. II, Edição do Instituto do açúcar e do alcool, Rio de Janeiro.
- LIVI BACCI M. (2001), *500 anni di demografia brasiliana: una rassegna*, in “Popolazione e storia”, 2, 1, pp. 13-34.
- LONDOÑO F. T. (2007), *Igreja e escravidão nas constituições do Arcebispado da Bahia de 1707*, in “Revista Eclesiástica Brasileira”, 67, 267, pp. 609-24.
- LÓPEZ CORDÓN M. V. (2007), *Dall'utopia indiana alla maledizione dell'oro: L'America nel pensiero spagnolo del XVI e XVII secolo*, in F. Cantù (a cura di), *Scoperta e conquista di un Mondo Nuovo*, Viella, Roma, pp. 239-69.
- LORIGA S. (2012), *La piccola x. Dalla biografia alla storia*, Sellerio, Palermo.
- LUZ G. A. (2008), *A oikonomia do engenbo ou o engenbo da polis cristã: Prudêncio Amaral, Antonil e o açúcar*, in “Revista do Centro de Estudos Portugueses”, 28, 40, pp. 81-94.

- MACHADO A. DE A. (1933), *Vida do Padre Joseph de Anchieta*, in *Cartas, Informações, Fragmentos Historicos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta*, S. J. (1554-1594), Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, pp. 541-57.
- MACHADO CABRAL G. C. (2017), *Antonil jurista? Uma contribuição à história da literatura jurídica no Brasil Colonial no século XVIII*, in “Fronteiras & Debates”, 4, 1, pp. 7-28.
- MAGALHÃES B. DE (1944), *Expansão geográfica do Brasil colonial*, Epasa, Rio de Janeiro (3ª ed.).
- MAGALHÃES GANDAVO P. DE (2008), *Tratado da Terra do Brasil. História da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, por J. C. de Abreu, R. Garcia, Edições do Senado Federal, Brasília (nova ed.).
- MANSUY A. (1965), *Mémoire inédit d'Ambroise Jauffret sur le Brésil à l'époque de la découverte des mines d'or*, in L. F. de Almeida, J. G. H. de Carvalho, L. de Albuquerque (orgs.) *Actas do V Colóquio internacional de estudos luso-brasileiros*, vol. II, Gráfica de Coimbra, Coimbra, pp. 407-44.
- ID. (1968), *Introduction*, in A. J. Antonil, *Cultura e opulencia do Brasil por suas drogas e minas. Texte de l'édition de 1711, traduction française et commentaire critique*, Institut des hautes études de l'Amérique Latine, Paris, pp. 9-67.
- ID. (2007), *Introdução*, in A. J. Antonil, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, EDUSP, São Paulo, pp. 23-64.
- MARCÍLIO M. L. (1984), *The Population of Colonial Brazil*, in L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America. Colonial Latin America*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 37-64.
- MARCOCCI G. (2004), *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- ID. (2011a), *Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650)*, in “Tempo”, 16, 30, pp. 41-70.
- ID. (2011b), *L'invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*, Carocci, Roma.
- ID. (2014), *Conscience and Empire: Politics and Moral Theology in the Early Modern Portuguese World*, in “Journal of Early Modern History”, 18, 5, pp. 473-94.
- ID. (2016a), *Blackness and Heathenism. Color, Theology, and Race in the Portuguese World, c. 1450-1600*, in “Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura”, 43, 2, pp. 33-57.
- ID. (2016b), *Indios, cinesi, falsari. Le storie del mondo nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari.
- MARCOCCI G., PAIVA J. P. (2013), *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, A Esfera dos Livros, Lisboa.

- MARTINS W. (1977), *História da inteligência brasileira*, vol. I: 1550-1794, Cultrix, São Paulo (2ª ed.).
- MARYKS R. A. (2010), *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Brill, Leiden-Boston.
- MASSIMI M. (2019), *Escravidão do corpo e da alma em sermões brasileiros do século XVI ao XVIII*, in “Estudos Avançados”, 33, 97, pp. 193-210.
- MATTOS H. M. (2001), *A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica*, in J. L. Fragoso, M. F. B. Bicalho, M. de F. Gouvêa (orgs.), *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, vol. I, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, pp. 141-62.
- MATTOS I. R. DE (2013), *Prefácio*, in A. J. Antonil, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, Fundação Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro, pp. XIX-XXVIII.
- MATTOS Y. DE (2019), *As Notícias recônditas e os escritos contra o Santo Ofício português na época Moderna (1670-1821)*, in “Topoi”, 20, 40, pp. 84-110.
- MAURO F. (1960), *Le Portugal et l'Atlantique au XVII<sup>e</sup> siècle: 1570-1670. Étude économique*, SEVPEN, Paris.
- ID. (1969), *Nova história e novo mundo*, Perspectiva, São Paulo.
- MCGINNESS A. B. (2014), *Between Subjection and Accommodation. The Development of José de Anchieta's Missionary Project in Colonial Brazil*, in “Journal of Jesuit Studies”, 1, 2, pp. 227-44.
- ID. (2018), *Early Modern Catholic Missions in Brazil: The Challenge of the Outsiders*, in R. Po-chia Hsia (ed.), *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*, Brill, Leiden, pp. 102-23.
- MEDEIROS BARBOSA M. DE F. (2006), *As letras e a cruz. Pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.I. (1534-1597)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- MEDEIROS RODRIGUES L. F. (2011), *As “livrarias” dos jesuítas no Brasil colonial, segundo os documentos do Archiuuum Romano Societatis Iesu*, in “Cauriensia”, 6, pp. 275-302.
- ID. (2019), *A escolástica barroca jesuítica no ensino da Filosofia no Brasil Colonial*, in J. C. Troisi Melean, M. Amantino (orgs.), *Jesuítas en las Américas. Presencia en el tiempo*, TeseoPress, La Plata, pp. 211-44.
- “MÉLANGES” (1999), *Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558*, in “Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée”, 111, 1, pp. 277-344.
- MELLO E SOUZA L. DE (1982), *Desclassificados do ouro. A pobreza mineira no século XVIII*, Graal, Rio de Janeiro.

- ID. (1986), *O diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, Companhia das Letras, São Paulo.
- ID. (1993), *Inferno atlântico. Demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*, Companhia das Letras, São Paulo.
- ID. (2001), *La conjuncture critique dans le monde luso-brésilien au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in “Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian”, vol. XLII: *Le Portugal et l’Atlantique*, pp. 11-24.
- MELLO E SOUZA L. DE, BICALHO M. F. B. (2000), *1680-1720. O império deste mundo*, Companhia das Letras, São Paulo.
- MENDES C. M. M. (2010a), *Religião e economia em Antonil*, in “Revista Brasileira de História das Religiões”, 7, pp. 3-19.
- ID. (2010b), *Religião e educação em Antonil e Benci*, in T. Oliveira (org.), *Religiosidade e educação na história*, EDUEM, Maringá, pp. 69-81.
- MENEZES S. L. (2000), *O Padre Antônio Vieira: a cruz e a espada*, EDUEM, Maringá.
- MERLO V. (2003), *Contadini perfetti e cittadini agricoltori nel pensiero antico*, Jaca Book, Milano.
- MEROLA A. (1961), *Andreoni, Giovanni Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 3, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, *ad vocem*.
- MIGLIORINI A. V. (2003), *Lucca e la Santa Sede nel Settecento*, ETS, Pisa.
- MONTI S. (1987), *Il tabacco fa male? Medicina, ideologia, letteratura nella polemica sulla diffusione di un prodotto del Nuovo Mondo*, FrancoAngeli, Milano.
- MORAES R. B. DE (1958), *Bibliographia brasiliana*, vol. I, Colibris, Amsterdam-Rio de Janeiro.
- MOREAU F. E. (2003), *Os Índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*, Annablume, São Paulo.
- MORELLI F. (2013), *Il mondo atlantico. Una storia senza confini (secoli XV-XIX)*, Carocci, Roma.
- MOSTACCIO S. (2012), *Les enjeux de l’obéissance dans la Compagnie de Jésus. Les congrégations provinciales: pratiques et réflexions d’un espace intermédiaire (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, in J.-P. Delville (éd.), *Mutations des religions et identités religieuses*, Mame, Tours, pp. 179-90.
- MOTT L. (2010), *Bahia. Inquisição & sociedade*, EDUFBA, Salvador da Bahia.
- MÜLLER S. A. (1990-91), *A natureza brasileira segundo dois cronistas no período colonial*, in “Revista Brasileira de História”, 11, 21, pp. 199-213.
- MYRUP E. L. (2010), *Kings, Colonies, and Councilors: Brazil and the Making of Portugal’s Overseas Council, 1642-1833*, in “The Americas”, 67, 2, pp. 185-218.
- NAPOLI P. (2003), *Administrare et curare. Les origines gestionnaires de la traçabilité*, in P. Pedrot (éd.), *Traçabilité et responsabilité*, Economica, Paris, pp. 45-71.

- NARDI J.-B. (1996), *O fumo brasileiro no período colonial. Lavoura, comércio e administração*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- NEVES E. F. (1999), *Sucessão dominial e escravidão na pecuária do Rio das Rãs*, in “Sitientibus”, 21, pp. 117-42.
- NEVES G. P. DAS (2011), *Perguntas a um livro: as Constituições primeiras de monsenhor Monteiro da Vide e suas edições*, in B. Feitler, E. Sales Souza (orgs.), *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, UNIFESP, São Paulo, pp. 179-202.
- NISKIER A. (2004), *Padre Antônio Vieira e os judeus*, Imago, Rio de Janeiro.
- NOVAES MARQUES T. C. DE (2014), *Eram os senhores de engenho caloteiros? Reflexões sobre o crédito e os direitos de propriedade no mundo luso*, in “História Econômica & História de Empresas”, 17, 1, pp. 147-75.
- NOVINSKY A. (1972), *Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654*, Perspectiva, São Paulo.
- ID. (1976), *Inquisição. Inventários de bens confiscados a cristãos novos. Fontes para a história de Portugal e do Brasil (Brasil-século XVIII)*, Imprensa nacional-Casa da moeda, Lisboa.
- ID. (1991), *Padre Antônio Vieira, a inquisição e os judeus*, in “Novos Estudos CE-BRAP”, 29, pp. 172-81.
- OLIVEIRA R. DE (2010), *As metamorfoses do império e os problemas da monarquia portuguesa na primeira metade do século XVIII*, in “Varia Historia”, 26, 43, pp. 109-29.
- ORTEGO GIL P. (2012), *Reis e mercadores. O Consulado de Lisboa (1592-1602)*, Associação acadêmica da Faculdade de Direito de Lisboa, Lisboa.
- PAES J. P. (1961), *A alma do negócio*, in *Mistério em casa*, Conselho estadual de cultura-Comissão de literatura, pp. 21-9.
- PAIVA J. P. (2006), *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra.
- ID. (2011a), *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra.
- ID. (2011b), *D. Sebastião Monteiro da Vide e o episcopado do Brasil em tempo de renovação (1701-1750)*, in B. Feitler, E. Sales Souza (orgs.), *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, UNIFESP, São Paulo, pp. 29-60.
- PALACÍN L. (1980), *A Companhia de Jesus no Brasil no tempo de Anchieta*, in “Síntese. Revista de Filosofia”, 7, 19, pp. 31-48.
- PALACIOS G. (1998), *Cultivadores libres, Estado y crisis de la esclavitud en Brasil en la época de la Revolución industrial*, Fondo de cultura económica-Colegio de México, Ciudad de México.
- PANCIERA W. (2000), *Fiducia e affari nella società veneziana del Settecento*, CLEUP, Padova.

- PAVONE S. (2013), *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Laterza, Roma-Bari.
- PÉCORÀ A. (1994), *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de António Vieira*, EDUSP-UNICAMP, São Paulo-Campinas.
- ID. (2000), *Vieira, a inquisição e o capital*, in "Topoi", 1, 1, pp. 178-96.
- ID. (2018), *La schiavitù nei sermoni di António Vieira*, in E. Colombo et al. (a cura di), *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)*, Biblioteca Ambrosiana, Milano, pp. 167-76.
- PELOSO S. (2005), *Antonio Vieira e l'impero universale. La Clavis Prophetarum e i documenti inquisitoriali*, Sette Città, Viterbo.
- ID. (2009), *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira. Storia, documentazione e ricostruzione del testo sulla base del ms. 706 della Biblioteca Casanatense di Roma*, Sette Città, Viterbo.
- PEREIRA M. A. (2009), *Estado fiscal versus Estado patrimonial no Antigo Regime: D. João V e o ouro do Brasil*, in "Revista Tempo de Conquista", 6, pp. 1-25.
- ID. (2018), *Da arte de governar bem ou mal. A necessidade do Estado e o exercício da justiça no alvorecer das Minas*, in "Revista de História (USP)", 177, pp. 1-31.
- PETRONE T. S. (1973), *As áreas de criação de gado*, in S. B. de Holanda (org.), *História geral da civilização brasileira*, t. I: *A época colonial*, vol. II: *Administração, economia, sociedade*, Difusão Européia do Livro, São Paulo (3ª ed.), pp. 218-27.
- PIMENTEL M. DO R. (2005), *Sob o signo do pecado. Jorge Benci e as normas de convivência entre senhores e escravos na sociedade colonial brasileira*, in "Cadernos de História", 7, 8, pp. 29-45.
- PINAMONTI G. P. (1694), *La sinagoga disingannata*, Longhi, Bologna.
- ID. (1706), *Opere del padre Gio. Pietro Pinamonti della Compagnia di Gesù*, Monti, Parma.
- ID. (1720), *Synagoga dezenganada, obra do Padre João Pedro Pinamonti da Companhia de Jesu, traduzida da lingua italiana em a portugueza por hum religioso da mesma Companhia*, Officina da Musica, Lisboa.
- ID. (1723), *Synagoga desengañada, obra del Padre Juan Pedro de Pinamonti, de la Compañia de Jesus, traducida del Toscano en Portugues en el Brasil [...] y aora traducida del Toscano, y Portugues, en nuestro Idioma Castellano, por el Padre Claudio Adolfo Malboan, de la Compañia de Jesus*, Imprenta de los herederos de Antonio González de Reyes, Madrid.
- PINHEIRO J. (2013), *O paraíso protestante. Jean De Léry, notas antropofágicas sobre a questão huguenote-tupinambá*, Fonte Editorial, São Paulo.
- PIZZORUSSO G. (2009), *I dubbi sui sacramenti dalle missioni ad infideles. Percorsi nelle burocrazie di Curia*, in "Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée", 121, 1, pp. 39-61.

- ID. (2012), *Il padroado régio portoghese nella dimensione “globale” della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, in G. Pizzorusso, G. Platania, M. Sanfilippo (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in Età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Sette Città, Viterbo, pp. 157-99.
- ID. (2018), *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia de Propaganda Fide*, Sette Città, Viterbo.
- PIZZORUSSO G., SANFILIPPO M. (2005), *Dagli indiani agli emigranti. L’attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Sette Città, Viterbo.
- PO-CHIA HSIA R. (2014), *Jesuit Foreign Missions. A Historiographical Essay*, in “Journal of Jesuit Studies”, 1, 1, pp. 47-65.
- POCOCK J. G. A. (1977), *Historical Introduction*, in Id., *The Political Works of James Harrington*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-152.
- PONS A. (2013), *De los detalles al todo: historia cultural y biografías globales*, in “História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography”, 6, 12, pp. 156-75.
- POUTRIN I. (2018), *L’esclavage normalisé: débats de canonistes et de théologiens au temps des empires coloniaux espagnol et portugais*, in E. Colombo et al. (a cura di), *Schiavitù del corpo e schiavitù dell’anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)*, Biblioteca Ambrosiana, Milano, pp. 27-52.
- PRADO JÚNIOR C. (2011), *Formação do Brasil contemporâneo. Colônia*, Companhia das Letras, São Paulo (nova ed.).
- PRIANTE M. E. (2004), *Escravos, mãos e pés do senhor de engenho. Economia açucareira no período colonial do Brasil*, Razão, Porto Alegre.
- PRODI P. (2009), *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell’Occidente*, il Mulino, Bologna.
- PROSPERI A. (2016), *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino.
- PUNTONI P. (2002), *A guerra dos bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*, HUCITEC-EDUSP-FAPESP, São Paulo.
- ID. (2004), *Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil. Poder e elites na Bahia do século XVII*, in “Novos Estudos CEBRAP”, 68, pp. 107-26.
- QUEIRÓS MATTOSO K. DE (1982), *Ser escravo no Brasil*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- RAGGIO O. (2001), *Immagini e verità. Pratiche sociali, fatti giuridici e tecniche cartografiche*, in “Quaderni storici”, 108/3, pp. 843-76.
- RAMINELLI R. (1996), *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*, Jorge Zahar-EDUSP-FAPESP, Rio de Janeiro-São Paulo.

- ID. (2008), *Viagens ultramarinas. Monarcas, vassalos e governo a distância*, Alameda, São Paulo.
- RAU V. (1965), *Um grande mercador-banqueiro italiano em Portugal: Lucas Giral-di*, in “Estudos italianos em Portugal”, 24, pp. 3-35.
- REVEL J. (1996), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Gallimard-Le Seuil, Paris, pp. 7-14.
- REZENDE GUIMARÃES A. (2009), *O Caminho Velho das Minas: a descrição de Antonil, os mapas coevos e a cartografia moderna*, in “Anais do III Simpósio Luso-Brasileiro de Cartografia Histórica” (Ouro Preto, 10-13 novembre 2009), pp. 1-17.
- RIBEIRO D. (1982), *Os Índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Vozes, Petrópolis (4ª ed.).
- ID. (1995), *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.
- RICUPERO R. (2009a), *A formação da elite colonial. Brasil c. 1530-c. 1630*, Alameda, São Paulo.
- ID. (2009b), *Poder e patrimônio: o controle da administração colonial sobre as terras e a mão de obra indígena*, in M. F. B. Bicalho, J. Ferreira Furtado, L. de Mello e Souza (orgs.), *O governo dos povos*, Alameda, São Paulo, pp. 355-70.
- ID. (2016), *O estabelecimento do exclusivo comercial metropolitano e a conformação do antigo sistema colonial no Brasil*, in “História (São Paulo)”, 35, 1, pp. 1-30.
- ROCHA PERES F. DA (1969), *Documentos para uma biografia de Gregório de Mattos e Guerra*, in “Universitas”, 2, pp. 53-65.
- ID. (1992), *Gregório de Mattos e a Inquisição*, in A. Novinsky, M. L. Tucci Carneiro (orgs.), *Inquisição. Ensaio sobre mentalidade, heresias e arte*, EDUSP, São Paulo, pp. 563-82.
- ROCHA PITA S. DA (1950), *Historia da America portuguesa, desde o anno de mil e quinhentos, do seu descobrimento, até o de mil e setecentos e vinte e quatro*, Livraria Progresso, Bahia (3ª ed.).
- RODRIGUES F. (1944), *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. III: *A Província portuguesa no século XVII. 1615-1700*, vol. I: *Nos colégios, nas ciências e letras, na côrte*, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto.
- RODRIGUES J. C. (1907), *Bibliotheca brasiliense*, vol. I: *Descobrimto da America: Brasil colonial. 1492-1822*, Typographia do “Jornal do commercio”, Rio de Janeiro.
- RODRIGUES L. (2001), *Amaral, Prudêncio do*, in C. E. O'Neill, J. M. Domínguez (orgs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, *ad vocem*.

- ROMANO A. (2011), *Multiple Identity, Conflicting Duties and Fragmented Picture in the Early Modern Period: The Case of the Jesuits*, in E. Oy-Marra, V. R. Remmert (hrsg.), *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 45-69.
- ROMEIRO A. (2008), *Paulistas e emboabas no coração das Minas. Idéias, práticas e imaginário político no século XVIII*, UFMG, Belo Horizonte.
- ROSÁRIO A. DO (2002), *Frutas do Brasil numa nova e ascética Monarchia, consagrada à Santíssima Senhora do Rosario* (1702), por A. Hatherly, Biblioteca nacional de Lisboa, Lisboa.
- ID. (2008), *Frutas do Brasil numa nova e ascética Monarchia, consagrada à Santíssima Senhora do Rosario* (1702), por M. Lucchesi, Fundação biblioteca nacional, Rio de Janeiro.
- ROSCIONI G. C. (2001), *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi, Torino.
- RUIZ GONZÁLEZ R., ZERON C. A. (2008), *A força do costume, de acordo com a Apologia pro Paulistis (1684)*, in M. de Almeida, M. de Rezende Vergara (orgs.), *Ciência, história e historiografia*, Via Lettera-MAST, São Paulo-Rio de Janeiro, pp. 359-76.
- RUSSELL-WOOD A. J. R. (1968), *Fidalogos and Philanthropists. The Santa Casa da Misericórdia of Bahia, 1550-1755*, Palgrave Macmillan, London.
- ID. (1984), *Colonial Brazil: The Gold Cycle, c. 1690-1750*, in L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America. Colonial Latin America*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 547-600.
- ID. (1992), *A World on the Move. The Portuguese in Africa, Asia, and America (1415-1808)*, Carcanet Press, Manchester.
- SABBATINI R. (1979), *I Guinigi tra '500 e '600. Il fallimento mercantile e il rifugio nei campi*, Pacini Fazzi, Lucca.
- ID. (2006), *L'occhio dell'ambasciatore. L'Europa delle guerre di successione nell'autobiografia dell'inviato lucchese a Vienna*, FrancoAngeli, Milano.
- ID. (2007), *Lucca, la Repubblica prudente*, in E. Fasano Guarini, M. Natalizi, R. Sabbatini (a cura di), *Repubblicanesimo e repubbliche nell'Europa di antico regime*, FrancoAngeli, Milano, pp. 253-86.
- ID. (2009), *Famiglie e potere nella Lucca moderna*, in A. Bellavitis, I. Chabot (a cura di), *Famiglie e poteri in Italia tra Medioevo ed Età moderna*, École française de Rome, Roma, pp. 233-61.
- ID. (2014), *Immagini di una città-stato. Lucca nello specchio delle orazioni sacropolitiche recitate in Senato*, in M. Formica, A. Merlotti, A. M. Rao (a cura di), *La città nel Settecento. Saperi e forme di rappresentazione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 269-94.

- SADLER D. J. (2008), *Brazil Imagined: 1500 to the Present*, University of Texas Press, Austin.
- SALVEMINI B. (2018), *Linguaggi del mercato. Denominazioni sociali, moralità mercantili e stili di pensiero della age of commerce (secoli XVII-XIX)*, Aracne, Roma.
- SANFUENTES ECHEVERRÍA O. (2007), *L'Europa e la sua percezione del Nuovo Mondo: specie commestibili e spazi americani nel secolo XVI*, in F. Cantù (a cura di), *Scoperta e conquista di un Mondo Nuovo*, Viella, Roma, pp. 271-99.
- SANTOS F. L. (2017), *Entre a catequese e o cativoiro: notas sobre a administração das aldeias pelos jesuítas no século XVIII*, in G. Raggi, J. M. de Figueirôa-Rêgo, R. Stumpf (orgs.), *Salvador da Bahia. Interações entre América e África (séculos XVI-XIX)*, EDUFBA-CHAM, Salvador da Bahia-Lisboa, pp. 141-60.
- SCHAFFNER T. (2016), *Is Francisco Suárez a Natural Law Ethicist?*, in K. Bunge et al. (eds.), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*, Brill, Leiden-Boston, pp. 150-71.
- SCHAMA S. (1993), *Il disagio dell'abbondanza. La cultura olandese dell'epoca d'oro*, Mondadori, Milano (ed. or. *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1988).
- SCHWARTZ S. B. (1998), *De ouro a algodão: a economia brasileira no século XVIII*, in F. Bethencourt, K. Chaudhuri (orgs.), *História da expansão portuguesa*, vol. III: *O Brasil na balança do império. 1697-1808*, Circulo de Leitores, Lisboa, pp. 86-103.
- ID. (1973a), *Free Labor in a Slave Economy: The Lavradores de Cana of Colonial Bahia*, in D. Alden (ed.), *Colonial Roots of Modern Brazil*, California University Press, Berkeley, pp. 147-97.
- ID. (1973b), *Sovereignty and Society in Colonial Brazil. The High Court of Bahia and Its Judges, 1609-1751*, University of California Press, Berkeley.
- ID. (1974), *The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745*, in "The Hispanic American Historical Review", 54, 4, pp. 603-35.
- ID. (1978), *Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil*, in "The American Historical Review", 83, 1, pp. 43-79.
- ID. (1982), *The Plantations of St. Benedict: The Benedictine Sugar Mills of Colonial Brazil*, in "The Americas", 39, 1, pp. 1-22.
- ID. (1984), *Colonial Brazil, c. 1580-c. 1750: Plantations and Peripheries*, in L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America. Colonial Latin America*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 423-99.
- ID. (1985), *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society. Bahia, 1550-1835*, Cambridge University Press, Cambridge.

- ID. (1992), *Slaves, Peasants, and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.
- ID. (2003), *The Contexts of Vieira's Toleration of Jews and New Christians*, in "Luso-Brazilian Review", 40, 1, pp. 33-44.
- ID. (2004), *A Commonwealth within Itself. The Early Brazilian Sugar Industry, 1550-1670*, in Id., *Tropical Babylons: Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, pp. 158-200.
- ID. (2012), *Preface*, in A. J. Antonil, *Brazil at the Dawn of the Eighteenth Century*, transl. and ed. by T. J. Coates, completing a partial transl. begun by C. R. Boxer, Tagus Press, Amherst, pp. IX-XIV.
- ID. (ed.) (2009), *Early Brazil. A Documentary Collection to 1700*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCOTT R. J. (2000), *Small-Scale Dynamics of Large-Scale Processes*, in "The American Historical Review", 105, 2, pp. 472-9.
- SEBASTIANELLI P. (2017), *Giovanni Battista Assandri e il posto dell'economica tra le arti di governo nella crisi del Rinascimento italiano*, in "Politics. Rivista di studi politici", 7, 1, pp. 107-21.
- SILVA A. B. M. DA (1986), *A «Censura do tabaco» do Padre Jerónimo da Mota e dois escritos de Ribeiro Sanches*, Arquivo Distrital, Braga.
- SILVA A. F. DA (2005), *Finanças públicas*, in P. Lains, A. F. da Silva (orgs.), *História económica de Portugal. 1700-2000*, vol. 1: *O século XVIII*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, pp. 237-61.
- SILVA H. R. DA (2016), *O Cabido da Sé de Salvador da Bahia: quadro institucional e mecanismos de acesso (1755-1799)*, in E. Sales Souza, G. Marques, H. R. da Silva (orgs.), *Salvador da Bahia. Retratos de uma cidade atlântica*, EDUFBA-CHAM, Salvador da Bahia-Lisboa, pp. 163-90.
- SILVA I. F. DA (1858), *Diccionario bibliographico portuguez: estudos de Innocêncio Francisco da Silva aplicáveis a Portugal e ao Brazil*, vol. 1, Imprensa nacional, Lisboa.
- SILVA J. T. DA (1992), *A retórica do cativo: padre Antônio Vieira e a Inquisição*, in A. Novinsky, M. L. Tucci Carneiro (orgs.), *Inquisição. Ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*, EDUSP, São Paulo, pp. 512-24.
- ID. (2001), *André João Antonil. Cultura e opulência do Brasil*, in L. Dantas Mota (org.), *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*, SENAC, São Paulo (3ª ed.), pp. 55-73.
- SILVA M. B. N. DA (2003), *Vieira e os conflitos com os colonos do Pará e Maranhão*, in "Luso-Brazilian Review", 40, 1, pp. 79-87.
- SIMMERMACHER D. (2016), *The Significance of the Law (lex) for the Relationship between Individual and State in Luis de Molina (1535-1600)*, in K. Bunge et

- al. (eds.), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*, Brill, Leiden-Boston, pp. 33-57.
- SIMONSEN R. C. (2005), *História econômica do Brasil. 1500-1820*, Edições do Senado Federal, Brasília (4ª ed.).
- SOARES PESSOA R. A. (2009), *O escravo negro em Antonil e seus contemporâneos*, Editora da UCG, Goiânia.
- SOUSA G. S. DE (1879), *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, por F. A. de Varnhagen, Typographia de João Ignacio da Silva, Rio de Janeiro.
- SOUZA E MELLO M. E. A. (2007), *Fé e Império. As juntas das missões nas conquistas portuguesas*, EDUA, Manaus.
- SOUZA R. L. DE (2003), *Antonil e a escravidão sem mistérios*, in "História & Perspectivas", 29, pp. 239-53.
- STONE L. (1971), *Prosopography*, in "Daedalus", 100, 1, pp. 46-79.
- STRAFORINI R. (2006), *Estradas Reais no século XVIII: a importância de um complexo sistema de circulação na produção territorial brasileira*, in "Scripta Nova", 10, 218, pp. 218-33.
- ID. (2007), *Tramas que brilham. Sistema de circulação e a produção do território brasileiro no século XVIII*, tese de doutorado, Universidade federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- STRUM D. (2012), *O comércio do açúcar. Brasil, Portugal e Países Baixos (1595-1630)*, Versal-Odebrecht, Rio de Janeiro-São Paulo.
- ID. (2017), *A lucratividade do comércio açucareiro e sua composição na década de 1620*, in C. L. Kelmer Mathias et al., *Ramificações ultramarinas: sociedades comerciais no âmbito do Atlântico luso (século XVIII)*, MAUAD-FAPERJ, Rio de Janeiro, pp. 25-50.
- STUCZYNSKI C. B. (2014), *Negotiated Relationships: Jesuits and Portuguese Conversos. A Reassessment*, in J. Bernauer, R. A. Maryks (eds.), *"The Tragic Couple". Encounters between Jews and Jesuits*, Brill, Leiden-Boston, pp. 43-61.
- SUBRAHMANYAM S. (1997), *Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*, in "Modern Asian Studies", 31, 3, pp. 735-62.
- SUBTIL J. (1996), *O Desembargo do Paço (1750-1833)*, Universidade autónoma de Lisboa, Lisboa.
- TABACCHI S. (2001), *Giraldi, Luca*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 56, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, *ad vocem*.
- TARDIEU J.-P. (2016), *Les penseurs ibériques et l'esclavage des Noirs (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Justifications, réprobations, propositions*, L'Harmattan, Paris.
- TAUNAY A. (1924), *Historia geral das bandeiras paulistas*, vol. 1, Typ. Ideal-Heitor L. Canton, São Paulo.
- ID. (1929), *Historia geral das bandeiras paulistas*, vol. v, Typ. Ideal-Heitor L. Canton, São Paulo.

- ID. (1936), *Historia geral das bandeiras paulistas*, vol. VII, Typ. Ideal-Heitor L. Canton, São Paulo.
- ID. (1946), *Historia geral das bandeiras paulistas*, vol. VIII, Imprensa oficial do Estado, São Paulo.
- ID. (1948), *Historia geral das bandeiras paulistas*, vol. IX, Imprensa oficial do Estado, São Paulo.
- ID. (1976), *Antonil e sua obra*, in A. J. Antonil, *Cultura e opulência do Brasil (texto confrontado com o da edição de 1711)*, Edições Melhoramentos, São Paulo (2<sup>a</sup> ed.), pp. 23-59.
- THOMPSON E. P. (1991), *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*, The New Press, New York.
- THOMPSON T. L. (2002), *La guerra santa al centro della teologia biblica. «Shalom» e la purificazione di Gerusalemme*, in “Studi Storici”, 43, 3, pp. 661-92.
- TIGRINO V. (2009), *Sudditi e confederati. Sanremo, Genova e una storia particolare del Settecento europeo*, Edizioni dell’Orso, Alessandria.
- TODESCHINI G. (2002), *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2004), *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, il Mulino, Bologna.
- TOMASSINI A. (2010), *La fondazione religiosa di un impero coloniale. Manuel da Nóbrega (1517-1570)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- TORRE A. (1995), *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell’Ancien Régime*, Marsilio, Venezia.
- ID. (2011), *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Donzelli, Roma.
- ID. (2018), *Micro/macro: ¿local/global? El problema de la localidad en una historia espacializada*, in “Historia Crítica”, 69, pp. 37-67.
- TORTAROLO E. (2011), *L’invenzione della libertà di stampa. Censura e scrittori nel Settecento*, Carocci, Roma.
- TRIVELLATO F. (2011a), *Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?*, in “California Italian Studies”, 2, 1, pp. 1-24.
- ID. (2011b), *Microstoria, storia del mondo e storia globale*, in P. Lanaro (a cura di), *Microstoria. A venticinque anni da L’eredità immateriale*, FrancoAngeli, Milano, pp. 119-31.
- ID. (2016), *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Viella, Roma (ed. or. *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, Yale University Press, New York-London 2009).
- TUCCI CARNEIRO M. L. (1983), *Preconceito racial no Brasil-Colônia. Os cristãos novos*, Editora Brasiliense, São Paulo.

- ID. (2005), *Preconceito racial em Portugal e Brasil-Colônia. Os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue*, Perspectiva, São Paulo (3ª ed.).
- VAINFAS R. (1986), *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*, Vozes, Petrópolis.
- ID. (1995), *A heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, Companhia das Letras, São Paulo.
- ID. (2011), *Antônio Vieira. Jesuíta do rei*, Companhia das Letras, São Paulo.
- VASCONCELOS D. DE (1904), *Historia antiga das Minas Gerais*, vol. I, Imprensa oficial, Belo Horizonte.
- VELOSO J. M. (1800), *Extracto sobre os engenhos de assucar do Brasil e sobre o methodo já então praticado na factura deste sal essencial*, Arco do Cego, Lisboa.
- VERGER P. (1968), *Flux e reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Mouton & Co., Paris-Den Haag.
- VÉRIN H. (2016), *Olivier de Serres et son Théâtre d'agriculture*, in "Artefact. Techniques, histoire et sciences humaines", 4, pp. 161-80.
- VERRI G. M. W. (2006), *Tinta sobre papel. Livros e leituras em Pernambuco no século XVIII. 1759-1807*, Editora universitária da UFPE, Recife.
- VIANNA FILHO L. (1946), *O negro na Bahia*, José Olympio, São Paulo.
- VIEIRA A. (2004), *Sugar Islands. The Sugar Economy of Madeira and the Canaries, 1450-1650*, in S. B. Schwartz (ed.), *Tropical Babels: Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, pp. 42-84.
- VIEIRA MENDES M., MARQUILHAS R. (1995), *A quarta mão: um manuscrito de Clavis prophetarum do padre Antônio Vieira*, in "Confluência. Revista do Instituto de Língua Portuguesa", 9, pp. 13-21.
- VISMARA P. (2005), *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- ID. (2007), *Les jésuites et la morale économique*, in "Dix-septième siècle", 4, 237, pp. 739-54.
- WACHTEL N. (2006), *Diasporas marranes et empires maritimes (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, in "Annales HSS", 2, pp. 419-27.
- WICKI J. (ed.) (1956), *Monumenta missionum Societatis Iesu*, vol. IX: *Missiones orientales. Documenta Indica IV (1557-1560)*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Romae.
- ZERON C. A. (2009a), *Interpretações das relações entre Cura animarum e Potestas indirecta no Mundo luso-americano*, in "Clio. Revista de Pesquisa Histórica", 27, 1, pp. 140-77.
- ID. (2009b), *Ligne de foi. La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Champion, Paris.

- ID. (2011), *O governo dos escravos nas Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia e na legislação portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito*, in B. Feitler, E. Sales Souza (orgs.), *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, UNIFESP, São Paulo, pp. 323-54.
- ID. (2015a), *From Farce to Tragedy. Antônio Vieira's Hubris in a War of Factions*, in "Journal of Jesuit Studies", 2, 3, pp. 387-420.
- ID. (2015b), *Mission et espace missionnaire. Les bases matérielles de la conversion*, in "Archives de sciences sociales des religions", 169, pp. 307-34.
- ID. (2016), *Antônio Vieira e os "escravos de condição": os aldeamentos jesuíticos no contexto das sociedades coloniais*, in E. B. B. Fernandes (org.), *A Companhia de Jesus e os índios*, Prisma, Curitiba, pp. 235-62.
- ID. (2018), *Vieira in movimento: dalla distinzione tra Tapuias, Tupis e neri alla rottura nella dottrina cristiana sulla schiavitù e sulla legge naturale*, in E. Colombo et al. (a cura di), *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)*, Biblioteca Ambrosiana, Milano, pp. 139-65.
- ZERON C. A., DIAS C. L. (2017), *A Igreja e a escravidão no mundo atlântico: notas historiográficas sobre a doutrina católica no mundo moderno e contemporâneo*, in "Portuguese Studies Review", 25, 2, pp. 85-106.
- ZERON C. A., VELLOSO G. (2015), *Economia cristã e religião política: o "Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo", de Luigi Vincenzo Mamiani*, in "História Unisinos", 19, 2, pp. 120-37.



# Indice dei nomi

- Abbeville Claude de, 28  
Abele, personaggio biblico, 85  
Abreu João Capistrano de, 10, 13, 106, 124, 186, 242n, 257, 266n  
Abreu Manuel de, 55  
Acioli Gustavo, 99, 106, 125  
Acquaviva Claudio, 50  
Agnolin Adone, 18n, 93  
Agostino Aurelio d'Ippona, santo, 170n, 211  
Albuquerque Coelho de Carvalho, António de, 132, 150  
Albuquerque Madeira Mauro de, 79, 155, 221  
Albuquerque Pedro António de, marchese di Angeja, 238n  
Alden Dauril, 42, 50, 66, 137, 207, 227n, 244  
Alencar Agnes, 213  
Alencastro Luiz Felipe de, 20, 122, 210, 211, 223  
Alessandrini Nunziatella, 53n  
Alessandro VI, papa, 157  
Alfonso VI, re del Portogallo, 215-6  
Almeida Figueiredo Luciano Raposo de, 183, 199, 263  
Almeida António A. Marques de, 208n  
Almeida Maria Regina Celestino de, 50n, 266n  
Almeida Miguel Garcia de, 126  
Álvares Pegas Manuel, 156  
Álvares Pereira de Melo Nuno, duca di Cadaval, 183 e n, 251  
Amantino Marcia, 48n  
Amaral Prudêncio do, 259, 260n  
Ambires Juarez Donizete, 227n  
Anchieta José de, 266 e n, 267  
Andrade Francisco Eduardo de, 38, 122, 129-30, 132n, 150, 259  
Andrade Luiz Cristiano de, 29, 258  
Andreoni Chiara Maria, 189  
Andreoni, famiglia, 187, 189  
Andreoni Giovanni Antonio (André João Antonil), 186-7, 190, 194, 198n, 202, 249-50, 255-6  
Andreoni Giovanni Maria, 187-90  
Andreoni Giuseppe, 187  
Andreoni Virginia, 189  
Appadurai Arjun, 50n, 214n  
Araripe Júnior Tristão, 39, 201n  
Aristotele, 39, 94, 192  
Assandri Giovanni Battista, 33, 76, 78  
Assunção Paulo de, 28n, 193n, 226, 239  
Avenidaño Diego de, 156, 158-60  
Aviz, dinastia, 208  
Azevedo João Lúcio de, 41, 105, 176, 192n, 193n, 201 e n, 237-8, 242n, 251  
Backer Alois de, 174, 186n  
Backer Augustin de, 174, 186n  
Bandeira Campos Raymundo Carlos, 10  
Barba, minatore, 146n

- Barbosa Manoel, 196n  
 Barbosa Pedro, 156  
 Barbot Michela, 87n  
 Barickman Bert J., 106  
 Barreto Xavier Ângela, 48n  
 Beagel João Baptista, 197n  
 Beckman Manuel, 210, 215  
 Beckman Tomás, 210, 215  
 Beliarte Marçal, 51  
 Bellabarba Marco, 35  
 Ben Israel Menasseh, 208  
 Benci Giorgio, 194, 196n, 198n, 218, 224-34, 239, 241-2, 248 e n, 249, 253  
 Benedetto XIII, papa, 120  
 Berengo Marino, 33, 187-8  
 Berenguer de Andrada Francisco, 200  
 Bettendorff Johann Philipp, 45  
 Bicalho Maria Fernanda Baptista, 13, 183, 199  
 Bittencourt Ana Palmira, 227n  
 Bivar Marquese Rafael de, 227n  
 Bizzocchi Roberto, 93  
 Blake Augusto Sacramento, 174, 186n  
 Bluteau Rafael, 119  
 Bogliolo Bruna Giulia, 28n  
 Bonucci Antonio Maria, 194, 224, 225n, 242 e n, 248-9  
 Borba de Moraes Rubens, 170n  
 Borba Gato Manuel de, 149  
 Borja Francisco de, 44  
 Boschi Caio César, 222  
 Bosi Alfredo, 24, 177n, 193n, 199n, 204, 215n, 218, 220n, 222-3, 228, 232, 235-6, 242n, 268  
 Boulaine Jean, 32  
 Boxer Charles Ralph, 70, 104, 126 e n, 132n, 146n, 173, 193n, 209  
 Braga Isabel M. R., 119  
 Braganza, dinastia, 182, 193, 208-9, 226n, 242n  
 Braidà Lodovica, 186  
 Brandi Aleixo, José Carlos, 193n  
 Braude, Benjamin, 211  
 Brege Brian, 53n  
 Broggio Paolo, 46n, 195, 239  
 Brunner Otto, 14, 31n, 34, 39, 76  
 Bueno da Veiga Amador, 149  
 Buescu Mircea, 65  
 Buonvisi, famiglia, 188  
 Burke Peter, 28n  
 Cabedo Jorge de, 156  
 Cabral Fernão, 200  
 Cadaval, casa, 183n  
 Cafaro Pietro, 31n  
 Caggio Paolo, 32  
 Caino, personaggio biblico, 85  
 Calame Pierre, 31n  
 Calcagno Paolo, 112n  
 Caldeira Jorge, 182  
 Callisto III, papa, 157, 211  
 Calmon João, 205  
 Cam, personaggio biblico, 210  
 Camargo Manuel de, 126  
 Camenietzki Carlos Ziller, 240, 244, 250  
 Campos Moreno Diogo de 48n, 53n, 101  
 Campos Estanislau de, 201n  
 Canabrava Alice Piffer, 26, 40, 56, 65, 67-8, 70n, 74, 77-8, 81-4, 89, 102, 107, 124, 126n, 129, 138-9, 146 e n, 155, 165, 171, 173, 176n, 177n, 186n, 195-7, 200, 218, 232, 259, 268  
 Cantù Francesca, 28n, 42, 46n, 211  
 Capalbo Cinzia, 105  
 Cardim Fernão, 53 e n, 67, 95  
 Cardim Pedro, 20, 179  
 Cardoso Miguel, 254-6  
 Carlo di Asburgo (Carlo I), re di Spagna, 101  
 Carrara Angelo Alves, 128  
 Carreño Bartolomé, 192  
 Carvalho França Jean Marcel, 230n  
 Carvalho Jorge Vaz de, 186n  
 Carvalho Rafael de, 149

- Carvalho Soares Mariza de, 231  
 Carvalho Viotti Ana Carolina de, 118  
 Casali Elide, 31n, 33, 227  
 Casnedi Carlo Antonio, 242n  
 Cassi Aldo Andrea, 20  
 Castagneto Pierangelo, 211  
 Castelnau-L'Estoile Charlotte de, 28n,  
 40, 42, 46n, 49n, 50, 53n, 215, 231,  
 253n, 266n  
 Castelobranco Fernão Rodrigues de,  
 57-8  
 Castro Francisco de, 209  
 Castro Juan de, 117  
 Caterina di Braganza, infanta portoghese, 196, 255  
 Catone Marco Porcio (il Censore), 29,  
 33, 39  
 Catto Michela, 18n, 19, 241  
 Cavarzere Marco, 169  
 Caxa Quirício, 211  
 Cerbero, personaggio mitologico, 90  
 Certeau Michel de, 28n  
 Cerutti Simona, 17, 87n, 210  
 Chauvard Jean-François, 87n  
 Chaves Marta, 78  
 Cicerone Marco Tullio, 33  
 Clavero Bartolomé, 31n, 86n, 97, 157  
 Clemente X, papa, 193  
 Clemente XI, papa, 204  
 Cluny Isabel, 179  
 Coates Timothy J., 173  
 Coelho Maria Filomena, 20  
 Cohen Thomas M., 193n, 208n  
 Colombo Cristoforo, 101  
 Colombo Emanuele Camillo, 93, 166  
 Colombo Emanuele, 192  
 Columella Lucio Giunio Moderato, 29  
 Conceição Manuel da, 170  
 Concha Juan Antonio de la, 104  
 Conte Emanuele, 86n, 210  
 Correia Manuel, 248  
 Cosimo III de' Medici, granduca di Toscana, 225 e n, 249  
 Costa Azevedo José da, 173  
 Costa Deslandes Valentim da, 23  
 Costa Francisco Augusto Pereira da,  
 200-1  
 Costa Pietro, 87n  
 Costa Rodrigo da, 133, 137, 143-4  
 Costigan Lúcia Helena, 208  
 Cotellessa Silvio, 35  
 Coutinho António Luís, 137, 196, 218  
 Créteineau-Joly Jacques, 202  
 Cruz Miguel Dantas da, 70, 131-3, 143,  
 179, 183-5, 214, 216, 256, 263  
 Cunha Luís da, 104, 181-2  
 Cunha Matias da, 232  
 Cunha Nuno da, 255  
 Curtin Philip D., 19  
 Delpiano Patrizia, 211, 213, 223-4  
 Del Priore Mary, 31, 106, 124n  
 De Vito Christian Giuseppe, 19  
 Devoto Giacomo, 186n  
 Dias Pais Fernão, 149  
 Dias Camila Loureiro, 210  
 Dias Pedro, 201 e n  
 Dimas Antonio, 23  
 Dines Alberto, 206  
 Donati Claudio, 77  
 Donati Nicolao, 188  
 Doni Garfagnini Manuela, 31n  
 Dourado Mecenaz, 46n  
 Duarte Baltasar, 248  
 Duclerc Jean-François, 179  
 Duguay-Trouin René, 179  
 Durand de Villegagnon Nicolas, 101  
 Ebert Christopher, 70n  
 Edigati Daniele, 191n  
 Eisenberg José, 40, 42, 211, 213, 219  
 Elisabetta I, regina di Inghilterra, 117  
 Enders Armelle, 20  
 Engelgrave Henri, 104  
 Enrico IV, re di Francia, 32  
 Espada Lima Henrique, 19

- Estienne Charles, 29, 34, 101  
 Évreux Yves de, 28
- Fabre Pierre-Antoine, 207  
 Faia Inácio, 251, 252  
 Faustino Rosângela Celia, 78  
 Fausto Boris, 226  
 Feitler Bruno, 48n, 169, 196n, 200,  
 204-6, 226, 231  
 Fejér Jozsef, 186n  
 Fer Nicolas de, 125  
 Ferlan Claudio, 18n, 28n, 192, 233  
 Ferlini Vera Lúcia Amaral, 50n, 65, 67  
 Fermani Arianna, 39  
 Fernandes Brandão Ambrósio, 83, 101, 123  
 Fernandes Coutinho Vasco, 119  
 Fernandes Sardinha Pedro, 45, 119  
 Fernandes Vieira João, 199, 232  
 Fernandes Eunícia Barros Barcelos, 213  
 Ferrario Edoardo, 31n  
 Ferreira de Sousa Tomás, 130, 150  
 Ferreira Furtado Júnia, 132n, 182  
 Figueiredo da Costa João de (Maneta),  
 181 e n  
 Figueiredo e Melo Matias de, 200-2  
 Figueirôa-Rêgo João Manuel de, 105,  
 113, 119  
 Filgueiras Fernando, 76-7, 158, 227n  
 Filippo I, re del Portogallo, 51, 155, 159  
 Filippo II, re del Portogallo, 51  
 Finazzi-Agrò Ettore, 28n  
 Fiume Giovanna, 233n  
 Fonda Enio Aloisio, 260n  
 Fontaine Laurence, 97  
 Fontaine Paul, 202  
 Francesco II, re di Francia, 101  
 Francisco de São Jerónimo, 131n, 136,  
 230  
 Franco Renato, 231  
 Freire Costa Leonor, 70 e n  
 Freyre Gilberto, 10, 50n, 85, 93, 230n  
 Friedrich Markus, 18n  
 Frigerio Bartolomeo, 227
- Frigo Daniela, 14, 31n, 32-3, 76, 227  
 Furtado Celso, 50n, 82, 107
- Galanti Raphael Maria, 28  
 Gallo Agostino, 29, 32, 34, 39, 189  
 Gama Vasco da, 173  
 Gandolfi Stefano, 241  
 Gay Jean-Pascal, 202  
 Giacomo I Stuart, re di Inghilterra, 117,  
 119  
 Gil Tiago Luis, 97  
 Ginzburg Carlo, 18  
 Giovanni III, re del Portogallo, 47, 53n,  
 101, 208  
 Giovanni IV, re del Portogallo, 48, 59,  
 193, 207-9, 213  
 Giovanni V, re del Portogallo, 104, 129,  
 132-3, 136, 143, 174, 176-7, 183, 185, 255  
 Giovanni VI, re del Portogallo, 172n  
 Giovanni Maria di Braganza (Giovan-  
 ni VI, re del Portogallo), 172n  
 Giraldi Francesco, 53 e n  
 Giraldi Luca, 53n  
 Giuli Matteo, 32, 34, 187, 191n, 224,  
 228, 235  
 Giusti Benigno de', 188  
 Giusti Tommaso de', 188  
 Godoy Moreira Baltasar de, 149  
 Góis de Araújo João de, 149  
 Góis Luís de, 101  
 Gomes Pedro, 104  
 Gonçalves da Silva Luiz Antônio, 29  
 González Tirso, 198, 199, 202, 220,  
 240, 248, 252, 254  
 Gorender Jacob, 211  
 Goulart Maurício, 221  
 Gouvêa André de, 61-3, 85  
 Gouvêa Maria de Fátima, 263  
 Grã Luis da, 42-4  
 Graziano da Chiusi, 210  
 Gregorio IX, papa, 210  
 Grendi Edoardo, 19  
 Grenier Jean-Yves, 97

- Grossi Paolo, 87n  
 Gruzinski Serge, 19  
 Guedes de Brito Antônio, 106  
 Gusmão Alexandre de, 194, 197, 216-8, 238, 240-1, 246-7, 252  
 Gusmão Luísa de, regina del Portogallo, 193
- Hansen João Adolfo, 60n, 77, 193n, 222, 230n  
 Hanson Carl A., 13, 119, 139, 208n  
 Harrington James, 35  
 Hayo Cristobal, 117  
 Hébrard Jean, 210  
 Hernández Francisco, 117  
 Herrera Gabriel Alonso de, 29, 34  
 Herzog Tamar, 214n  
 Hespanha António Manuel, 86n, 157, 169  
 Hohberg Wolf Helmhard von, 34, 39, 76, 78, 189  
 Holanda Sérgio Buarque de, 10, 28n, 50n, 124n  
 Honor André Cabral, 49  
 Hunold Lara Silvia, 227n
- Iglesias Magalhães Pablo Antonio, 63n, 85n, 238n  
 Ignazio di Loyola, 21, 44, 191, 196 e n, 207  
 Infelise Mario, 169  
 Innocenzo X, papa, 120, 209  
 Innocenzo XI, papa, 120
- Jauffret Ambroise, 123, 126, 179-80  
 João José de Santa Teresa, 27  
 Joly Fábio Duarte, 227n
- Klapisch-Zuber Christiane, 223  
 Krause Thiago, 77
- Labat Jean-Baptiste, 109, 115, 118-20, 177  
 Láinez Diego, 44
- Lampugnani Cesare, 117  
 Landi Sandro, 169  
 Lanteri Giacomo, 32  
 Las Casas Bartolomé de, 212  
 Lavallé Bernard, 248n  
 Lehmann Alberto, 28n  
 Leite José Roberto, 28n  
 Leite Serafim, 9, 29, 41-3, 45, 47-9, 52-7, 61n, 63, 79, 102, 106n, 121n, 124, 135n, 136n, 178, 186n, 192-8, 201 e n, 202, 209-10, 215n, 216 e n, 218 e n, 220n, 225n, 231, 238-44, 246 e n, 248n, 250-2, 254, 259, 260n, 266n  
 Lencastre João de, 72-3, 111n, 113, 115-6, 126, 131-2, 137, 154, 158, 164n, 179, 196, 254  
 Léry Jean de, 28 e n, 102  
 Lestringant Frank, 28n  
 Leturia Pedro, 43  
 Levati Stefano, 101, 105, 116-7, 120-1  
 Levi Giovanni, 19  
 Lévi-Strauss Claude, 28n  
 Liébault Jean, 29, 101, 117  
 Lima da Silva Wilton Carlos, 28 e n  
 Lippmann Edmund Oskar von, 77  
 Livi Bacci Massimo, 108n  
 Londoño Fernando Torres, 231  
 Lopes de Lima João, 149  
 Lopes de Lima Manuel, 149  
 López Cordón María Victoria, 12, 144  
 López de Arbizu Juan, 174 e n  
 Loriga Sabina, 18  
 Luca da Penne, 156  
 Lucchesini Scipione, 188  
 Lugo Juan de, 156  
 Luigi XIV, re di Francia, 178, 202  
 Lutero Martin, 248  
 Luz Guilherme Amaral, 260n
- Machado Cabral Gustavo César, 154  
 Machado António de Alcantara, 266n  
 Mafrense Domingos Afonso (Sertão), 195

- Magalhães Gandavo Pero de, 53n  
 Magalhães Basílio de, 10, 124n  
 Magalhães Sebastião de, 196, 255  
 Magistris Giacinto de, 61, 243, 250  
 Magnen Jean-Chrysòstome, 117  
 Malboan Claudio Adolfo, 204  
 Mamiani della Rovere Luigi Vincenzo,  
 134, 135n, 198n, 219-20, 242, 248  
 Manasseri Benedetto (Benedetto da  
 San Fratello), 233 e n  
 Mansuy Andrée, 10, 26-9, 31, 35, 38-9,  
 55n, 56, 63-8, 70, 73, 74n, 80, 82 e n,  
 85n, 86n, 91n, 102-8, 110, 111n, 114n,  
 115, 119-21, 124 e n, 126-33, 138 e n,  
 139n, 142-4, 146n, 147, 148n, 150,  
 152n, 153n, 154, 157, 164n, 170n, 173,  
 174n, 176n, 177n, 180 e n, 186n, 222,  
 224, 228n, 230n, 231, 232n, 233, 258,  
 263n, 264  
 Manuel Guilherme, frate domenicano  
 e membro del Desembargo do Paço,  
 170, 249  
 Manuele I, re del Portogallo, 208  
 Marcílio Maria Luiza, 50n, 226  
 Marcocci Giuseppe, 20, 28n, 48n, 169,  
 211-2, 221  
 Marques Leonardo, 122  
 Marquilhas Rita, 242n  
 Marradon Bartolomé, 117  
 Martins Mascarenhas Fernão, 132  
 Martins Wilson, 10, 28  
 Maryks Robert Aleksander, 207  
 Mascardi Giuseppe, 156  
 Massimi Marina, 192, 223  
 Matos Francisco de, 9, 121-2, 196 e n,  
 224, 243n, 254  
 Mattos e Guerra Eusébio de, 60  
 Mattos e Guerra Gregório de, 60 e n,  
 230n  
 Mattos Hebe Maria, 211  
 Mattos Ilmar Rohloff de, 12, 36, 177n,  
 182  
 Mattos Pedro Gonçalves de, 59-60  
 Mattos Yllan de, 194  
 Mauro Frédéric, 65-6, 228n  
 Mauro Silvestro, 192  
 McGinness Anne B., 211, 266n  
 Medeiros Barbosa Maria de Fatima,  
 266n  
 Medeiros Rodrigues Luiz Fernando,  
 29, 77  
 Medici Caterina de', regina di Francia,  
 101  
 Mello e Souza Laura de, 13, 28n, 38, 93,  
 126, 183, 184n, 199, 223, 231, 256, 263  
 Mendes Claudinei Magno Magre,  
 227n, 228  
 Mendonça Corte-Real Diogo de, 176-  
 7, 183  
 Meneses Diogo de, 51  
 Menezes Sezinando Luiz, 221-3  
 Menochio Giovanni Stefano, 227  
 Merlo Valerio, 33  
 Merola Alberto, 186n  
 Migliorini Anna Vittoria, 187  
 Molina Luis de, 156, 159, 211  
 Monardes Nicolás, 117  
 Mongini Guido, 18n, 19, 241  
 Montaigne Michel de, 28  
 Monteiro da Vide Sebastião, 196, 203,  
 205, 224, 226, 231  
 Monteiro Paim Roque, 196, 204, 255  
 Monteiro Jácome, 101  
 Monti Silvia, 117  
 Moraes Rubens Borba de, 170n, 225n  
 Moreau Filipe Eduardo, 28n, 266n  
 Moreau Richard, 32  
 Morelli Federica, 20  
 Moriconi Libertà, 188  
 Mostaccio Silvia, 18n, 241  
 Mota Jerónimo da, 119  
 Mott Luiz, 206  
 Moura Teles Rodrigo de, 119  
 Müller Sálvio Alexandre, 29  
 Myrup Erik Lars, 263

- Napoli Paolo, 77  
 Nardi Jean-Baptiste, 106  
 Nassau Giovanni Maurizio di, 70  
 Natalini Pietro Antonio, 194, 241 e n  
 Neander Johannes, 117  
 Neves Erivaldo Fagundes, 106  
 Neves Guilherme Pereira das, 196n  
 Niccolò v, papa, 157, 211  
 Nicot Jean, 101  
 Niskier Arnaldo, 208  
 Nóbrega Manuel da, 42-7, 101, 106n,  
 118-9, 211, 214, 217, 221  
 Noè, personaggio biblico, 210  
 Noronha Fernando de, conte di Linha-  
 res, 54 e n, 64, 86  
 Novaes Marques Teresa Cristina de, 97  
 Novinsky Anita, 139n, 207, 208n  
 Nunes Viana Manuel, 149
- Oliva Giovanni Paolo, 191-2, 244  
 Olival Fernanda, 48n  
 Oliveira António de, 194, 216, 218, 246  
 Oliveira Fernão de, 29  
 Oliveira João Franco de, 224  
 Oliveira Manuel de, 54, 55n  
 Oliveira Ricardo de, 182  
 Ortego Gil Pedro, 69n
- Paes José Paulo, 39  
 Paiva José Pedro, 48n, 169, 196n  
 Palacín Luís, 51n  
 Palacios Guillermo, 106  
 Panciera Walter, 159  
 Pané Ramón, 101  
 Paolo III, papa, 204, 212  
 Paolo di Tarso, santo, 223, 231  
 Patuzzi Silvia, 231  
 Paulli Simon, 117  
 Paulo de São Boaventura, frate e mem-  
 bro del Sant'Uffizio di Lisbona, 169  
 Pavone Sabina, 46n  
 Pécora Alcir, 193 e n, 222  
 Peloso Silvano, 193n, 242n
- Perdigão José Rebelo, 126, 146n  
 Pereira da Silva Francisco, 184n  
 Pereira da Silva Gregório, 184n  
 Pereira da Silva Wenceslao, 171n  
 Pereira Estêvão, 63-5, 67, 85-6, 106n  
 Pereira Marcos Aurélio, 132, 151, 156, 182  
 Perier Alessandro, 241, 248  
 Petrone Teresa Schorer, 106  
 Phélypeaux Louis, conte di Pontchar-  
 train, 123, 179-80  
 Piccino Giovanni, 117  
 Pietro II (Pietro di Braganza), re del  
 Portogallo, 74, 82n, 105, 107-8, 111-3,  
 128-9, 132-7, 143, 151, 153, 178, 192n,  
 196, 204, 218, 220, 237, 246, 248-9,  
 255  
 Pimentel Maria do Rosário, 227n  
 Pinamonti Giovanni Pietro, 203-7,  
 209, 250  
 Pinheiro Jorge, 28n  
 Pio IV, papa, 101  
 Pizzorusso Giovanni, 17, 48n, 196n,  
 212  
 Plinio il Vecchio (Caio Plinio Secon-  
 do), 29  
 Po-chia Hsia Ronnie, 227n  
 Pocock John Greville Agard, 35  
 Poiares Horácio, 173  
 Poni Carlo, 18  
 Pons Anaclet, 19  
 Poutrin Isabelle, 210, 224  
 Prado Júnior Caio, 10, 50n, 107  
 Priante Mary Eschberger, 29, 228  
 Prodi Paolo, 97, 160  
 Prospero Adriano, 192  
 Puntoni Pedro, 216
- Queirós Mattoso Katia de, 40, 212,  
 227n
- Raggio Osvaldo, 87n  
 Raminelli Ronald, 28n, 51n, 213  
 Ramón Tomás, 119

- Ramos Domingos, 252 e n  
 Rau Virgínia, 53n  
 Razzi Silvano, 227  
 Rebelo Fernão, 158  
 Rebuffe Pierre, 156  
 Revel Jacques, 19  
 Rezende Guimarães André, 160  
 Ribeiro Darcy, 28n, 50n  
 Ribeiro Francisco, 66  
 Ricupero Rodrigo, 13, 50n, 214n  
 Rijcke Barnabas de, 104  
 Roberto (Ruperto), monaco benedettino, 152  
 Rocha Peres Fernando da, 60n  
 Rocha Pita Sebastião da, 68n, 122  
 Rodrigues Bento, 150  
 Rodrigues da Costa António, 183, 184n, 256, 263  
 Rodrigues da Fonseca Leme Domingos, 149  
 Rodrigues Francisco, 193n, 196n  
 Rodrigues José Carlos, 170n, 174, 186  
 Rodrigues Luis, 260n  
 Rodrigues Mirtes Rocha, 260n  
 Rodrigues Pais Garcia, 149, 163-4  
 Rodrigues Palha Vicente (Vicente do Salvador), 29  
 Roland Jacob, 197n, 217, 237, 239  
 Romano Antonella, 18  
 Romeiro Adriana, 124n, 131, 132n  
 Rosário António do, 260, 262  
 Roscioni Gian Carlo, 192  
 Royer de Prade Jean, 119  
 Ruiz González Rafael, 217, 237  
 Russell-Wood Anthony John R., 56, 118, 124n  
  
 Sá e Meneses Artur de, 26, 126-8, 131, 143, 146 e n, 148-9, 161-3, 179  
 Sá Felipa de, 54, 56-8, 64, 86  
 Sá Francisco de, 56-8  
 Sá Mem de, 53 e n, 54, 56-9, 238  
 Sabbatini Renzo, 93, 187-9, 191n  
  
 Sadlier Darlene J., 122  
 Sales Souza Evergton, 48n, 196n, 231  
 Salvador Vicente do (Vicente Rodrigues Palha), 29, 123  
 Salvemini Biagio, 97, 160  
 Saminati Giovanni, 189  
 Sanfilippo Matteo, 17  
 Sanfuentes Echeverría Olaya, 28n  
 Santacroce Prospero, 101  
 Santos Fabricio Lyrio, 46n  
 Schaffner Tobias, 159  
 Schama Simon, 12  
 Schwartz Stuart B., 28n, 31, 36, 40, 45n, 46 e n, 49, 50 e n, 51 e n, 53, 54n, 56, 65-7, 68n, 70 e n, 77-8, 82-4, 105-6, 108, 112, 146, 151, 173, 200, 208n, 210, 212-3, 221, 226, 235  
 Scott Rebecca J., 19  
 Sebastianelli Pietro, 76  
 Sebastiano I, re del Portogallo, 46-8, 57, 211  
 Segneri Paolo, 203  
 Seneca Lucio Anneo, 223  
 Senofonte, 29, 33  
 Serrão Pimentel Luís, 225n  
 Serres Olivier de, 30, 32, 34, 39, 76, 78  
 Silva Francês Manuel da, 170  
 Silva Álvaro Ferreira da, 157  
 Silva Armando Barreiros Malheiro da, 119  
 Silva Duarte da, 208-9  
 Silva Hugo Ribeiro da, 48n  
 Silva Inocêncio Francisco da, 170n, 173-4, 186  
 Silva Janice Theodoro da, 26, 76, 103, 107, 122, 193  
 Silva Maria Beatriz Nizza da, 215n  
 Silveira de Albuquerque Álvaro da, 126, 130, 131 e n  
 Simmermacher Danaë, 159  
 Simonsen Roberto C., 50n  
 Soares Pessoa Raimundo Agnelo, 10, 60n, 122, 220, 227n

- Soares Barnabé, 52, 61  
 Soares José, 199n, 248  
 Solórzano Juan de, 156, 157  
 Sommervogel Carlos, 186n  
 Sousa António Luís de, marchese di Minas, 115, 196  
 Sousa d'Ávila Garcia de, 106  
 Sousa Francisco de, 198n  
 Sousa Gabriel Soares de, 51, 53 e n, 101  
 Sousa Leonel de, 118  
 Sousa Tomé de, 47, 124  
 Souza e Mello Marcia Eliane Alves, 48n, 213, 215  
 Souza Ricardo Luiz de, 227n  
 Stella Benedetto, 120  
 Stone Lawrence, 18  
 Straforini Rafael, 160-3, 165  
 Strum Daniel, 31, 70n, 73-4, 84, 97  
 Stuczynski Claude B., 208n  
 Suárez Francisco, 157-9, 211  
 Subrahmanyam Sanjay, 19  
 Subtil José, 169
- Tabacchi Stefano, 53n  
 Tamburini Michelangelo, 9n, 139, 215n, 249, 254-5  
 Tancredi da Bologna, 157  
 Tardieu Jean-Pierre, 211  
 Tasso Torquato, 33  
 Taunay Afonso, 10, 13, 38, 63, 68-9, 103, 106, 123-5, 132n, 134, 139n, 142, 146, 149, 155, 170n, 173, 176, 177n, 186 e n, 201n, 229, 233, 242n, 257, 261  
 Távora Francisco de, 248, 251  
 Távora Manuel Carlos de, 251  
 Teixeira Albernaz João (il Vecchio), 55  
 Teixeira Rui, 45  
 Teles da Silva João, 184n  
 Teles da Silva Manuel, marchese di Alegrete, 192n  
 Teodosio di Braganza, principe del Brasile, 193
- Teofrasto, 29  
 Thevet André, 28 e n, 101  
 Thompson Edward Palmer, 31n  
 Thompson Thomas L., 211  
 Tigrino Vittorio, 166  
 Todeschini Giacomo, 158  
 Toledo Lara e Ordonhes Diogo de, 172  
 Tomassini Antonia, 28n, 43n, 46n  
 Tommasi Francesco, 32  
 Tommaso d'Aquino, santo, 211  
 Torre Angelo, 19, 50n, 93, 214n  
 Torre, famiglia, 106  
 Torres Fernando, 159  
 Tortarolo Edoardo, 169  
 Trivellato Francesca, 19, 97, 208n  
 Tucci Carneiro Maria Luiza, 204, 207  
 Tucci, famiglia, 188
- Urbano VIII, papa, 120, 212, 215
- Vainfas Ronaldo, 28n, 93, 193n, 208-10, 212, 228, 231  
 Varrone Marco Terenzio, 29, 33  
 Vasconcelos Diogo de, 178, 186n  
 Vasconcelos Pedro de, 196  
 Vasconcelos Simão de, 238n, 250, 266n  
 Vaz Pinto José, 129-31 e n  
 Vaz Sebastião, 65  
 Vázquez Gabriel, 156  
 Velloso Gustavo, 135n, 219  
 Veloso José Mariano da Conceição, 171-2, 178  
 Venâncio Renato Pinto, 31, 106, 124n  
 Verger Pierre, 113  
 Vérin Hélène, 32, 76  
 Verri Gilda Maria Whitaker, 170  
 Vianna Filho Luiz, 228n  
 Vieira Alberto, 31  
 Vieira António, 16-7, 191-4, 197-203, 206-10, 213-24, 227n, 230, 232, 237-54, 259, 267

INDICE DEI NOMI

- Vieira Bernardo, 216  
Vieira Mendes Margarida, 242n  
Vismara Paola, 42, 97, 158, 159  
Wachtel Nathan, 209  
Young Arthur, 172n  
Zeron Carlos Alberto, 17, 40, 43n,  
49n, 50n, 53n, 135n, 210-1, 213-9, 221,  
231, 237-8, 240, 241n, 243-5, 248n,  
252n, 253  
Zuzarte Bernardo, 197

# Indice dei luoghi

- Africa, 12, 15, 20, 40, 112, 182, 210, 212,  
220-1, 230, 233  
occidentale, 113, 157  
Ajaccio, 156  
Alagoas, 113  
Alentejo, 140  
Algarve, 31  
Algeria, 170n  
Almansa, 179  
Amazzonia, 179  
America, 41, 221  
iberica, 221  
latina, 222  
lusitana, 192, 196, 244  
meridionale, 100, 266  
spagnola, 214n, 248n  
Amsterdam, 208  
Angola, 73, 113, 115, 143, 228 e n, 229, 248  
Angoulême, 101  
Antille, 38, 80, 84, 89, 109-10, 115, 142,  
177  
Aragona, 174  
Ardèche, 32  
Arles, 112  
Asia, 118, 138  
Atlantico, oceano, 12, 69, 103, 181, 193,  
213, 221, 253, 263  
Austria, 34  
Azzorre, 112  
Babilonia, 234  
Bahia, regione/capitanìa, 31, 53, 68-71,  
100, 107-8, 128, 166, 180, 215, 244, 258  
Barbados, 70  
Belém da Cachoeira, 241 e n  
Belo Horizonte, 173  
Bologna, 157, 203  
Braga, 119  
Buona Speranza, Capo di, 173  
Cachoeira, 100, 102, 114, 164  
Caeté, distretto aurifero, 124, 137, 149,  
160  
Camamú, 52-3, 107  
Canarie, 120, 193, 267  
Capo Verde, 157, 197 e n, 228 e n, 229  
Capoâme, 102  
Castiglia, 157, 192  
Cataguás, distretto aurifero, 124-5, 128,  
137, 149  
Ceará, 197, 201n, 216n  
Cina, 104, 138  
Città del Messico, 120  
Civitavecchia, 112  
Costa da Mina, 113, 143  
Cotunguba, engenho, 52  
Espírito Santo, 52, 119, 149, 196n  
Europa, 18, 24-5, 29, 34-5, 100-2, 104,  
113, 115, 117-8, 120-1, 169-70, 178, 185,  
208, 244, 248, 252-4  
mediterranea, 49, 112  
Évora, 170n  
Fiandre, 104  
Firenze, 186n

- Francia, 104, 127, 178, 193, 202, 208  
 antartica, 28, 101
- Genova, 112 e n
- Germania, 34
- Giamaica, 70
- Gran Bretagna, 104
- Grão-Pará, 45, 48
- Guaipacarê (Lorena), 150
- Guanabara, baia di, 101, 164, 179
- Guaratinguetá, 152, 162
- Guinea, 43, 113
- Guinea, golfo di, 113
- Guyana, 89, 179
- Hispaniola, 101
- Ibiapaba, missione gesuitica, 216n
- Iguaçu, fiume, 164
- Ilhéus, capitania, 52, 62, 107
- India, 101, 138, 248, 250
- Indie, 184  
 occidentali, 104  
 orientali, 104
- Inghilterra, 103, 117, 178
- Israele, 135
- Italia, 32, 104, 176, 203, 224, 244, 248  
 e n, 259n
- Itatiaia, serra, 126, 160
- Jacobina, 102, 108
- Jequitaia (Salvador da Bahia), 195
- Lima, 120
- Lisbona, 10, 12-4, 17-8, 21, 23, 38, 45, 47,  
 53n, 55-6, 58-60, 67-9, 73-4, 82n, 86,  
 100-1, 105, 106n, 108, 111 e n, 112, 114-  
 5, 128, 130-3n, 137-8, 142, 147, 149,  
 152-3, 156, 169-72, 174, 177-8, 180,  
 182-3, 185, 192n, 194, 196, 198, 202,  
 204, 207, 209, 215, 218-9, 222, 230-2,  
 238n, 241-4, 246-57, 259-65, 268
- Livorno, 112
- Lombardia, 112
- Londra, 104, 170n, 182
- Lorena (Guaipacarê), 150
- Luanda, 229
- Lucca, 186-91 e n  
 San Martino, cattedrale, 188  
 San Michele in Foro, chiesa colle-  
 giata, 188  
 Sant'Agostino, parrocchia, 187
- Macao, 173
- Madeira, 31, 112
- Madrid, 12, 51, 240
- Mamo, engenho, 51
- Maranhão, 28, 45, 48, 201n, 209, 213-4,  
 215 e n, 240, 244
- Marsiglia, 112, 179
- Martinica, 109
- Mascate, 181n
- Media valle del Serchio, 188
- Minas Gerais, 11-2, 21, 25-6, 30, 36, 72,  
 100, 102, 122, 124-8, 130-40, 142-51,  
 158, 160-7, 171 e n, 176-80, 182, 184n,  
 219, 255, 258, 264-5, 268
- Monjope, engenho, 52
- Mozambico, 228 e n
- Muge, 183n
- Napoli, 112
- Nossa Senhora do Carmo, *ribeirão*, 147,  
 149
- Numidia, 170n
- Nuova Castiglia, 120
- Nuova Spagna, 120
- Nuovo Mondo, 41, 207, 212, 221, 224
- Ognissanti, baia di, 26, 27
- Olanda, 12, 193, 208
- Olinda, 48, 52 e n, 106, 181, 199-202,  
 241, 242 e n, 247
- Oman, 181n
- Ouro Preto (Vila Rica), 125, 160

- Palma di Maiorca, 112  
 Palmares, 221, 224, 229  
 Paraguaçú, fiume, 102, 164  
 Paraguay, 46, 191-2  
 Paraíba do Sul, città, 164  
 Paraíba do Sul, fiume, 150, 160, 164  
 Paraíba, regione/capitanìa, 84, 123, 241  
 Paraibúna, fiume, 164  
 Paraná, 124, 128  
 Paraty, 152, 162  
 Parigi, 101, 118-9, 125, 170n, 208  
 Parma, 204  
 Passé (Bahia), 51  
 Penisola arabica, 181n  
 Pernambuco, 31, 48, 52, 68, 70-1, 84, 106-8, 111n, 113, 123, 128, 166, 180-1, 197, 199-203, 209, 221, 229, 232, 241, 242n, 247  
 Perù, 159  
 Perugia, 187, 188, 190-1  
 Pesaro, 259n  
 Piacenza, 156  
 Pianura Padana, 32  
 Piauí, 195  
 Pitanga, engenho, 51-2  
 Ponta do Morro, 164  
 Porto Seguro, 136  
 Portogallo, 12, 14, 17, 20-1, 45, 48n, 54, 57, 63, 66, 69-70, 73-5, 77, 86, 91, 97, 100-2, 105, 111-2, 114-6, 130, 132n, 135-6, 138, 140, 142-5, 152, 155-7, 169, 170n, 173, 178-9, 181-2, 184-5, 186n, 194, 204, 206-8, 213, 215, 239, 245, 248-50, 255, 260-3  
 Potosí, 146n  
 Providence, 24, 27, 37, 125, 170n, 175  
 Province unite, 179  
  
 Recife, 12, 52, 106, 111-2, 138, 153, 181, 201, 242 e n, 261  
 Recôncavo (Bahia), 26, 36, 49, 51, 53, 55, 65, 67, 68 e n, 70, 88, 102, 137, 207, 241  
 Rio das Mortes, 160, 164  
 Rio das Velhas, distretto aurifero e fiume, 124, 126, 130, 136-7, 147, 149-50, 160, 164  
 Rio de Janeiro, 12, 25-6, 28, 38, 48, 68, 70-1, 100-1, 108, 112, 114, 126, 128, 130-9, 143, 146-54, 161-3, 166, 170n, 171n, 172, 179-81, 206, 230, 240-1, 255, 261, 263  
 Río de la Plata, estuario, 133  
 Rio Grande del Nord, 197  
 Rio Verde, 164  
 Roma, 18, 21, 27, 33, 43, 45, 50, 59, 61, 120-1, 134, 135n, 186, 191-4, 198, 201-3, 212, 216-7, 224, 239, 242n, 243, 246-50, 253, 266  
 San Pietro, basilica, 120  
 Sant'Andrea al Quirinale, 191  
 Rouen, 208  
  
 Sacramento, colonia del, 133, 179  
 Salamanca, 212  
 Salvador da Bahia, 9, 12, 23, 26, 29, 38, 43, 47-8, 50-3, 56, 58-61, 67, 69, 70 e n, 72-3, 77, 82, 94, 102, 106-8, 111-4, 123-4, 136-9, 142-3, 146, 150-4, 164-5, 167, 181, 186, 194-7, 203n, 207, 216, 217n, 220, 224-6, 238 e n, 241-4, 246, 248, 253, 255, 259-62  
 San Paolo e Minas, capitanìa, 132, 150  
 San Paolo, 12, 16, 25-6, 46, 100, 123-6, 128, 130-3, 135, 137, 139, 146, 150, 152, 160-3, 166, 170n, 179, 181, 186n, 215-21, 224, 237, 245, 253, 261, 266-7  
 Sansepolcro, 191  
 Santa Sede, 120, 212  
 Santana, engenho, 62-3  
 Santo Amaro, parrocchia, 93  
 Santos, 131, 150, 152  
 São Bento das Lajes, engenho, 235-6  
 São Francisco, fiume, 102, 106, 126, 149, 164  
 São Tomé, 31, 197 e n, 217, 228 e n, 229, 248n

INDICE DEI LUOGHI

- São Vicente, 12, 46, 125-6, 128, 181, 216,  
219, 237
- Sergipe, fiume, 54
- Sergipe de El-Rey, engenho, 54
- Sergipe do Conde, engenho, 54 e n, 55-  
60, 61 e n, 66, 67 e n, 72, 78-9, 81-2,  
85-7, 91n, 93, 106n, 108n, 142, 226,  
235-6, 238 e n, 250
- Serra da Barriga, 221
- Serra da Mantiqueira, 160
- Serra do Couto, 164
- Serra do Mar, 163
- Sicilia, 53, 233n
- Siviglia, 69, 120
- Sorocaba, 152
- Spagna, 101, 104, 204
- Stati Uniti, 170 e n, 175
- Tagaste, 170 e n
- Taubaté, 126, 152, 162
- Tenerife, 267
- Tordesillas, 157
- Valladolid, 212
- Venosa, 227
- Versailles, 121, 179, 202
- Viareggio, 189
- Vila Rica (Ouro Preto), 125-6, 147, 150,  
160, 164
- Virginia, 109
- Vitória, 52, 201n



