



Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial

Volume 4
Jesuítas, expansão planetária
e formas de cultura

ISBN 978-85-61586-54-6

Realização
PPHIST/UFPA
FAHIS/UFPA

Apoio



Reitoria
Propesp
Proex
IFCH
CMA



Ficha Catalográfica

Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. Jesuítas, expansão planetária e formas de cultura / Rafael Chambouleyron & Karl Heinz Arenz (orgs.). Belém: Editora Açaí, Volume 4, 2014.

263 p.

ISBN 978-85-61586-54-6

1. História – Jesuítas – Missões. 2. Companhia de Jesus – Expansão planetária. 3. História – Povos - Impérios. 4. História –Historiografia. 5. – Historiografia – Jesuítas.

CDD. 23. Ed. 338.99398

Apresentamos os *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial*, realizado em Belém do Pará, de 3 a 6 de Setembro de 2012. O evento contou com a participação de aproximadamente 750 pessoas, entre apresentadores de trabalhos em mesas redondas e simpósios temáticos, ouvintes e participantes de minicursos. O total de pessoas inscritas para apresentação de trabalho em alguma das modalidades chegou quase às 390 pessoas, entre professores, pesquisadores e estudantes de pós-graduação. Ao todo estiveram presentes 75 instituições nacionais (8 da região Centro-Oeste, 5 da região Norte, 26 da região Nordeste, 29 da região Sudeste e 7 da região Sul) e 26 instituições internacionais (9 de Portugal, 8 da Espanha, 3 da Itália, 2 da França, 2 da Holanda, 1 da Argentina e 1 da Colômbia). O evento só foi possível graças ao apoio da Universidade Federal do Pará, da FADESP, do CNPq e da CAPES, instituições às quais aproveitamos para agradecer. Os volumes destes *Anais* correspondem basicamente aos Simpósios Temáticos mais um volume com alguns dos textos apresentados nas Mesas Redondas.

Boa leitura.

A Comissão Organizadora

SUMÁRIO

Guerras e missão: os jesuítas e assistência nas guerras de conquista da Paraíba <i>Adriel Fontenele Batista</i>	1
Fabricando memórias, (des)sacralizando a história: a Conquista Portuguesa da Amazônia Marajoara <i>Agenor Sarraf Pacheco</i>	17
A evangelização no Oriente: a Companhia de Jesus e suas diferentes abordagens missionárias na Índia portuguesa (século XVII) <i>Ana Paula Sena Gomide</i>	35
Convertendo almas e homens: a catequese do padre Mamiani através do catecismo Kiriri <i>Ane Luíse Silva Mecenas Santos</i>	46
As fronteiras do purgatório na capitania do Rio Grande <i>Gil Eduardo de Albuquerque Macedo</i>	57
Sob as boas influências do Sol: o discurso político do jesuíta Simão de Vasconcelos no reinado de D. Afonso VI (1662-1663) <i>Camila Corrêa e Silva de Freitas</i>	72
Os jesuítas e a capitania do Rio de Janeiro <i>Eunícia Barros Barcelos Fernandes</i>	86
Sobre a experiência da disciplina escolar história na pedagogia jesuítica do Brasil-colônia <i>Itamar Freitas</i> <i>Fábio Alves</i>	97
O ensino de história em <i>El Discreto</i> (1646) e <i>El Criticón</i> (1651, 1656, 1657) do jesuíta espanhol Baltasar Gracián (1601/1658) <i>Itamar Freitas</i>	103
Jesuítas na Índia. Devoções marianas e gentilidades no relato de Francisco de Souza <i>Jorge Lúizjo</i>	110
“Oriente vs. Ocidente”: a missão do Maranhão e a expansão da Companhia de Jesus no século XVII <i>Karl Heinz Arenz</i> <i>Diogo Costa Silva</i>	124

João Ferreira de Almeida e a primeira tradução da Bíblia em língua portuguesa: conflitos religiosos nas Índias Orientais seiscentistas sob a perspectiva histórico-religiosa (1642-1694) <i>Luís Henrique Menezes Fernandes</i>	140
Literatura emblemática nas bibliotecas dos colégios jesuíticos de Portugal e seu ultramar <i>Luísa Ximenes Santos</i>	151
O matemático e astrônomo jesuíta Ignacije Szentmártonyi e o Tratado de Limites no Norte do Brasil <i>Luiz Fernando Medeiros Rodrigues</i>	164
Sobre o papel desempenhado pelos colégios e fazendas da Companhia de Jesus: um estudo comparado entre o Colégio do Rio de Janeiro e o Colégio de Córdoba - século XVIII <i>Marcia Amantino</i>	179
Os bárbaros e a fronteira: as missões austrais no século XVIII <i>Maria Cristina Bohn Martin</i>	196
Algumas questões sobre a natureza humana durante a ocupação holandesa: as Respostas jesuíticas ao Libelo infamatório de Manuel Jerônimo de 1640 <i>Maria Emilia Monteiro Porto</i>	211
As malogradas tentativas da Coroa em arrecadar os dízimos das propriedades jesuíticas no Estado do Maranhão. Séculos XVII e XVIII <i>Raimundo Moreira das Neves Neto</i>	223
As crônicas do Maranhão dos séculos XVII e XVIII e suas principais características <i>Roberta Lobão Carvalho</i>	239
O pensamento educacional de Alexandre de Gusmão (1629-1724) <i>César de Alencar Arnaut de Toledo</i> <i>Vanessa Freitag de Araújo</i>	251

Guerras e missão: os Jesuítas e assistência nas guerras de conquista da Paraíba

Adriel Fontenele Batista¹

Diferentemente de outras Capitanias do Norte do Brasil colonial, como as de Pernambuco, Itamaracá e Rio Grande, que haviam sido criadas desde 1530, no antigo sistema administrativo de capitanias donatárias, a capitania da Paraíba só seria criada oficialmente meio século mais tarde, nas últimas décadas do século XVI. Em 1585, ao cabo das guerras de conquista da região próxima ao rio Paraíba, 23 das 30 léguas de costa da capitania de Itamaracá, especificamente a área situada entre o rio Goiana ao sul e a fronteira com o Rio Grande, ao norte, foram revertidas à Coroa e passaram a se configurar como a capitania real da Paraíba, por então se tratar de uma capitania do rei.² Fundado em cinco de agosto de 1585, às margens do rio Sanhauá, o povoado de Nossa Senhora das Neves, e logo Filipéia de Nossa Senhora das Neves, representava, à época, um núcleo pioneiro da colonização portuguesa no sentido setentrional da costa e.

Para a maior glória de Deus e de El-rei, como costumavam dizer, os jesuítas compareceram entre as forças militares e deram sua contribuição. Conscientes da importância do seu papel nas conquistas do império e nos avanços da cristandade, nenhuma ação edificante, digna de honra ou recompensa deixou de ser pontuada ao longo da narrativa jesuítica sobre aquelas guerras. Mas ficaram também as queixas e as denúncias dos jesuítas contra o que lhes parecia um empecilho à empresa de guerra e conquista e à própria missão jesuítica naquela nova capitania. Guerras e missão, indissociáveis naquele momento, acabariam por ser a matéria fundamental do *Sumário das Armadas*.³ O documento da conta de uma missão volante, ainda sem chão, itinerante e, nesse caso particular, marcada pela realidade das guerras de conquista territorial.

Com as primeiras conquistas, a missão mudou de característica, tornou-se sedentária, com a criação de aldeamento para os índios e residência jesuítica no entorno da cidade de nossa Senhora das Neves.⁴ Expulsos episodicamente da

¹ PPGH-UFRN

² GONÇALVES, R. C. **Guerras e Açúcares**: política e economia na capitania da Paraíba - 1585-1630. Bauru, SP: Edusc, 2007, p. 67.

³ ANÔNIMO, **Sumário das Armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do rio Paraíba, escrito e feito por mandado do mui reverendo padre em Cristo, o padre Cristóvão de Gouvêa Visitador da Companhia de Iesu de toda a província do Brasil**. – Cópia Microfilmada da Biblioteca Nacional de Portugal.

⁴ Tal como aponta Serafim Leite, a missão da Paraíba acabou se fixando próximo ao núcleo urbano da cidade, inclusive com residência construída à custa da Companhia. LEITE, A. S.

Paraíba em 1592, o aldeamento seria abandonado e logo destruído, pois, numa lógica contrária ao movimento das “descidas indígenas” que ocorreram ao longo da segunda metade do século XVI e durante todo o século XVII, as aldeias da Paraíba passariam a ser transferidas para novas zonas de conflito com os índios potiguares, afastando-se do entorno urbano. De fato, a ideia das elites locais de Pernambuco, que se instalavam na Paraíba recém conquistada, era utilizar os índios para a defesa dos engenhos que logo passaram a ser instalados na capitania. Negando-se a participar desse projeto de deslocamento das aldeias, os jesuítas foram expulsos da Paraíba no governo de Feliciano Coelho, em 1592.

Entretanto, o contexto político desfavorável aos jesuítas já se anunciava desde 1588, quando Frutuoso Barbosa assumia o governo daquela Capitania. A preferência de Frutuoso Barbosa pela Ordem de São Francisco é notada e anotada pelos jesuítas desde o início das guerras de conquista, e esse parece ter sido um dos motivos de tanta depreciação dessa personagem no *Sumário das Armadas*.⁵ Com efeito, é o mesmo Frutuoso Barbosa que faz uma denúncia junto à corte de Felipe II, sobre uma disputa entre jesuítas e franciscanos pelo controle sobre os índios aldeados na Paraíba.

A resposta do Cardeal Alberto, feita em nome de El-rei Felipe II, está numa carta enviada ao governador Frutuoso Barbosa em 1589, cujo teor desfavorável aos jesuítas deve refletir a complicada situação da Companhia de Jesus naquele momento: disputas com os franciscanos pelo poder sobre os índios aldeados nas cercanias da cidade, desgaste com o clero secular⁶ e a oposição dos jesuítas ao

História da Companhia de Jesus no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2004, Tomo I, Livro V, Cap. IV, p. 179. Daqui por diante, apenas **HCJB**.

⁵ O *Capítulo 3* do *Sumário* é dedicado a entrada de Frutuoso Barbosa na empresa de conquista. Relata que ele havia chegado já trazendo religiosos da ordem de São Francisco, São Bento e um vigário. Todos bem aparamentados e o vigário com ordenado de 400 réis pagos pela fazenda real. Esses dados sobre o cabedal dos religiosos estão listados entre a “muita pompa” e ostentação de Frutuoso Barbosa, sendo, portanto, parte da crítica que os jesuítas lhe fazem durante toda narrativa.

⁶ Na Paraíba os desentendimentos foram por causa da indicação de Martim Carvalho, por parte do Bispo Antônio de Barreiros, para o cargo de provedor da fazenda nos negócios da conquista da região do rio Paraíba. Aliados do Ouvidor geral Martim Leitão que, aliás, não se entendia com o então provedor da fazenda, os jesuítas não pouparam críticas à Martim Carvalho e aos motivos do Bispo Antônio de Barreiros na indicação deste para o cargo de provedor. Segundo os jesuítas da Paraíba: por “mui compadre” que eram o Bispo e Martim Carvalho. Mas a desafeição do Bispo em relação à Companhia e destes em relação ao Bispo tem raízes também fora da Paraíba. Segundo aponta Serafim Leite, o Bispo havia tomado uma posição contrária aos jesuítas diante das reclamações do governador Manuel Teles Barreto. Essa posição do Bispo, então contrária às rendas da Companhia, teria sido relatada diretamente a El-rei Felipe II de Espanha. LEITE, A. S. **HCJB**, Tomo I, Livro II, Cap. I, p. 44.

apresamento indígena na região, o que contrariava diretamente os interesses das elites locais que se consolidavam na estrutura social de Pernambuco e disputavam os espaços de poder na nova capitania conquistada. Essa situação complicada dos jesuítas, aí intensificada diante pela denúncia de Frutuoso Barbosa, pode certamente ser interceptado no seguinte trecho da carta do Cardeal Alberto:

Porquanto, por Frutuoso Barbosa, fui avisado que, entre os religiosos de S. Francisco, enviados a essas partes por meu mandado, e os Padres da Companhia, havia diferenças, do que resultava em escândalo entre os novos cristãos, vos mando que, tirada a inquirição, e achando que os Padres de S. Francisco são os culpados, os concertareis de forma que não haja matéria de escândalo; e se os Padres da Companhia, os despedireis, para não mais tornarem a morar nessa Capitania, e os ditos religiosos de S. Francisco doutrinarão todo o gentio, o que favorecereis em tudo o vos for possível.⁷

Serafim Leite, que publicou o trecho acima no seu estudo sobre os jesuítas na Paraíba, informa que no início da década de 1590 as divergências entre jesuítas e franciscanos já estava resolvida. Os conflitos dos jesuítas naquele momento já eram com o governador Feliciano Coelho, que assumia o governo da Paraíba em 1591 e insistia na necessidade de deslocar as aldeias do entorno da cidade para uma nova zona de tensões, para garantir a defesa da atividade açucareira e formar uma linha de defesa entre o litoral e sertão, ao norte da capitania.⁸ Opondo-se a esse deslocamento, os jesuítas eram “demonizados” por Feliciano Coelho que informava ao rei sobre os jesuítas serem a causa de uma situação perigosa e que colocava em risco o que já se havia conquistado. A missão jesuítica da Paraíba encontrava-se, portanto, dividida entre a realização do projeto catequético com índios aldeados na Paraíba – o que também significava a expansão da província jesuítica juntamente com a conquista das Capitânicas do Norte – e encontrar o lugar da Companhia no liame das relações políticas implicadas naquele avanço colonizador.

Entre o ano de 1584 e 1588 os jesuítas da Paraíba puderam contar com Martim Leitão e logo com o governador João Tavares como aliados.⁹ Em carta datada de 1589 - o mesmo ano que o *Sumário das Armadas* passa a circular entre as elites locais e reinos - João Tavares empreende um discurso contra o já governador Frutuoso

⁷ *Ibidem*, Tomo I, Livro V, Cap. IV, p. 179, p. 180.

⁸ O estado de luta permanente na região e os conflitos entre religiosos e elites locais da recente capitania da Paraíba foram contundentemente tratados no já referido estudo de Gonçalves.

⁹ João Tavares havia sido colocado no cargo de governador pela autoridade do Ouvidor geral Martim Leitão, contrariando o pretenso direito de Frutuoso Barbosa ao governo.

Barbosa, denunciando uma série de supostas irregularidades administrativas do seu sucessor e os conflitos entre este e Pedro de la Cueva, antigo procurador de Barbosa na Corte espanhola e que naquele momento havia sido encarregado da defesa da Paraíba.

Nessa carta o ex governador da Paraíba, João Tavares, deixa clara sua vontade de ter Frutuoso Barbosa fora do governo da Paraíba, informando já o nome Philippe Cavalcante como mais capaz e zoloso das coisas da Paraíba do que o governador Barbosa. No que interessava diretamente aos jesuítas, João Tavares faz ainda algumas considerações sobre a “aquietação” dos índios na Paraíba como sendo um elemento de grande importância para a manutenção da conquista e da povoação daquela capitania:

O que nesse caso e por serviço de vossa majestade entendemos que para aquietação daquela capitania, e bem dela se requeresse, para que permaneça: consevasão do gentio que é bom presidio, o que com essas divisões está muito abalado [...] Philippe Cavalcante, que com particular cuidado entende nisso e no mais de vosso serviço. Porque entregando a João Tavares no princípio da dita Capitania a criou e povoou, a Frutuoso Barbosa em mais estado de paz do que ela hoje está e mais desafrentada dos inimigos [...] convinha com mais quietação e segurança em quando sua governança [a de Frutuoso Barbosa] não for capaz, de vossa majestade mandar outro governador.¹⁰

Aparecem aí os mesmos elementos do discurso dos jesuítas no *Sumário das Armadas*, que também busca a depreciação da imagem do então governador Frutuoso Babosa: sua suposta má fé para com as coisas da coroa, o interesse pessoal acima de tudo e a falta de habilidade para com as coisas de interesse da Paraíba. Também aparece em ambos os relatos a importância dos índios aldeados no entorno da cidade para a manutenção do que já sido conquistado e construído naquela capitania. Tais elementos aparecem dentro de uma ordem específica do discurso, na qual a narrativa dos trances de guerra (no caso do *Sumário das Armadas*) e a denúncia da conduta administrativa (no discurso de João Tavares) tendem a informar que o lugar ocupado por Frutuoso Barbosa, quer como pretensu conquistador ou já como governador, deveria ser de outro. Com efeito, sobre ambos os discursos pesa a disputa das elites locais pelo poder naquela nova Capitania. Com efeito no *Sumário das Armadas* a fama da conquista é reivindicada para o Ouvidor geral Martim Leitão, mas o elogio à participação na guerra também se estende a alguns de seus aliados mais próximos,

¹⁰ **Carta da Câmara de Olinda para D. Filipe I informando das desordens que havia entre Frutuoso Barbosa [...].** 28 de agosto de 1589. Cópia Digitalizada do Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

entre eles o loco-tenente de Pernambuco Philippe Cavalcante, o mesmo que aparece indicado por João Tavares como sendo de melhor serviço aos negócios da Paraíba.

João Tavares falava em nome de dois funcionários da Paraíba, um vereador e um procurador do Conselho, que teriam feito reclamação contra Frutuoso Barbosa junto a Câmara de Olinda, lugar o qual João Tavares ainda exercia o cargo de escrivão. Com essa carta endereçada ao rei Felipe II, João Tavares aproveitava o nome daqueles representantes da administração local da Paraíba pra reforçar seu argumento, levantando, ainda, algumas suspeitas fortes sobre a idoneidade de Frutuoso Barbosa e sobre pessoas que aquele governador estava supostamente favorecendo. Segundo João Tavares, os dois homens diziam que: “[Frutuoso Barbosa] faz o que quer, com um cunhado seu, e que se chama Pero Coelho de Souza, natural das ilhas, e que dizem nos tempos das alterações desse Reino andar em França, e não em vosso serviço”.¹¹

Confessando-se a Heitor Furtado em 21 de janeiro de 1595, quando da passagem do Tribunal do Santo Ofício pela cidade de Filipéia de Nossa Senhora das Neves, um cristão-novo, mameluco de nome Francisco Lopes deu algumas informações sobre as distensões entre os jesuítas e o governador Feliciano coelho no ano de 1592. Mesmo configurando um filtro sobre a narrativa do morador da Paraíba, a pena do notário nos permite reconhecer que não era só o governador Feliciano Coelho que não via o posicionamento dos religiosos com bons olhos naqueles tempos de guerra, mas também a “gente miúda”¹² da nova capitania, ou pelo menos o mameluco que se confessava:

Confessou mais que, haverá quatro anos, que nesta cidade [essa cidade é Filipéia de nossa Senhora das Neves], não lhe lembra tempo nem lugar certo em que aconteceu, agastando-se ele vendo que estava esta terra cercada dos petiguares e que os padres da Companhia residentes nas aldeias estorvavam com que os gentios delas não vinham socorrer como o capitão mandava, disse ele confessante com cólera que por clérigos e frades se havia de perder o mundo e isto disse por vezes perante pessoas, não lhe lembra quantas nem quais.¹³

¹¹ *Ibidem.*

¹² Esse é um termo que aparece no próprio documento para representar as camadas mais simples daquela sociedade. Ao falarem da gente que estorvava os índios esse termo assume um caráter pejorativo, geralmente associado à “ruim semente lançada do limoeiro de Lisboa” ou os degradados do Reino.

¹³ Confissão de Francisco Lopes, Cristão novo, mameluco em 21 de janeiro de 1595 na cidade de Filipéia de Nossa Senhora das Neves. **Primeira Visita do Santo Ofício às Partes do Brasil:** Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Prefácio de José Antônio

O desfecho da história de conflitos entre a missão jesuítica da Paraíba e as elites locais foi uma expulsão episódica daqueles padres em 1592; expulsão na qual os padres foram forçados a deixar a capitania que haviam ajudado a conquistar com a assistência na guerra e a edificar com o aldeamento indígena e residência religiosa no entorno na cidade. Serafim Leite não coloca esse evento sendo uma como expulsão, mas como uma saída estratégica diante das muitas dificuldades e perigos que os padres enfrentavam naquela capitania. Segundo Leite:

Mas, não se aplanando as dificuldades, e sendo o campo grande, os jesuítas, sacudindo o pó das sandálias, saltaram por cima, deixando a Paraíba entregue a si própria e ao seu destino, daí em diante apagado, e foram levar a luz do Evangelho e os benefícios da instrução pela costa imensa, progressivamente, até ao extremo norte.¹⁴

Outra é a perspectiva do jesuíta Fernão Guerreiro, que escrevendo em 1603, ressalta a expulsão como injustiça das autoridades locais. Segundo Guerreiro:

a terra, onde logo se fez povoação, & se começaram a fazer engenhos, & foi crescendo de modo, que há hoje oito ou nove, de que sua Majestade tem muito boa renda, & os franceses foram dalli lançados, e o grosso trato, que tinha o pau, ficou todo de sua Majestade: e aos índios poseram logo os padres em aldeia, e os começarão a cultivar & doutrinar. Posto que depois de tudo isso feyto, em paga desta boa obra, que os padres ali fizeram, veio outro capitão de novo, que sem nenhuma cauza, nem culpa, que nos padres houvesse, mais que o defenderem aos índios, & os ressitissem as sem razões, & injustiças, que lhe faziam, **os lançou dalli fora com muytas afrontas.**¹⁵ [grifo nosso]

Serafim Leite considera que esses termos são por conta de Fernão Guerreiro, que “aformoseia” os fatos na sua narrativa. Entretanto, se o perigo para os jesuítas era anunciado pelo próprio governador Feliciano Coelho e a saída dos padres fora

Gonçalves de Mello. Recife: FUNDARPE - Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, *Confissões*, p. 137.

¹⁴ LEITE, A. S. **HCJB**, Tomo I, Livro V, Cap. IV, p. 179, p. 182.

¹⁵ GUERREIRO, Fernão. **Relação Annual das cousas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental e no Brasil, Angola, Cabo Verde, Guiné nos annos de 1602 e 1603**. Lisboa: S Rodrigues, 1605, p. 112.

justificada na Instituição como um *periculum in mora*,¹⁶ caracteriza-se que os padres não saíram da Paraíba por sua vontade ou porque “o campo era grande” demais para se prenderem ali. Enfim, não é muito para crer que os jesuítas tenham sido realmente expulsos da Paraíba.¹⁷

A situação difícil da missão da Paraíba havia se complicado com permanência do estado de beligerância na região, que na verdade só terminaria em 1599, com a rendição definitiva dos Potiguara. Com base no *Sumário das Armadas* pode-se perceber que as disputas locais pelo poder precedem qualquer conquista ou ocupação espacial naquela região do rio Paraíba. Os cargos administrativos e as patentes que surgem ainda nos trances políticos de formação da empresa de conquista, o que já alimentava um estado de tensão entre as elites locais. Com o avanço colonizador e a criação de uma nova capitania, reproduzia-se o aparelho administrativo português num espaço recém conquistado ao norte da costa. Esse era um processo que comportava, a um só tempo, a criação de novos cargos administrativos - entre eles o de governador -, e a concessão de outras mercês, como por exemplo, a doação de terras. Esse último elemento, por si, era a chave para a expansão do negócio do açúcar, em franco desenvolvimento na capitania de Pernambuco e para o qual a mão-de-obra indígena era, sem dúvida, essencial. Assim, diversos elementos concorriam para o desgosto das elites locais em relação aos padres da Companhia. Entretanto, o próprio projeto catequético dos jesuítas para a

¹⁶ A referência é do próprio Serafim Leite, mencionando o termo na carta de Luiz da Fonseca que autoriza a saída dos jesuítas. Ver: LEITE, A. S. **HCJB**, Tomo I, Livro V, Cap. IV, p. 179, p. 181.

¹⁷ Ao que parece, Serafim Leite não via a expulsão dos jesuítas como coisa honrosa. A análise da sua escrita indica que ele realiza outro tipo de “aformoseamento” dos fatos apresentados pela documentação; o que não deixa de ser irônico. De fato, a escrita de Fernão Guerreiro buscava justamente inscrever o evento da expulsão num modelo de heroísmo já conhecido dos jesuítas, e que é uma marca das antologias de cartas que aparecem na literatura jesuítica nas primeiras décadas do século XVII: a escrita da missão como peregrinação. O perigo da morte e a injustiça caracterizavam a imitação da vida de Cristo no martírio, um fenômeno indispensável à vida dos santos. Se Guerreiro “aformoseava” os fatos, o fazia dentro de uma descrição hagiográfica [hagiografia como a definiu Michel de Certeau] das missões ao sertão, porque essa era a lógica que presidia essas narrativas jesuíticas no final do século XVI e início do XVII. Portanto, era para honrar a Companhia e os próprios missionários que Guerreiro falava em expulsão e injustiça. Sob essa perspectiva, essa forma de contar o evento não parece menos honrosa do que a de Serafim Leite, que na sua forma de elogiar acaba por representar os jesuítas à beira da insensibilidade, deixando a Paraíba - e diga-se de passagem, os índios da Paraíba - “à própria sorte”, “apagada” sem a “luz do Evangelho”; e por quê? Porque “não se aplanavam as dificuldades, e sendo o campo grande”. Na intenção de fortalecer a imagem da missão da Paraíba, Serafim Leite acaba por representar os padres da Companhia largando uma fatia magra da obra missionária pelo muito que ainda havia por ser feito.

região do rio Paraíba, ou seja, a conversão dos índios da região do rio Paraíba ao Cristianismo, não poderia se sustentar sem o controle militar e a povoação daquela região. Era, portanto, desde o início uma situação delicada para os padres da Companhia.

Segundo Regina Célia Gonçalves,¹⁸ o cativo indígena e logo o negócio do açúcar foram os elementos propulsores das guerras e alógica da organização espacial da capitania da Paraíba entre finais do século XVI e início do século seguinte. Com efeito, tal movimento já aponta para a presença jesuítica ali, pois proporcionalmente contrário aos interesses da maioria das elites de Pernambuco e Itamaracá era o dos jesuítas da província brasileira em levar proteção dos índios. Entretanto, não há porque duvidar que os próprios jesuítas não vissem essa expansão do negócio do açúcar como uma forma de financiamento da nova frente missionária que se abria com a conquista e fundação daquela nova capitania. Segundo Schwartz,¹⁹ nas últimas décadas do século XVI a colônia brasileira estava em vias de se tornar o primeiro lugar de produção e exportação de açúcar do mundo. É desse movimento econômico que as elites locais de Pernambuco, tal como notou Gonçalves, querem participar como produtores.

Segundo entendemos, embora que projeto catequético para os índios e as finalidades religiosas da Companhia estivessem sempre em primeiro plano, os jesuítas da província brasileira, que evoluíam juntamente com a dinâmica das relações na sociedade colonial, viam no açúcar uma forma de autofinanciamento da obra missionária e, por conseguinte, uma oportunidade de se livrarem da dependência financeira em relação à sociedade civil.²⁰ Para tal, era importante que os jesuítas

¹⁸ A identidade do negócio como força que alimentava a participação das elites locais da capitania de Pernambuco e Itamaracá nas guerras de conquista da Paraíba foi contundentemente explicada no já referido estudo de Regina Célia Gonçalves.

¹⁹ SCHWARTZ, S. B. *Colonial Brazil 1580-1750: Plantations and Peripheries*. In: BETHEL, Leslie (org.). **The Cambridge History of Latin America**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, Tomo II, cap. 12, p. 423-499.

²⁰ Os primeiros jesuítas contavam com uma modesta dotação de cabedal para sua subsistência, como arroz e mandioca. Pelo alvará de 1557 se ordenava que todos os religiosos da Companhia (eram 28 nessa época) recebesse quatro panicus de mandioca e um alqueire de arroz. Esse mesmo alvará já prevê um pagamento em dinheiro para o caso de não haver arroz. Pelo alvará de D. Sebastião, de 7 de novembro de 1564 ficava estipulada dotação real para os padres na forma de redízimas. Na Bahia e depois em Pernambuco essas redízimas vinham do negócio do açúcar, o que não significa que os jesuítas deixassem de receber as esmolas da comunidade civil. O problema com as esmolas era a concorrência com outras ordens religiosas. Para o pagamento das redízimas o problema eram as dificuldades que os funcionários da Coroa colocavam, dificultando o acesso dos jesuítas às suas rendas. Para mais ver: LEITE, A. S. **HCJB**, Tomo I, Livro II, Cap. I, p 43-47.

estivessem articulados politicamente com esses produtores e que controlassem informações úteis sobre esse negócio.

Em 1584, relatando a visita do Visitador Cristóvão Gouvêa a Pernambuco, o padre jesuíta Fernão Cardim, incluiu várias notas sobre a quantidade de engenhos de cada região visitada. Na *Narrativa* sobre Pernambuco consta uma larga descrição da nobreza da gente da terra, reforçando a relação entre a cultura do açúcar a prosperidade da sociedade. Os jesuítas, que naquela época recebiam 1000 ducados dos pães de açúcar de Pernambuco, são descritos por Fernão Cardim realizando a bênção dos engenhos que passavam a moer naquele ano. Segundo o padre Fernão Cardim, referindo-se aos donos de engenho, aquela obra era uma “coisa que muito estimaram”, mas que certamente também o era pelos jesuítas que faziam essas bênçãos.²¹

Mais do que curiosidade jesuítica, o relato de Cardim aponta para um interesse que os jesuítas já manifestavam naquele negócio. O próprio Fernão Cardim informa que o investimento inicial do Colégio de Olinda estava sendo dobrado com o financiamento do açúcar. Essa é uma explicação dos lucros retidos no comércio do açúcar já em sua aplicação na obra missionária da Companhia. Esse mesmo interesse também aparece no *Sumário das Armadas*, que detalha, em muitos trechos, os espaços adequados à cultura do açúcar na região do rio Paraíba e as vantagens desse negócio para a Coroa. Com efeito, junto ao forte e ao armazém, uma das primeiras edificações da capitania recém fundada foi logo o engenho real, e os jesuítas não deixaram de pontuar esse fato.

Em termos de vantagem para a Companhia, com a implantação do negócio do açúcar na Paraíba os jesuítas poderiam, tal como em Pernambuco, financiar uma nova frente missionária. Entretanto, as vantagens no negócio do açúcar para os jesuítas da Paraíba deveriam ser obtidas em longo prazo, um plano que se elaborava aos poucos, pois na década de 1580 os jesuítas ainda não tinham permissão para cultivar a cana ou produzir e explorar diretamente o açúcar. Perceba-se que esse plano acaba sendo colocado em prática já na década de 1590, com a permissão do padre geral Cláudio Aquaviva para que os jesuítas cultivassem a cana-de-açúcar, passando à exploração direta do açúcar no início do século XVII.²²

²¹ CARDIM, Fernão. *Narrativa Epistolar de uma Viagem e Missão Jesuítica*. In: **Tratado da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p. 162. Sobre o valor das rendas, nos apoiamos na afirmação de Charlotte de Castelnau-E'Leustoile, que já referenciamos, por sua vez, interceptou esses dados em diferentes estudos de Carlos Zeron.

²² Ver: CASTELNAU-E'LESTOILE, Charlotte de & ZERON, C. A. Une Mission Glorieuse et Profitable: réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au debut XVII siècle. **Revue de Synthèse**, 4° S., n° 2-3 (1999), p. 335-358.

A “especialidade” sobre os índios, sobre a terra e sobre a guerra: uma estratégia jesuítica

Pode-se, com efeito, considerar que a década de 1580 representou um momento de grandes dificuldades políticas não apenas para os jesuítas da Paraíba, mas para a província jesuítica do Brasil. Nesse período, dois personagens fizeram uma campanha ferrenha contra os jesuítas do Brasil. Gabriel Soares de Souza e o governador Manuel Telles Barreto, cada um a seu modo, representam um grande empecilho às atividades da Companhia e promoveram um desgaste da imagem da Companhia como autoridade no trato com os índios do Brasil. Serafim Leite informa que mesmo enquanto Manuel Teles Barreto ainda ocupava o cargo de Vereador da Câmara, ele já se opunha, o quanto podia, aos requerimentos do Colégio jesuítico de Santo Antônio.²³ Quando este assumiu o governo do Brasil em 1584, “refletia aquela má vontade” dificultando as práticas jesuíticas na colônia e difamando-os junto à sociedade colonial e reinol.

Sempre tendencioso às reivindicações dos colonos e opositor ferrenho ao pagamento das rendas dos religiosos da Companhia, esse governador acusava a Companhia de ter interesses diferentes do religioso nas coisas que tratavam. Interesseiros e mal intencionados, segundo Manuel Telles Barreto, os jesuítas foram, ainda, acusados de tramar e fomentar revoltas indígenas contra o poder civil. Manuel Telles Barreto dificultou, ainda, o financiamento da missão jesuítica no Brasil, ora com sua autoridade de governador, negando-se a pagar suas rendas, ora difamando os jesuítas entre gente de posses que ajudava a Companhia.²⁴

Nesse mesmo período, Gabriel Soares de Souza apresentou uma grave denúncia contra os jesuítas do Brasil na corte de Felipe II. Na esperança de conseguir uma legislação favorável à exploração do trabalho escravo das populações do Brasil, Souza alegava que os padres da Companhia estavam enriquecidos de fazerem um trabalho inútil para o Reino, que nem sobre as vilas nem sobre os próprios índios havia vantagem da presença dos jesuítas no Brasil; sobretudo quando esse trabalho era feito com a despesa da fazenda real. O discurso de Gabriel Soares de Souza atuava muito fortemente como difamador do caráter religioso dos padres, principalmente sobre os padres que falavam a língua dos índios, dizendo que sobre eles recaíam vários pecados, inclusive com as mulheres indígenas. Num trecho da denúncia, tratando do investimento da fazenda real, Gabriel Soares argumenta que:

²³ LEITE, Antônio Serafim. **HCJB**, Tomo I, Livro III, Cap. II, p. 75.

²⁴ Serafim Leite dedica uma longa nota sobre a atitude desse governador em relação à Companhia de Jesus no Brasil. Assim, nos escusamos de mais detalhes, indicando apenas a leitura da sua obra sobre esse tema. ver: LEITE, Antônio Serafim. **HCJB**, Tomo II, Livro II, Cap. II, p. 275-279.

basta que se ensine um pouco de latim, ler e escrever, como se fazia sem segunda renda, e como na verdade não se ensina outra coisa, nem há na terra quem aprenda mais. [...] em qual até hoje não acabaram o curso das Artes mais que seis ou sete pessoas [...] teologia não ouviram mais que quatro pessoas de fora e uma só se fez bom pregador [...] se em Portugal, antes, não havia mais que a Universidade de Coimbra, porque não bastará ao Brasil a da Bahia para todo o Estado?”²⁵

Em relação ao impacto dessa oposição aos jesuítas na corte de Felipe II de Espanha, Castelnuau-E’Lestoile considera que o período foi marcado por “uma verdadeira guerra de propaganda em Portugal e Espanha, e cada um dos campos [jesuítas de um lado, colonos ou seus representantes do outro] tenta impor a sua versão dos fatos”.²⁶ Na busca por superar essa crise política e o desgaste da imagem da Companhia, no decorrer das últimas décadas do século XVI, os jesuítas precisavam representar-se como especialistas no trato com as populações indígenas, sobretudo junto a Coroa. A superação do que haviam apontado o governador Manuel Telles Barreto e Gabriel Soares de Souza passou a ser operado com a demonstração da habilidade indispensável dos padres para o projeto colonizador e Cristão de Portugal e Espanha.

É, portanto, a escrita de especialistas nos assuntos indígenas que se pode ler nas cartas jesuíticas escritas após a década de 1580. Embora que por seu *know-how* das coisas do Brasil desde 1549 os jesuítas realmente o fossem, era preciso que isso ficasse claramente exposto e logo cristalizado do âmbito exterior da Companhia. Segundo Castelnuau-E’Lestoile: “Diante dos ataques como os de Gabriel Soares de Souza, a estratégia dos jesuítas consiste em aparecer como os “especialistas” do mundo indígena, os mediadores inevitáveis entre a coroa e os índios”.²⁷ Assim, nas últimas décadas do século XVI a curiosidade jesuítica é colocada a serviço de uma propaganda da especialidade da Companhia entre os índios: tudo deve ser relatado com cuidado e cada evento ou ação jesuítica aparece narrada com uma autoridade de conhecimento.²⁸

²⁵ *Ibidem*, Tomo I, Livro V, Cap. II, p. 166.

²⁶ CASTELNAU-E’LESTOILE, Charlotte de. **Operários de Uma vinha Estéril: os jesuítas e conversão dos índios no Brasil – 1580-1620**. Bauru-SP: Edusc, 2006, p. 125.

²⁷ *Ibidem*, p. 277.

²⁸ Como comentamos anteriormente, direta ou indiretamente relacionada a esse movimento na escrita jesuítica, até o final do século XVI a legislação indigenista de Felipe II de Espanha acabou por oferecer um relativo ganho político para os jesuítas. Ver: THOMAS, Georg. **Política Indigenista dos Portugueses no Brasil 1500-1640**. São Paulo: Loyola, 1982.

Com efeito, toda a narrativa do *Sumário das Armadas* reflete essa “vontade de verdade”²⁹ da Companhia de Jesus. Os índios são descritos em suas formas de religiosidade, sexualidade, organização das tribos, alimentação, natureza (no sentido de essência espiritual ou índole) e modos de guerrear. Os trances de guerra contra os potiguares e franceses são descritas do ponto de vista dos colonos, mas a descrição dos trances de guerra é extremamente especializada. Cada arma, cada estratégia, as formas de circulação pelo espaço, os materiais utilizados, tudo muito detalhado e especificado como num grande e precioso manual da vitória sobre os potiguares e franceses naquela região.

Com uma circulação tanto no interior da instituição jesuítica quanto entre as elites locais e reinóis, o *Sumário das Armadas* falava a todas as esferas de poder sobre o serviço prestado pela Companhia de Jesus e por seus aliados ilustres naquele momento tão importante. Se com o afastamento dos franceses os jesuítas se veriam novamente protegendo os índios da ação dos colonos na Paraíba, essa era uma conseqüência do lugar do jesuíta naquela sociedade, sobretudo pela proteção paternal que tinham em relação ao indígena do Brasil, mas diante dos graves conflitos ocorridos na década de 1580, sobretudo os que envolviam o governador Manuel Teles Barreto, a própria proteção aos índios já era relativizada.

Conforme apontou Castelnau-E’Lestoile, o durante a visita, Cristóvão de Gouvêa - o mesmo que aparece no título do *Sumário das Armadas* como tendo encomendado aquela Relação de guerras - havia determinado que os jesuítas relativizassem a sua proteção aos índios, restringindo-se ao espaço da aldeia. Era uma forma de diminuir ou ao menos não agravar a situação desconfortável dos jesuítas em relação à sociedade colonial naquele período. Aos padres ficava determinado que não demonstrassem zelo exagerado sobre a utilização da mão-de-obra indígena, sobretudo no caso dos apesadores serem os colonos mais pobres e que, portanto, dependiam mais do trabalho dos índios. Deveriam participar apenas das expedições ao sertão para as descidas, não se pronunciando mais sobre a “guerra justa”.³⁰

Com efeito, a participação dos padres da Companhia nas guerras coloniais ou a sua influência para incitar os índios a integrarem forças militares estava limitada mesmo antes da visita do padre Cristóvão de Gouvêa à província do Brasil. Segundo Serafim Leite, citando um trecho escrito em 1568 pelo padre B. Inácio de Azevedo, somente com autorização do Provincial ou quando o próprio governador os convidasse e fosse, em pessoa, junto às tropas, os jesuítas estariam autorizados a ir confessar os feridos e ajudar na guerra. Em 1586 as regras tornam-se um pouco mais rígidas. No parecer do Visitador Gouvêa a figura do governador desapareceria da

²⁹ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

³⁰ CASTELNAU-E’LESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha Estéril...**, p. 148-150.

premissa para a participação militar dos jesuítas,³¹ mas a autorização do Provincial para a participação direta dos padres em guerras ou para que eles usassem sua influência sobre os índios, impelindo-os a ajudar em combates, foi restringida a “senão em algum caso raro e de muito serviço de N. senhor”.³²

Os jesuítas que participaram das guerras da Paraíba estavam, portanto, acobertados pelas duas premissas colocadas pelo Visitador Cristóvão de Gouvêa. Em primeiro lugar porque o próprio padre Gouvêa, então a maior autoridade jesuítica no Brasil,³³ havia encomendado o relato das guerras de conquista da Paraíba, o que já dispensava a autorização do Provincial para que eles estivessem em missão junto às forças militares. Em segundo lugar, porque essas guerras não eram apenas contra “índios bravos”, mas sim contra a aliança destes índios com os franceses. Nesse caso, o serviço prestado pelos jesuítas estava num patamar de cooperação contra forças internacionais numa guerra declarada contra um inimigo comum. Esse mesmo inimigo também já havia causado muitos danos à própria Companhia de Jesus, inclusive com o assassinio de jesuítas em missão.³⁴

Com efeito, na década de 1580 as divergências da Coroa espanhola – e por ocasião da coroa dual sob o reinado de Felipe II de Espanha Portugal também - com os franceses já era uma guerra violenta, com vários e graves incidentes de tomadas de embarcações, de mortes e de prejuízos para ambos os lados. Em suma, já não eram apenas disputas comerciais ou discordâncias religiosas, mas sim um estado pleno de guerra. Segundo entendemos é sobre o “estado de guerra” que pesa o “caso raro” de que fala o Visitador Gouvêa, fato que garantia a legitimidade da participação dos padres da Companhia naquelas guerras.

No início do ano 1587, período no qual a Paraíba se via relativamente livre dos franceses, era o próprio Visitador Cristóvão de Gouvêa se veria envolvido numa situação de guerra. Naquele ano o capitão inglês Roberto Withrington, que na volta do Estreito de Magalhães, e já tendo lançado alguns jesuítas ao mar, aportou na Bahia ensaiando um ataque. A participação dos padres, então comandando os índios da região no combate, foi comentada por Fernão Guerreiro no ano de 1603:

Sendo visitador do Brasil o padre Christóvam de Gouvêa, & estando no Collegio da Baya, soçedeo ir alli uma armada de

³¹ É interessante notar que os jesuítas estão adiantando, para suas práticas, o que determinará a Lei filipina de 1595, que retira o poder de declaração da guerra contra os índios das mãos do governador.

³² LEITE, A. S. **HCJB**, Tomo II, Livro II, Cap. I, p. 268.

³³ Durante o período de visitação até os provinciais ficavam subordinados à autoridade do Visitador, que era um representante do poder central na província.

³⁴ Referimo-nos à morte de 52 jesuítas em setembro de 1571, pelas mãos dos franceses (e ingleses). Esse evento foi comentado por Serafim Leite em: LEITE, A. S. **HCJB**, Tomo II, Livro II, Cap. I, p. 268.

imigos Ingreses, no tempo que andavam em guerras com o Reyno, para tomarem a terra, & vendo o padre a pouca ou nenhuma defensam, que havia na cidade, para lhes poderem impedir a desembarcaçam, mandou avisos aos padres que entravam nas aldeias, que acodissem com os índios de suas freguesias; vem logo com suas ferchas, obedecendo à risca aos padres, o que não ouveram de fazer nenhum a capitão, repartem-nos os mesmo padres por suas estâncias, & logares, por onde o imigo podia desembarcar, emcomendado que o façam como christãos, & valentes homens.³⁵

Se os índios comandados pelos jesuítas faziam tanta diferença na defesa da Vila de Olinda contra uma embarcação inglesa, imagine-se o peso que esse contingente nascido e criado sob dinâmica da guerra tinha nas guerras de conquista da Paraíba. Com a precariedade e o improviso típico das formas de vida nas regiões de fronteiras, não havia especialização das tropas; a milícia era composta por um contingente misto de colonos portugueses, soldados espanhóis, índios mansos, escravos negros, mestiços e toda sorte de gente convocada pelas autoridades para contribuir de alguma forma.

Com efeito, os índios que integravam as tropas militares da Paraíba não eram apenas mais práticos na guerra do que muitos dos homens da milícia, mas também os que estavam em maior número. No *Sumário das Armadas* contam-se centenas de índios acompanhando as tropas; fazendo trabalhos de “gastadores”, cortando árvores, abrindo veredas nas matas ou “dando nos imigos” com paus e “rebolarias”. Outras vezes os índios aparecem como “espias” valiosos ou como os disseminadores das intrigas entre os inimigos, como em abril de 1585, por ocasião da primeira jornada de Martim Leitão à região do rio Paraíba. Os jesuítas parecem nesse evento tentando reatar uma antiga aliança portuguesa com os tabajaras: “Com isso vieram em práticas, por via de Índios, e bons línguas, principalmente pelo padre Jerônimo Machado”.³⁶ Noutro momento, já no ano de 1586, aparecem atuando sobre o contingente indígena das tropas nos momentos de grande instabilidade: “[...] pregou de noite o nosso padre Baltasar Lopes pela *língua* ao gentio e mamelucos, dos quaes nasce o mal e todos vigiaram melhor que nunca”.³⁷ Os padres da Companhia prestam, portanto, uma valiosa e direta assistência na guerra.

Assim, pode-se considerar que o papel dos jesuítas nas guerras de conquista da região do rio Paraíba não foi meramente de observadores atentos e escritores, foi um papel ativo e que contribuía diretamente para o êxito das expedições. Vale, ainda,

³⁵ GUERREIRO, Fernão. *Relação Annual...*, p. 114.

³⁶ *Sumário das Armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do rio Parahiba...*, Capítulo 11.

³⁷ *Ibidem*, Capítulo 21.

considerar que esse papel estava ligado diretamente ao contingente indígena que integrava as tropas; era aí que a habilidade dos padres *línguas* e sua influência junto às populações indígenas se fazia valer. Ora, não era essa “especialidade” no mundo indígena que a própria Companhia estava construindo junto à corte de Felipe II?

Isso nos ajuda a pensar com mais clareza sobre aquele posicionamento “antipático” dos jesuítas da Paraíba, negando-se a continuar participando das guerras que se estendiam ao longo da década de 1590. Segundo entendemos, com a participação dos jesuítas na empresa de guerra e conquista entre 1584 e 1587 e com a propaganda disso (o *Sumário das Armadas*) circulando publicamente na sociedade, os jesuítas já davam provas de suas “boas intenções” para com as conquistas do império e faziam saber que os padres da Companhia não haviam sido, aos olhos dos que lessem o *Sumário das Armadas*, radicais na sua proteção aos índios. Por outro lado, também do ponto de vista da obra missionária, a missão havia cumprido um importante papel, pois os jesuítas da Paraíba haviam fundado aldeamento e residência na promissora capitania de El-Rei, que era a vanguarda da colonização portuguesa e da província jesuítica nas Capitanias do Norte do Brasil. Por que, então, não protestariam contra o deslocamento das aldeias do entorno da cidade para um ponto ainda não controlado militarmente? Tendo tornado pública sua contribuição nas guerras (com a circulação do *Sumário das Armadas* no âmbito externo à Companhia) e apoiados pelo que já determinava o visitador Gouvêa, os jesuítas ligados à missão da Paraíba não viam fundamento em continuar assistindo as forças militares na “guerra justa” aos Potiguara; uma guerra que representava a desarticulação do projeto catequético já iniciado naquela nova capitania; uma guerra que, em 1592, eles certamente já não viam com os mesmos olhos.

Isso nos leva a crer que o *Sumário das Armadas* foi feito³⁸ para ser um discurso diplomático num momento de extremas tensões para a Companhia de Jesus, tanto na capitania da Paraíba quanto no âmbito maior que eram as redes de influência política da colônia e do Reino; um momento de muitas demandas e que os jesuítas da Paraíba buscaram abarcar todas com sua escrita. Circulando no exterior da Companhia de Jesus o documento deveria dar conta da colaboração especializada dos jesuítas na “guerra justa” ao gentio Potiguara e aos franceses; deveria contribuir para a superação do momento de crise política da Instituição, propagandeando as

³⁸ Aqui se deve ter como pressuposto que o documento que circulou no âmbito interno da Companhia de Jesus foi a carta enviada ao visitador Cristóvão de Gouvêa entre 1587 e início de 1589 ou cópia que se tenha feito dela no interior da própria instituição, mas que não foi ainda recuperada pela historiografia. A fonte que chegou à historiografia brasileira e que hoje conhecemos como *Sumário das Armadas* foi uma cópia dessa carta, feita no Colégio de Olinda ou na residência da Paraíba. Era um documento para ter uma circulação pública entre as elites coloniais e reinóis no ano 1588. Trataremos mais detalhadamente dessa questão no terceiro capítulo dessa dissertação.

boas relações que tinham para com os representantes da administração colonial, sobretudo quando um desses representantes nas guerras de conquista ocupava um cargo de comando.³⁹ Deveria também repercutir diretamente no plano político local, em favor do Ouvidor geral Martim Leitão e, consecutivamente, dos próprios jesuítas, de quem o Ouvidor era simpático, segundo se faz ler no *Sumário*.⁴⁰ No sentido inverso, mas também para o favorecimento da missão jesuítica na Paraíba, o *Sumário das Armadas* era uma denúncia e um depoimento contra Frutuoso Barbosa, que acabava de assumir o governo da capitania e era uma ameaça real às atividades jesuíticas na Paraíba.

No âmbito de circulação interna da Companhia, o *Sumário das Armadas* deveria seguir a dimensão discursiva de escrita iniciada com Fernão Cardim, no tempo da visita de Cristóvão de Gouvêa, e ser um relato edificante e servindo à consolação dos irmãos jesuítas na demonstração dos grandes trabalhos que a Companhia estava realizando naquelas partes do Brasil. A ênfase da escrita de alguns trechos do relato nas dificuldades enfrentadas do cotidiano da guerra, nas caminhadas a pé e no perigo da morte deveriam, sem dúvida, causar grande emoção entre os padres que lessem esse documento. Entretanto, a circulação do *Sumário das Armadas* no âmbito interior da Companhia não era o foco do relato e sim uma preocupação. As últimas linhas do Capítulo final do documento deixam claro que aquela escrita não estava alinhada com uma forma convencional de relatar a missão, por isso o relato da missão da Paraíba ficava: “sub correctione” dos Superiores e o jesuíta que o assinava: “com muito medo, pedindo a vossa paternidade que, quando succeder mostrá-lo a alguns padres, sejam dos escolhidos”.⁴¹

³⁹ No relato, os jesuítas não economizam ligações entre os padres da Companhia e o ouvidor geral Martim Leitão. Contam que durante a guerra se serviram na sua tenda, que o próprio Ouvidor estimava muito a presença dos padres entre as tropas ou ainda que (tal como os jesuítas) o Ouvidor era “o pai dos índios do Brasil”. Num trecho do capítulo 23, a aproximação entre os jesuítas e o Ouvidor é também física: “o Ouvidor geral no segundo quarto, como costumava, a correr as vigias, achou que todas dormiam, senão a dos espanhóis; e acordados todos se foi assentar na rede do padre Baltasar Lopes, que estava deitado”. (*Sumário das Armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do rio Parahiba...*, Capítulo 23, folha 141; FURNE: 96). A representação da proximidade física não está implicada em sensualidade, pelo menos não na lógica dos jesuítas, ou o fato não seria narrado. Essa aproximação é uma estratégia retórica sobre o lugar dos jesuítas na pequena corte das guerras de conquista, então formada em volta do ouvidor geral Martim Leitão.

⁴⁰ Martim Leitão deixou o cargo de Ouvidor geral em 1587. Segundo a narrativa no *Sumário das Armadas*, ele tanto enfrentava problemas de saúde quanto a pressão dos inimigos políticos que fez durante as guerras de conquista da capitania. Não encontramos nenhum dado na historiografia ou documento sobre Martim Leitão depois da dispensa nesse ano.

⁴¹ *Sumário das Armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do rio Parahiba...*, Capítulo final.

A leitura desses escritos permitiu visibilizar a importância desempenhada pela região marajoara para o entendimento mais inclusivo e contextualizado da história social da Amazônia,² questionando por que suas memórias documentais ficaram nos subterrâneos da escrita de uma história regional/local, que luta por sair de uma condição marginal frente a epicentros dominantes, construídos da história nacional/global.³

Ao revisitar essas memórias e histórias escritas e analisar o modo como documentaram encontros, tragédias e negociações entre conquistadores e populações a serem conquistadas, deparei-me com a consagração de uma memória religiosa, que entre as inúmeras derrotas e extermínios ocorridos na região, apresenta-se em vertente vencedora.⁴ Para dizer de outro modo, o ícone da Companhia de Jesus na Amazônia, padre Antônio Vieira, continuamente heroificado e até mesmo santificado, tanto por cronistas da Ordem, quanto pela historiografia regional, transformou-se na única arma que faz o presente marajoara não se esquecer de seu passado. Ou melhor, o passado reatualizado desdobra-se em espelhos do presente, fabricando memórias para a feitura de versões da História Social da Amazônia. Portanto, não é o presente que parece manipular o passado, mas é a força de narrativas passadas quem dirige o casco da história presente.

Da expulsão da Companhia de Jesus pelo Decreto Pombalino em 1759, até o início das políticas de recristianização, iniciadas nas últimas décadas do século XIX, com novas ordens vindas da Europa, como a dos Agostinianos Recoletos que chegaram ao Pará, em 1899, assumindo, a partir de 1930, a direção da evangelização na região marajoara, o passado distancia-se do presente em pelo menos 170 anos. Porém, a memória que se firmou como referência contra o esquecimento é a do “grande pacificador dos índios de Marajó”, o padre Antônio Vieira.

² Para começar seu processo de conquista em 1616, os portugueses, escolhendo um ponto estratégico do Vale Amazônico, fundaram Belém e sua primeira fortificação, Forte do Presépio, visando melhor vigiar a região imersa em tempos de numerosos litígios. Sobre a chamada fundação de Belém, ver: CARDOSO, Alírio Carvalho. Belém na conquista da Amazônia: antecedentes à fundação e os primeiros anos. In: FONTES, Edilza (org.) **Contando a História do Pará**. Da conquista à sociedade da borracha. Belém: E. Motion, Vol. I, 2002, p. 33.

³ MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais/Projetos Globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limitar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

⁴ Sobre movimentos trilhados por memórias na confecção de imagens e representações de realidades, entre vários estudiosos, interessante leitura produziu THOMSON, Alistair. **Recompondo a Memória**: questão sobre a relação entre História Oral e as memórias. **Projeto História**, vol. 15 (1997); e LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. **Projeto História**, vol. 17 (1998).

Para refletir um pouco sobre razões e expectativas de portugueses para efetivar a conquista da região marajoara é preciso assinalar que desvendar novas rotas de navegação, apreender o regime dos ventos e das águas, estabelecer contatos com exímios remadores para captar de suas sabedorias, como situar-se numa labiríntica planície, que parecia se recompor quanto mais se avançava no curso de suas águas, foram prováveis preocupações que fizeram parte das motivações de nações, grupos e homens, ao pretenderem viajar, desbravar, povoar, colonizar, catequizar, (re)cristianizar a Amazônia Marajoara⁵ no correr dos séculos XVI ao XXI.⁶

⁵ Desde as pesquisas para o Mestrado em História Social desenvolvido na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), que resultou no livro **À Margem dos Marajós: Cotidiano, Memórias e Imagens da “Cidade-Floresta” Melgaço-PA**. Belém: Pakatatu, 2006, temos problematizado sobre os restritos, excludentes e homogêneos sentidos que o termo “Ilha de Marajó” carregada para falar do maior arquipélago flúvio-marinho do mundo, região que desde o chamado período pré-colombiano tornou-se importante “zona de contato” com outros lugares de e além-fronteiras (PRATT, Mary Louise. **Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru, SP: EDUSC, 1999). Nesse sentido, temos problematizado imagens e discursos historicamente confeccionados sobre a ideia de ilha, interpretada quase sempre como uma parte de terra recortada e cercada por águas, isolada, cuja paisagem física, exótica e única invisibiliza suas diversas populações conformadas em diferentes matrizes étnico-raciais e seus contatos interculturais. Se geograficamente não é mais possível falar em ilha, pois cada um dos 16 municípios da região é conformado em muitas ilhas, historicamente o uso do termo reafirmou isolamentos e formas de dominação de suas paisagens e populações. Para continuar com a proposta de ler trajetórias de municípios marajoaras, valorizando diferenças, especificidades, sem esquecer semelhanças, operamos ao longo da escritura do projeto com o termo Amazônia Marajoara, Marajós ou Marajó das Florestas e Marajó dos Campos, seguindo orientações do “olhar político” que ao interrogar convenções e discursos de tradição oficial, muitas vezes incorporados por habitante de fora e de dentro da região, abre possibilidades para reconhecer a estratégica importância assumida pelos Marajós em seus diferentes tempos históricos, com destaque para a produção de alimentos, mão-de-obra e artesanias diversas que sustenta parte da vida e da cultura amazônica (SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias: intelectuais, arte e meio de comunicação**. São Paulo: EDUSP, 1997). Para saber mais ler: PACHECO, Agenor Sarraf. **En el Corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoara**. São Paulo: Tese de Doutorado em História Social, PUC-SP, 2009.

⁶ “Es probable que fueran los españoles los primeros europeos que pisaron estas tierras. En el año de 1500, cuando Vicente Yañez Pinzón navegaba por la boca del gran río, al que dió el nombre de Santa María de la Mar Dulce, observó un fenómeno extraño, que todavía llama la atención: la pororoca”. AGUIRRE, Salvador. La Prelatura de Marajó (Brasil). In: **Misiones de los Agustinos Recoletos**. Actas del Congreso Misional O. A. R. Madrid, 27 agosto – 1 septiembre 1991. (Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum), Studia 5, Roma, 1992, p. 325.

Na primeira década do século XVII, Portugal aventurou-se por esses ambientes “abastecidos de águas e talhados de rios”,⁷ porque franceses, ingleses, holandeses, irlandeses, antecipando-se em navegar por essas rotas, aprenderam a dialogar com seus povos para estabelecer, ali e acolá, novos contatos. O medo de perder aquele importante território, contudo, jogou a Coroa Portuguesa águas adentro do Mar-Dulce. Desenharam-se, a partir dali, motivações à fabricação de inúmeras memórias, argamassa para a escrita de muitas histórias. Do lugar social e cultural de onde fossem produzidas e narradas, ganhariam continuamente outras conotações.

Uns produziram verdadeiros épicos da saga Portuguesa na terra das Amazonas,⁸ outros, a narrativa de uma tragédia dizimadora de povos e culturas nativas.⁹ Ainda apareceriam aqueles que, ao trazerem à tona a fragilidade de um projeto de conquista, mostraram sequentes derrotas portuguesas para nações indígenas marajoaras, os “invincíveis na sua ilha inexpugnável”,¹⁰ como prova da negligência inicial à “arma do evangelho”.

O conjunto dessas escrituras demonstra tratar-se de encontros, resultando em frequentes tragédias para consolidar um projeto eurocêntrico, sustentado em pilares de expansão territorial, acúmulo de riquezas e ampliação do exército de almas. Tais ordenamentos provocaram um verdadeiro “epistemicídio”¹¹ no seio de inúmeras

⁷ DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas** [1722-1776]. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, v. 1, p. 93.

⁸ Sem desconsiderar o caráter poético e denunciador da escrita de Vieira Barbosa quando fala das atrocidades cometidas pelos portugueses a grupos indígenas que com eles se encontraram em confrontos, na conquista do Vale Amazônico, no século XVII, é preciso contextualizar o momento de sua escrita e sentidos por ele atribuído. Esta passagem presente no tópico “O valor dos Missionários”, pretende mostrar que se os portugueses tivessem confiado aos religiosos da Companhia de Jesus o papel de mediar os contatos e acordos de paz com nativos dos Marajós, tinha-se evitado tão grande derramamento de sangue, expulsão e extinção dos filhos da terra, conforme se viu acontecer na região. BARROSO, Antônio Emílio Vieira. **Marajó: estudo etnográfico, geológico, geográfico na grandiosa ilha da foz do rio Amazonas**. Manaus: Associação de Imprensa do Amazonas, 1953, p. 91.

⁹ O paulista, jornalista, político, escritor, cineasta, com intensa atividade no Pará, desde os anos de 1930, Líbero Luxardo, é um dos autores que escreveu sobre “conquistadores” portugueses, dando ênfase a esse tipo de narrativa. “Nesse dia, (referindo-se a data da conquista) a ilha de Marajó teve o seu destino marcado pela ambição dos que viriam depois usurpar-lhe a terra, destruir sua paz e dizimar a raça viril, ativa e digna dos primitivos habitantes; como se fosse a desforra do povo vassalo da Espanha católica, de cuja dependência somente se libertou em 1640”. LUXARDO, Líbero. **Marajó: terra anfíbia**. Belém: Grafisa, 1978, p. 16.

¹⁰ AZEVEDO, João Lúcio. **Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Belém: SECULT, 1999, p. 69.

¹¹ A expressão foi formulada por Boaventura de Sousa Santos para quem “o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se

nações indígenas que, ao se verem forçadas a criar outras táticas de combate e resistência, inventaram novas fronteiras e configurações étnicas, políticas e culturais. Os moventes sentidos e desdobramentos daqueles encontros iniciais parecem, no entanto, ainda hoje atormentar a escrita da história regional.

Nesse campo, crônicas, relatos e escritos religiosos inquietam historiadores. Quando se pretende apreender indícios para a produção de uma história colonial, sem estes documentos dificilmente conseguir-se-á ir muito longe. Para lidar com eles, todavia, é preciso exercitar o olhar político, o saber interrogativo, na perspectiva apontada por Beatriz Sarlo,¹² caso contrário estar-se-á mais uma vez, fazendo da escrita da história uma prática de colonialidade do saber.¹³ Isenta da arte do questionamento, essa escrita continuará a reproduzir narrativas excludentes, que pouco conseguirá fazer implodir o contínuo das experiências humanas, em pontos mais críticos das mediações culturais.¹⁴

Pelos fios do passado, a partir de agora procuro adentrar narrativas de doloridos confrontos vividos em palcos de águas, matas e campos alagados, entre portugueses e nações indígenas, no processo de conquista dos Marajós a partir de 1616. Percorrendo passagens da história colonial marajoara, evidencio rostos de sujeitos e suas contendas, desvendando maneiras como a escrita da história esquadrinhada para falar do processo de conquista portuguesa da região, forjou uma memória religiosa

formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos”. Esse processo “ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista”. O esmagamento de saberes e fazeres de grupos indígenas e africanos “significou um empobrecimento irreversível do horizonte e das possibilidades de conhecimento”, que a humanidade precisou operar em tempos futuros. SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 6ª ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 328-9.

¹² Conforme Sarlo, produzir a escrita de uma história compromissada com o social, por intermédio de um olhar político que “segue a moral de não passar ao longo de si mesmo; aponta e recorda a história de sua composição, das desigualdades e das clivagens sociais que figuram entre suas condições de possibilidade”, é romper com a lógica de tomar o passado como algo fossilizado, buscando rastrear quais seus traços e artimanhas no presente, sem esquecer que formas de dominações passadas se expressam em atitudes no presente. SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias...**, p. 59.

¹³ A escrita da história amazônica, ao fazer-se dentro de um legado epistemológico dominante que valoriza o centro em detrimento de suas margens, impediu de ouvir vozes de sujeitos históricos e trajetórias locais nas suas próprias epistemes. Este texto acompanha uma dessas práticas de marginalização na relação Amazônia-Marajós. LANDES, Edgar (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005.

¹⁴ Para não esquecer ensinamentos de BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: **Obras Escolhidas**. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, vol. 1, 1994.

como definidora dos caminhos que levaram à criação de um acordo de paz entre nações indígenas marajoaras e Coroa Portuguesa em 1659. Em outras palavras, esforçando-me por recolocar o lugar social da região marajoara no entendimento da efetivação do projeto colonizador português no Vale Amazônico, com destaque para o seu lado ocidental, o Marajó das Florestas,¹⁵ desvelo o movimento de fabricação desta memória da Companhia de Jesus.

Rios e florestas, palco de conflitos

Os encontros entre nações estrangeiras, portuguesas e populações indígenas locais foram muitos. Do lado marajoara, diferentes etnias e cosmovisões de mundo apresentaram-se. Interesses diversos fizeram estrangeiros movimentarem-se por aquelas desconhecidas terras de “homens anfíbios”,¹⁶ com a ajuda de exímios detentores de saberes locais. Mas as nações indígenas, guardiãs daquele imenso Vale, já com experiências de outros contatos,¹⁷ situadas em margens de rios e igarapés sentiram os novos rumores, aguardaram a afirmação dos presságios e colocaram-se de sentinelas para não serem facilmente capturadas.

A montagem de uma estratégia geopolítica era fundamental para Portugal assegurar a posse efetiva da imensa região, com seu desaguar a perder de vista por labirínticos rios e florestas. Antes da conquista, no entanto, era preciso dominar e proteger rotas e roteiros entre o Maranhão e o Grão-Pará. “Nessa faixa litorânea localizavam-se os índios Tupinambás, em grande número. Era preciso, de um lado,

¹⁵ O Marajó das Florestas é conformado pelos municípios de Afuá, Gurupá, Anajás, Breves, Melgaço, Portel, Bagre, Currealinho e São Sebastião da Boa Vista e o Marajó dos Campos é constituído por Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Chaves, Ponta de Pedras e Muaná. O uso dos termos ultrapassa a ideia da paisagem predominante nestes dois lados da região. Sua divisão é realizada em perspectiva geopolítica para marcar diferenças históricas e culturais na constituição da região de campos e florestas, pois em termos físicos esses ambientes estão presentes em toda a Amazônia Marajoara. PACHECO, Agenor Sarraf. **Patrimônios do Poder e do Afeto na Amazônia Marajoara**. Projeto de Pesquisa apresentado ao Edital Universal do CNPq. Belém: UFPA, 2012. (Ver mapa).

¹⁶ Conforme Pereira, “os ibéricos queriam o El Dourado, índios procuravam uma mítica terra sem males e franceses queriam cana-de-açúcar, pau-brasil e outras mercadorias de interesse imediato do comércio. PEREIRA, José Varella. Atualidade de Antônio Vieira na Amazônia: uma controvérsia do século XVI para reanimar o século XXI. **Asas da Palavra**, vol. 10, n. 23 (2007), p. 198.

¹⁷ A expedição de Vicente Pinzón, em 1500, já havia estabelecido contato com os Aruãs, quando conseguiram reunir e levar várias amostras da produção indígenas, utensílios domésticos de barro, fibras, além de armas e instrumentos de música. NETTO, Ladislau. Investigação sobre arqueologia brasileira. Arquivos do Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1885, *apud* NETO, Miranda. **Marajó: desafio da Amazônia**. 2ª ed. Belém: CEJUP, 1993, p. 47.

garantir a navegação e seu controle entre São Luís e Belém, assim como um caminho fluvial-terrestre, pelo interior; e, de outro, ocupar a faixa litorânea, submetendo e/ou pacificando os índios, pela força e pelos métodos persuasivos disponíveis”.¹⁸

O labirinto de ilhas, a Amazônia Marajoara, e seus habitantes cravados na foz do território a ser conquistado, não assistiram, passivamente, aquelas estranhas chegadas de gentes tão diferentes de suas visões humanas. Experientes em contatos e guerras tribais anteriormente vividas, entre si e com outras nações, Aruãs, Sacacas, Marauanás, Caiás, Araris, Anajás, Muanás, Mapuás, Pacajás, entre outras e os batizados de Nheengaibas,¹⁹ enfrentaram as armas portuguesas por quase 20 anos. Esse processo já demonstra quão difícil foi a conquista da Amazônia e como os nativos habitantes, “da ilha que estava atravessada na boca do rio Amazonas, de maior comprimento e largueza que todo o reino de Portugal”,²⁰ posicionaram-se diante da voraz ganância lusitana.

Situados em diferentes pontos geográficos da Amazônia Marajoara, essas nações lutaram em defesa de seus territórios, modos de ser e viver. Imaginários e memórias sobre suas forças, resistências, habilidades em lidar com canoas, remos, arcos, flechas, táticas de esconderijos entre matas e rios, podem ser encontrados em crônicas de religiosos do século XVIII, historiadores e viajantes do XIX, além de obras que compõem a historiografia regional contemporânea.

¹⁸ MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: CEJUP, 1995, p. 39.

¹⁹ O termo Nheengaiba aparece em variados trabalhos sobre a historiografia colonial Amazônica. O padre agostiniano Salvador Aguirre, provavelmente bebendo nestes escritos, assinalou que o termo é “debido a la dificultad de los idiomas de las tribus que la habitan” en las islas. AGUIRRE. *La Prelatura de Marajó (Brasil)*..., p. 325. Incapazes de entender a multiplicidade de línguas que estas nações indígenas falavam, os portugueses negativamente procuraram homogeneizar diferenças entre falares e modos de vida de ancestrais habitantes marajoaras. Em defesa desse modo de comunicação, apesar de defender o uso da língua geral, o Nheengatu, o padre João Daniel escreveu não entender porque se criou aquele sentido de má linguagem, pois quem dela teve conhecimento sabia ser uma das línguas mais perfeitas. DANIEL. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas...**, p. 370. O próprio padre Vieira distinguia o Nheengatu como língua boa e o Nheengaiba como língua má. De acordo com a professora Amarílis “tudo indica que a palavra Nheengaiba advenha dos índios de fala tupi que se supunham superior aos tapuios de fala travada – nome de um dos grupos indígenas mais resistentes dentre os quais se opuseram à opressão colonizadora e que, por isso, foram de imediato dizimados, possivelmente antes da chegada da Missão ao Norte”. TUPIASSU, Amarílis. **A palavra divina na surdez do rio Babel** – com cartas e papéis do Pe. Vieira. Belém: EDUFPA, 2008, p. 44. Na dificuldade de utilizar outro termo mais apropriado, a partir de agora usarei Nheengaiba com este entendimento.

²⁰ Padre Antônio Vieira em carta ao rei. In: JURANDIR, Dalcídio. **Marajó**. 3ª ed. Belém: CEJUP, 1992. p. 5.

O padre Jesuíta João Daniel foi um destes cronistas que, depois de viver 16 anos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, redigiu memórias do Vale Amazônico, dando conta de uma multiplicidade de experiências cotidianas de habitantes da região. Segundo Salles, tematizando terra, homem e cultura, os dois volumes de sua obra “ornadas de mitos e símbolos, lembra a lavra do rapsodo, aquele que canta ou recita estórias populares, adaptando-as a seu modo sem perder a autenticidade”.²¹ No intuito de falar das infrutíferas expedições portuguesas em suas primeiras tentativas para conquistar o “gentio” do enorme arquipélago, cujas entrelinhas já deixam ver o processo de fabricação de uma memória que evoca a atuação dos missionários na região, escreveu o padre cronista:

Muito deu que fazer esta nação aos portugueses, com quem teve muitos debates, contendas, e guerras. (...) Expediam-se tropas contra eles, mas os Nheengaiabas, (...) zombavam das tropas, escondendo-se por um labirinto de ilhas, e de quando e quando dando furiosas investidas, já em ligeiras canoinhas, que com a mesma ligeireza com que de repente acometiam, com a mesma se retiravam, e por entre as ilhas se escondiam as balas, e já de terra encobertas com as árvores, donde despediam chuva de flechas e taquaras sobre os passageiros e navegantes, que além do risco da vida, se viam impedidos a navegar o Amazonas, para onde não tinham outro caminho, senão pelo perigoso furo do Tajapuru.²²

Apesar de, em 1623, os portugueses terem conquistado, na fronteira com “a grande ilha de Joanes”, os fortins flamengos ainda existentes em Santo Antônio de Gurupá e N. Sr^a do Desterro, construídos pelos holandeses e o forte de São José de Macapá, erigido pelos ingleses – objetivando assegurar a conquista do rio das Amazonas e expulsar “os piratas europeus” da região –, necessitavam organizar “entradas pelos sertões com o objetivo de descobrir terras, riquezas e escravizar os silvícolas”.²³ Para tanto, os colonizadores precisavam vencer outro obstáculo: dominar Aruãs, no lado oriental e Nheengaiabas, no lado ocidental, que povoavam o arquipélago de ponta a ponta.

²¹ SALLES, Vicente. Apresentação - Rapsódia Amazônica de João Daniel. Segundo o autor, é possível que o jesuíta tenha escrito sua obra nos cárceres da metrópole. Parte no forte Almeida, onde ficou de 1758-1762, parte na torre de São Julião, onde cumpriu os catorze anos finais de sua vida (1762-1776) em regime de reclusão. DANIEL. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas...**, p. 13.

²² *Ibidem*, p. 368-369.

²³ BARROSO. **Marajó...**, p. 83.

O professor José Varella Pereira comenta que “afastados os estrangeiros, entretanto, a guerra não havia solução de continuidade, visto que os insulanos não se submetiam aos vencedores e nem permitiam passagem franca de canoas do Pará, através dos Estreitos de Breves²⁴ em direção ao rio das Amazonas”.²⁵ Para tanto, uma segunda expedição, organizada em 1654 pelo capitão Aires de Sousa Chicorro, capitão-mor do Grão-Pará, chefiada por João Bittencourt Muniz, composta de 80 arcabuzeiros e cerca de 500 selvagens Tupinambás, “deveria levar a destruição desumana numa guerra injusta e inqualificável”²⁶ frente aos primitivos habitantes marajoaras.

Vieira Barbosa narrou que, imaginando Muniz ser o conflito tranquilo e a vitória certa, mandou um emissário com um destacamento oferecer o perdão e a paz aos selvagens, com a condição de tornarem-se fiéis a El Rei. Não lhes inspirando confiança, travou-se novamente um “choque sangrento, horrível e desastroso para os invasores. Os Nu-Aruacs, como onças de suas selvas e campos sem fim, encurralaram-nos num cerco de musculosos guerreiros cor de ébano, pondo-os numa situação crítica. O troar mortífero, inútil e ineficaz dos mosquetes, era respondido pelo silvo das ‘taquaras’ e das flechas, que zunindo iam cravar-se balançantes no peito dos soldados de Muniz”.²⁷

À medida que avança a narrativa de Barbosa sobre “A conquista do Marajó”, emerge um tom grandioso, cheio de lances cinematográficos, tornando o próximo combate uma espécie de épico da história regional, com o objetivo de enaltecer os filhos da terra, desqualificar os portugueses para chegar ao “Valor do Missionário”. Barbosa conta que o capitão João Bittencourt Muniz, ao tomar conhecimento do resultado do contato, ficou “assombrado com o que viu; permaneceu como que pregado ao solo, com os movimentos instantaneamente paralisados”.²⁸

²⁴ Os estreitos de Breves, válvula de escape para a navegação amazônica fugir do temido cabo Maguari, na parte externa e oriental da ilha, posta em contato com o oceano, possuem canais caudalosos que se tornaram rotas obrigatórias de canoas a remo, à vela, navios gaiolas, transatlânticos, barcos motorizados, navios de linha, permitindo a povos e culturas viajarem em diferentes tempos e direções. Quem olha por cima da floresta a esse estreito, tem a impressão de que as embarcações estão afogadas na floresta, em função da reduzida largura da avenida fluvial e a imponência da flora. Leandro Tocantins acredita que, no ano 3000, a ilha, antigamente partida, será novamente soldada em suas partes desgarradas, transformando-se numa península. TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida**: uma interpretação da Amazônia. 8ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1988.

²⁵ PEREIRA. Atualidade de Antônio Vieira na Amazônia: uma controvérsia do século XVI para reanimar o século XXI..., p. 197.

²⁶ BARROSO. **Marajó...**, p. 83.

²⁷ *Ibidem*, p. 84.

²⁸ *Ibidem*.

Os bravos Tupinambás entraram naquela luta com o apoio de portugueses e suas armas. Ao final da “batalha medonha e encarnçada”, apesar de morrerem 250 Tupinambás, somente 30 portugueses e inúmeros habitantes do arquipélago, a expedição não saiu vitoriosa. No ano seguinte, organizou-se uma nova tentativa para acabar com a valentia dos bravos guerreiros marajoaras, sob a orientação do novo governador André Vidal de Negreiro, apoiada pela Câmara de Belém. Essa empreitada pretendia o extermínio e o cativeiro das nações marajoaras, mas “quem havia de pacificá-los eram os santos Missionários e não os portugueses, com os seus mosquetes e arcabuzes impiedosos, que lavraram o ódio, a perseguição, a fome, a miséria e a destruição no seio desses pobres seres, que apesar de serem bárbaros, eram também humanos”.²⁹

Nesta narrativa, Barbosa colocou-se contra atitudes dos conquistadores portugueses, mas ficou embebido na lógica de que o sucesso do projeto civilizador estaria assegurado somente com a presença da religião.³⁰ “Os jesuítas iluminados simplesmente pelo ideal cristão, não encontraram nenhum obstáculo que os impossibilitassem de cumprirem os seus deveres religiosos. (...) Fazia esses sacrifícios inauditos e inenarráveis, para atrair os ameríndios à civilização”.³¹

O renomado historiador português, João Lúcio de Azevedo (1855-1933), especialista nos estudos sobre a Companhia de Jesus, conhecido entre os pesquisadores brasileiros que se debruçaram nos estudos coloniais a partir das primeiras décadas do século XX, narrou: “Em 1659, Vieira consegue reduzir as tribus de Marajó. O feito é extraordinário e quase milagroso. O que não tinha alcançado a força das armas, obtem-o a doçura do evangelizador, a fama repercutida de suas virtudes, a sublime confiança com que vai metter-se entre os cannibais: tal Anchieta entre os tamoyos”.³²

A valorização que Azevedo e Vieira Barbosa fizeram do papel dos religiosos, no processo de conquista da Amazônia, incorpora-lhes ao movimento de fabricação de uma memória sobre a Companhia de Jesus na região, com destaque para os feitos de padre Antônio Vieira. Como historiadores dos séculos XIX e XX, esta construção vinha sendo arquitetada desde o período colonial pelos próprios regulares. Cardoso e Chambouleyron (2003), por exemplo, trabalhando relatos jesuíticos no Maranhão e

²⁹ *Ibidem*, p. 87.

³⁰ Conforme Montero, o que se categoriza como religião “foi, desde o século XVI, o campo privilegiado no qual o Ocidente definiu e decifrou o Outro. Isso porque a *religião* (ao lado da noção de *civilização*) foi um dos conceitos mais generalizadores que a Europa pôde conceber para incorporar a alteridade cultural e fazê-la entrar em seu sistema de comunicação”. MONTERO, Paula (org.) **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 61.

³¹ BARROSO. **Marajó...**, p. 89.

³² AZEVEDO. **Os Jesuítas no Grão-Pará...**, p. 73.

Grão-Pará do século XVII, captam em diferentes passagens das crônicas e relações escritas pelos religiosos, um contínuo noticiar de martírios vividos pela Ordem.³³

Um episódio recorrente em obras que compõem a historiografia Amazônica a esse respeito é o naufrágio, ocorrido em 1643, com a viagem do “padre Antonio Figueira e quatorze missionários”, saída de Portugal em direção ao Maranhão e Grão-Pará. Moreira Neto é um dos autores que apresenta essa narrativa:

Luís Figueira conseguiu recrutar, nos vários colégios da Companhia em Portugal, quatorze missionários, todos portugueses, a quem se deveriam somar mais dois, do Maranhão. O navio alcançou a ilha do Sol, nas proximidades de Belém, onde encalhou e mais tarde foi destruído pela maré. Parte dos passageiros, entre os quais Luís Figueira e outros padres, tomaram uma jangada e, com ela, foram dar à ilha de Marajó, onde os índios Aruans, em guerra com os portugueses, os mataram a todos.³⁴

A persistência do fato na escrita da história regional fez algumas narrativas incorporarem ou silenciarem certos elementos.³⁵ Independente dessa questão, a qual

³³ Os autores citando Torres-Londoño comentam que “a divulgação dos relatos do trabalho missionário e das dificuldades do apostolado, no interior da própria Companhia de Jesus, era uma forma de suscitar ‘novas vocações para a missão e apoios variados’”. TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: MARZAL, Manuel M. SJ & NEGRO, Sandra (orgs.). **Un reino de la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial**. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Universidad Católica del Peru, 1999, p. 19 *apud* CARDOSO, Alirio Carvalho & CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da Cristandade: relatos Jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII). In: PRIORE, Mary Del e GOMES, Flávio (org.) **Os senhores dos rios: Amazônia, margens e história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 58. Ainda nesse contexto, é preciso não esquecer que alguns desses relatos, ao atingirem públicos mais amplos, perenizavam uma imagem dos religiosos, “difundindo os relatos dos sofrimentos, dos martírios e dos trabalhos dos padres que lembravam hagiografias”. *Ibidem*, p. 58.

³⁴ MOREIRA NETO, Carlos Eduardo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 67.

³⁵ A força dessa memória respingou até mesmo nos escritos de D. Amaury Castanho, bispo de Valença, uma diocese do Rio de Janeiro, quando esteve no final do ano de 1981 em terras da Prelazia de Marajó. Em suas lembranças, quando descreveu Salvaterra, mais precisamente uma de suas Comunidades de Base, Joanes, assinalou: “lugar donde ya existió un convento de Cartujos de San Antonio, (...) La historia cuenta que allí naufragaron 5 jesuítas en su tentativa de evangelizar y fueron matados con flechas por los indios”. CASTANHO, D. Amaury. Una visita diferente. **Boletín de la Provincia de Santo Tomas de Villanueva da Ordem dos Agostinianos Recoletos**, año XLII, n. 515 (1983), p. 249.

abriria uma outra averiguação,³⁶ interessa acompanhar a maneira como a própria escrita missionária foi sendo importante ferramenta, não somente contra o “naufrágio do esquecimento”, mas como a Companhia gostaria de ser vista tanto pelo presente quanto pelo futuro.

Ferreira Penna, em escritos de 1885 sobre “os índios de Marajó” também narrou o episódio do naufrágio do navio. Contudo, diferente de cronistas e historiadores clássicos, além de apresentar outra versão para o final da tragédia marítima, problematiza a afirmativa de Padre Antônio Vieira sobre o que ocorreu com o Padre Luiz Figueira. Conta o viajante naturalista mineiro:

O navio em que vinha de Lisboa para o Maranhão o governador Pedro de Albuquerque, trazia também para S. Luiz, ainda ocupada pelos holandeses, 200 soldados em auxílio aos portugueses, 14 jesuítas e vários carmelitas. Não tendo podido desembarcar livremente no Maranhão, o navio velejou para o Pará e naufragou (1643) nos baixos da barra, salvando-se somente o governador com sua família, e alguns dos carmelitas, tendo morrido afogados todos os jesuítas, inclusive o seu superior, Padre Luiz Figueira (que o Padre Antônio Vieira, com manifesta inexatidão, imagina devorado pelos Aruãs, para figura-lo como mártir), quase todos os soldados, a maioria dos marinheiros, o capitão e o piloto. (...).³⁷

Ferreira Penna avança no desfecho da narrativa contando que “os poucos que à força de braços e ajudados pela maré da enchente conseguiram alcançar a praia da costa oriental, foram recebidos pelos Aruãs que, logo depois, caíram sobre eles, matando-os”.³⁸ Três dos náufragos sobreviveram, pois tiveram a ajuda de “um mancebo português” que, pescando ali perto da praia, viu a cena atroz. Imediatamente, com a ajuda de “seus escravos, que eram tripulantes da canoa, aterrou os selvagens com sua presença e valor, matou uns, dispersou todos os outros e salvou assim os três que não tinham ainda sido feridos”.³⁹

Obviamente não se pretende negar o papel desempenhado pelos religiosos como grupo de destaque na conquista da Amazônia, – que, para o caso marajoara, a

³⁶ Em Cardoso & Chamboleyron, lê-se que a caravela trazia 16 religiosos da Companhia de Jesus e o recém-nomeado governador do Maranhão, Pedro de Albuquerque. Três religiosos conseguiram se salvar com a ajuda de um batel, auxiliados por homens de Belém enviados para prestar socorro. Entre os sobreviventes estava o irmão Nicolau Teixeira, relator do episódio. CARDOSO & CHAMBOULEYRON. *Fronteiras da Cristandade...*, p. 33-34.

³⁷ FERREIRA PENNA, Domingos Soares. **Obras Completas**. Belém: Conselho Estadual de Cultura, vol. II, 1973, p. 241.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

atuação de Vieira, como insiste o professor Varela, foi fundamental⁴⁰ –, mas sinalizar que o próprio historiador, muitas vezes sem observar armadilhas do documento ou da informação que recebe de outras pesquisas, ao passá-la adiante sem inquiri-la e cotejá-la a outros enunciados históricos, vai contribuindo para reatualizar a memória de determinado(s) sujeito(s), ajudando na reconstrução de sua(s) identidade(s) social(is). Como reflexo, outros rostos e trajetórias vão sendo desfiguradas.

Apoiado nos debates acalorados pelo professor Varela, é possível dizer que quando se discute a conquista da Amazônia, geralmente não se leva em conta o lugar estratégico que a Amazônia Marajoara desempenhou nesse processo. Como se vinha acompanhando anteriormente, as expedições organizadas por capitães portugueses, apoiados pelos Tupinambás para derrotar aruãs e nações nheengãbas, não obtiveram sucesso, apesar de o medo das armas de fogo os terem forçado a destruir suas aldeias da beira do rio, construindo lugarejos no centro daquele arquipélago alinhavado por igarapés, igapós e lagos. “Que não podendo esses índios ser localizados em nenhuma parte ficaram eles habitando toda a ilha, e lutando com táticas de guerrilha e uso de setas envenenadas que apareciam de repente e atacavam para recuar, rapidamente, em suas canoas a velas de jupati, diante da exasperação dos colonos e seus arqueiros desarvorados”.⁴¹

A exposição acima é parte de fragmentos de uma carta escrita pelo padre Vieira à Coroa Portuguesa, depois que conseguiu um acordo de paz, entre os dias 22 a 27 de agosto de 1659, com chefes das sete nações Nheengãbas no rio Mapuá, no interior daquele que ficaria conhecido mais de um século depois, como o espaço rural do município de Breves.⁴² A partir dali, finalmente minimizaram-se antigas hostilidades, iniciadas desde a tomada do Forte de Santo Antônio em Gurupá, o que não significou a efetivação de um acordo de cavalheiros, fossem com religiosos ou com colonos portugueses.

Sobre a saga da Companhia pelos rios da Amazônia, o padre João Daniel, em suas memórias de cárcere escreveu que inúmeros inconvenientes praticados por parte dos portugueses, para tentar vencer os Nheengãbas com balas de escopeta, só deixaram de ocorrer quando as “armas do Evangelho como prudência, mansidão e paciência” entraram em cenas da conquista. “O grande Vieira, expondo a sua vida pela dos portugueses, e aumento da pátria, se ofereceu” para ir até os bravos

⁴⁰ Os trabalhos que este professor vem redigindo e discutindo, baseia-se na obra de AZEVEDO. **Os Jesuítas no Grão-Pará...**, em entrevista a Lílian Leitão intitulada “O acordo que sela a conquista lusitana”, o professor já expôs o lugar social do padre Vieira na história marajoara. PEREIRA, José Varela. Em entrevista a Lílian Leitão - O acordo que sela a conquista lusitana. **Amazônia em Outras Palavras**, n. 13 (2005), p. 36.

⁴¹ PEREIRA. Atualidade de Antônio Vieira na Amazônia: uma controvérsia do século XVI para reanimar o século XXI..., p. 197.

⁴² *Ibidem*.

guerreiros, “acompanhado do seu Santo Cristo, o melhor peito de aço” de todos os confrontos, usando a mesma tática com a qual a Companhia “conseguiu a paz nas maiores empresas dos portugueses em todas as suas dilatadas conquistas da Ásia, África” e agora da América.⁴³

Daniel conta ter sido, com essa arma, que o padre Vieira meteu-se entre os indômitos Nheengaiabas, sendo bem recebido, “próspero sinal de sua embaixada, e faustos anúncios do desejado efeito. Propôs-lhes com a sua inata eloquência e natural retórica as conveniências da paz com os portugueses, os grandes danos da guerra e, sobretudo, os muitos bens da fé de Cristo, que lhes ia pregar”.⁴⁴

Deixando os Nheengaiabas menos bravos, relata Daniel, Antônio Vieira tirou do peito a imagem do Santo Cristo e entregou aos índios, “dizendo-lhes que ali lhes deixava aquele tesouro que mais estimava, e lho dava por penhor do muito que os amava; que considerassem diante dele as grandes conveniências, que lhes propunha, e que esperava depois lhe dessem resposta do que ajustassem entre todos”;⁴⁵ feito isso retornou para Belém.

No ano seguinte, depois de voltar de Lisboa, “o grande Vieira” reencontrou-se com os Nheengaiabas do rio Mapuá. Ao desembarcar, os índios foram levar-lhe “a dita imagem que lhes tinha deixado em refém e com o mesmo respeito a veneraram em todo aquele ano que a tiveram consigo”.⁴⁶ Conta Daniel que depois de colocarem a imagem nas mãos do padre e tendo discutido entre si a proposta apresentada, cessaram as perniciosas guerras de 20 anos, resolvendo abraçar a fé de Cristo e fazer pazes com os portugueses.

Aquele tratado, firmado em 1659, assegurava a implementação de duas linhas de frente da política portuguesa no Vale Amazônico: a liberdade para se navegar pelos estreitos de Breves, porta de entrada à extração de muitos haveres, riquezas e passagem obrigatória para quem desejasse alcançar Macapá e a Guiana Francesa; e afirmava a presença e importância da missão jesuítica na pacificação do gentio através dos aldeamentos.

No caso da Amazônia Marajoara, após o acordo que possibilitou o tráfego livre das canoas pelos seus estreitos, os missionários da Companhia criaram um primeiro aldeamento no sítio do próprio Mapuá, iniciando o difícil processo de catequização daqueles que aceitaram ali morar. O padre João Daniel conta que depois, esse aldeamento foi transferido para a missão da Ilha de Guaricuru (Melgaço),⁴⁷ dedicada

⁴³ DANIEL. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas...**, p. 369.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 369-370.

com uma boa e bizarra Igreja ao glorioso São Miguel, além de boas casas de residência dos seus vigários e diretores.⁴⁸

Esta missão era composta por índios Nheengãba, Mamaianás e alguns poucos Chapouna. Além da aldeia de Guaricuru, os religiosos fundaram próximo dali a aldeia Arucará, de onde se originou a Vila de Portel, e a aldeia Araticu, transformada depois da expulsão dos religiosos, em 1759, em vila de Oeiras (Idem), hoje Oeiras do Pará, terra de onde se desmembrou o município de Bagre.

O cronista da Companhia narrou que a aldeia de Araticu estava situada em grande planície, com muita fartura de peixe e caça. Compunha-se de índios de várias nações, dentre essas ganharam destaque, nas escrituras, Guaianases e Maraanuns. Já a aldeia Guaricuru tinha, em sua frente, uma linda baía e um furo para o Tajapurú. Era muito farta e muito sadia porque estava sempre lavada pelos ventos.

No fim daquela larga baía, encontrava-se outra formada pelas águas dos rios Pacajá e Guanapu (Anapu). Às margens daquela nova baía localizada em terreno alto, na parte sul, estava a “grandiosa missão de Arucará”, hoje vila de Portel. “É a mais populosa de todas as que tinham a seu cargo os missionários jesuítas, com uma bela Igreja não só no material, mas também no formal de bons ornamentos. Compõe-se das nações nheengãbas, mamaianases, oriquenas e pacajazes”.⁴⁹

Seguindo o percurso do cronista jesuíta, deixando a parte sul em direção ao Cabo Norte, o cruzamento das águas do Amazonas com o rio Xingu, faz avistar a fortaleza de Gurupá. Ali existia uma “povoação de portugueses anexa com seu vigário, e com um muito devoto convento de religiosos capuchos da província da Piedade, donde costumavam prover todas as missões da sua administração. Ao pé há uma pequena povoação de índios”.⁵⁰

Foram os capuchos da Piedade os construtores das primeiras povoações dos aruãs, aldeados nas ilhas Cavianas, Mexianas e de Santo Antônio, hoje Chaves,⁵¹ na chamada contra-costa dos Marajós, na parte Norte do Amazonas. Sem maiores delongas, Daniel vai deixando rastros daquilo que considerou como bom trabalho realizado por esses missionários e modos como catequizaram o gentio marajoara.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 392.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 393.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 394.

⁵¹ Sobre a história de Chaves, Maciel afirma que “registros históricos (mesmo sem indicar quais são eles) informam ter a origem do município derivada de uma antiga aldeia de índios aruãs, catequizados pelos padres Capuchos, da Província de Santo Antônio, os quais instalaram seus assentamentos no ponto em que hoje é a cidade”. MACIEL, Ana Amélia Barros de Araújo. **O manto do Marajó**: Chaves de aldeia dos índios Aruãs à cidade. Imperatriz: Ética, 2000, p. 34.

O passado na esteira do presente

Como membro da Companhia, Daniel, nas passagens em que falou das nações indígenas marajoaras, especialmente da parte florestal, construiu uma memória harmônica de vivências entre religiosos e habitantes da região. Deixando de lado, por exemplo, a tese da inconstância da alma selvagem, tão discutida entre os estudiosos do período, aspecto fundante na leitura dos tempos de recristianização da Igreja na Amazônia Marajoara, sua escrita beira um tom romanesco.

O padre jesuíta procurou mostrar que qualidades como afetividade, justiça e honestidade, apresentadas pelos filhos das robustas nações Nheengaibas, foram resultantes do belo processo de educação cristã conseguido pelos religiosos. Por outro lado, não deixou de engrossar a tinta quando discorreu sobre a expulsão da Ordem pela Lei Pombalina, apontando veementemente estragos causados à vida das populações locais.

A força dessas memórias fez-se presente nos primeiros escritos produzidos pela Ordem dos Agostinianos Recoletos, ao assumirem, em outubro de 1930, a Prelazia de Marajó. “Expulsados los jesuitas en 1759 por el masón Pombal, todo quedó en el mayor abandono. Los indios se dispersaron, el culto quedó interrumpido o continuado en algunos lugares por sacerdotes poco celosos. Las Iglesias fueron desapareciendo, quedando hoy, y no completa, la iglesia de Monsarás”.⁵²

Memórias coloniais redigidas por D. Frei Caetano Brandão, bispo do Grão-Pará, na Era Pombalina, foram recuperadas em escritos agostinianos para mostrar que a ignorância religiosa dos marajoaras de Breves era retrato do abandono espiritual, ao qual ficaram relegados esses moradores, depois que a Coroa expulsou os padres da Companhia de Jesus da região.

No ano de 1786, a 12 de Junho aportamos a um pequeno lugar denominado Breves. Consta de alguns moradores pardos ou índios. Não tem igreja, nem capela, e dista da freguesia que é a vila de Melgaço um dia de viagem, por isso se acham muitos ignorantes na doutrina. Perguntando a um grande número de mulheres e meninos quem era a Mãe de N. S. Jesus Cristo não souberam responder-me. Preguei e ensinei o que pude em tão pouco tempo. Recomendei a um homem mais inteligente que instruisse aos meninos, para o que lhe dei alguns livros. Crismei, visitei-os nas suas casas estimulando-os ao trabalho corporal e ao de salvação, e às cinco horas da tarde os deixamos.⁵³

⁵² Livro de Coisas Notáveis da Paróquia de Soure. 19 de outubro de 1930, digitalizado, p. 1-2.

⁵³ SOARES, Fr. José do S. Coração de Jesus. **Boletín de la Provincia de Santo Tomas de Villanueva da Ordem dos Agostinianos Recoletos**, año XXV, n. 282 (1946), p. 138.

Cinquenta e três anos depois que Frei José reescrevia o que noticiou o prelado para que a memória da Companhia de Jesus e seus feitos não fossem esquecidos da história marajoara, isto é, em 1999, os bispos da Prelazia de Marajó e da Diocese de Ponta de Pedras, em pronunciamento sobre a triste situação econômica e de vida da região, não deixaram de homenagear padre Vieira e nominá-lo como inspiração daquela nova luta religiosa e social: “Diante dessa situação, os bispos da região de Marajó sentem-se no dever de homenagear o Pe. Antônio Vieira, cujo terceiro centenário de sua morte, comemoraram em 1997 as Igrejas de Portugal e do Brasil. Vieira chefiou, nos idos de 1659, a primeira expedição missionária ao Marajó e proclamou, em carta dirigida ao rei de Portugal, o extraordinário êxito da sua missão”.⁵⁴

Conforme as escrituras dos bispos, Vieira, por ser “perseguido pelos colonizadores foi obrigado a voltar para Portugal e lá, no memorável Sermão de Epifania, proclamou a exigência evangélica para adotar um posicionamento da Igreja diante das injustiças praticadas contra o povo, sobretudo pelas Câmaras de Belém e São Luís”.⁵⁵

Na imorredoura memória do padre que não se curvou diante dos poderosos, os bispos marajoaras, mais de 300 anos depois, vestiram-se como Vieira para entrar, na arena da luta social, em defesa da dignidade, justiça e em prol de populações marajoaras subjugadas por poderes locais e regionais. Como se pode perceber, a confecção das teias do passado, cuja moldura é o retrato do erudito padre missionário, foi tão artisticamente tecida, que suas vestes e seus exemplos são reutilizados como armas na invenção de um presente às vivências marajoaras.

Por fim, é preciso ainda recuperar aspectos da ambígua importância dos missionários coloniais na história da região. No próprio pronunciamento dos bispos é possível depreender tais dimensões. Se o padre Antônio Vieira foi o único a conseguir estabelecer o acordo de paz em 1659, depois das sequentes derrotas portuguesas para nações Nheengaiabas, tornando possível o acesso e tráfego de canoas e embarcações aos rios marajoaras, acabou abrindo as portas da região à escravização e extermínio dos aborígenes. “Esse contato ‘pacífico’ teve efeitos perversos para as populações indígenas que foram deculturadas, destribilizadas, e dispersas pelo território amazônico e pela costa norte da América do Sul”.⁵⁶

As sofridas pelejas enfrentadas por homens e mulheres amazônidas empurradas para a contramão de benesses produzidas pela abertura da região ao capital internacional, na atualidade, precisam mais do que nunca, de acordo com a visão dos religiosos marajoaras e amazônicos, de um “Vieira a brandir o martelo de sua

⁵⁴ Pronunciamento – *O povo marajoara na ótica da Igreja Católica*, 17 de fevereiro de 1999.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

eloquência em favor dos sem-voz e sem-nada, solicitando aos ‘com tudo’ a conversão do coração e das atitudes, porque se não houver conversão, serão camelos tentando abrir o buraco da agulha para entrar no Reino dos céus”.⁵⁷

Nutrindo-se de aspectos do viver missionário colonial para reforçar sua atuação em territórios do grande labirinto de ilhas, a Ordem dos Agostinianos Recoletos recriou, na contemporaneidade, papéis exercidos pelos Jesuítas. Nesses meandros, manipulou memórias históricas, projetando-as conforme suas conveniências, justificando, entre os sentidos de sua presença na região, a necessidade de não esquecer os precursores da missão em tempos de recristianização.

⁵⁷ MATA, Pe. Raimundo Possidônio C. A Igreja na Amazônia – Resgate Histórico. In: MATA, Pe. Raimundo Possidônio C. e TADA, Ir. Cecília (orgs.). **Amazônia, desafios e perspectivas para a missão**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 46.

A evangelização no Oriente: a Companhia de Jesus e suas diferentes abordagens missionárias na Índia portuguesa (século XVII)

Ana Paula Sena Gomide¹

O período em que a Europa, em específico Portugal e Espanha, se lançava à busca por novas regiões, nomeado comumente de “Época dos Descobrimentos” acabou por trazer consigo uma série de mudanças que marcariam intensamente a sociedade europeia e também àquelas que se constituíam a partir das descobertas. O desenvolvimento de tecnologias, o conhecimento de novas especiarias, o contato com outros povos e, em consequência, com seus costumes e práticas que, ao mesmo tempo estranhava e fascinava os europeus, formaram alguns dos elementos que se descortinavam aos olhos do Velho Mundo. Em meio a essas mudanças, a Igreja Católica também sofreria transformações profundas. Uma Igreja que antes se voltava exclusivamente para si, e agora direcionava para os quatro cantos do mundo o anúncio de uma proposta ambiciosa de evangelização, tendo nos seus missionários os agentes principais para a efetivação de tal projeto. Desse modo, ordens religiosas como os Franciscanos, Dominicanos e Jesuítas, impulsionaram o cristianismo na sua gênese universalista.

Esse impulso evangelizador teria nas mãos dos portugueses o seu caráter inicial. Assumindo a missão de levar a verdadeira fé para todos os povos, os portugueses, em suas conquistas ultramarinas na América, África e Ásia, conseguiriam imprimir, através de seus apóstolos, a construção da expansão do cristianismo pelo mundo. Assim, nas imensas áreas continentais, missionários de diferentes nacionalidades levaram a palavra de Cristo para diversos povos, onde, segundo João Paulo Oliveira e Costa, “constituíram, sem dúvida, um dos elementos emblemáticos dessa nova era da humanidade”.²

Para o presente estudo, portanto, destacaremos a construção desse ideal missionário a partir da ação dos membros da Companhia de Jesus em sua presença no Oriente Português, em especial, na Índia no início do século XVII, espaço de um intenso projeto expansionista católico.

Se, para os jesuítas, o chamado mais urgente para a missionação nas mais diversas regiões do mundo residia no objetivo de resgate das “ovelhas perdidas”, mesmo que isso acarretasse em “viajar através do mundo e viver em qualquer parte dele, onde houvesse esperança de serviço a Deus e de ajuda às almas”, a Índia se tornaria um dos principais locais de busca dos jesuítas para salvar os hereges das suas idolatrias.

¹ Mestranda em História Social UERJ/FFP.

² COSTA, João Paulo Oliveira e. A diáspora missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). **História Religiosa de Portugal**. Volume 2: humanismos e reformas. Universidade Católica portuguesa, Círculo de Leitores, 2000, p. 259.

Assim, seria através da ida do jesuíta Francisco Xavier à Índia em 1540, que a atividade missionária começaria a firmar raízes no continente oriental. Enviado por Inácio de Loyola, Xavier se tornou líder e superior oficial de vários jesuítas que também se encontravam nas “Índias”,³ como apontara John O’Malley.

Com a chegada dos primeiros jesuítas em Goa, centro político e religioso do império português no Oriente, iniciou-se uma nova era de evangelização. Com uma estrutura centralizada, votos de castidade, pobreza e obediência, comprometidos a se deslocarem para onde fosse que o Sumo Pontífice os enviasse, a Companhia de Jesus tornou-se uma ordem primordial para o projeto de integração religiosa na Índia:

A evangelização do Oriente e, em geral, a integração religiosa exigiram, por isso, não apenas muito mais clérigos, mas, sobretudo, um novo tipo de evangelizadores: homens cujo comportamento moral e formação religiosa os elevassem em relação aos leigos, enquanto intermediários de Deus e transmissores de Sua Palavra. E, particularmente, religiosos mais zelosos na propagação da Fé cristã, interiormente fortalecidos para defrontarem as agruras climáticas, as dificuldades, os revezes e até os perigos físicos que acompanham a missão [..]. A Companhia de Jesus veio preencher melhor, nesta fase, tais exigências. O agudo sentido da eficácia, a colocação do método e da organização ao serviço do apostolado, o sentido da “diferença local” por parte dos jesuítas, contribuíram indubitavelmente para a criação de uma nova mentalidade [...].⁴

Assim, tidos com “melhores” meios de promover uma evangelização no Oriente, a Companhia de Jesus veio a preencher uma lacuna deixada pelas outras ordens religiosas, que antes, se estabeleceram na Índia, que de acordo com Maria de Deus Beites Manso não tinham “conseguido responder de forma militante aos desafios apresentados na complexa atividade de evangelizar e enquadrar cristamente os espaços de movimentação portuguesa, nomeadamente na Ásia”.⁵

Enviados para várias partes do território indiano, os jesuítas tiveram que lidar com uma sociedade totalmente diversa da qual estavam acostumados. Mesmo em Goa, centro do poder religioso português no Oriente, onde o processo evangelizador era mais intenso, os padres da Companhia de Jesus encontravam dificuldades nas

³ O’MALLEY, John W. **Os primeiros Jesuítas**. Bauru: Editora Unisinos; São Paulo: EDUSC, 2004, p. 55.

⁴ CUNHA, Ana Cannas da. **A inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)**. Lisboa: Estudos e Documentos. Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, 1995, p. 117.

⁵ MANSO, Maria de Deus Beites. **A companhia de Jesus na Índia: atividades religiosas, poderes e contactos culturais (1542-1622)**. Évora: Universidade de Macau e Universidade de Évora, 2009, p. 42.

suas ações, uma vez que muitos missionários reclamavam da diversidade dos povos e da não aceitação ao catolicismo, aspecto este destacado por Maria de Deus Beites Manso.⁶

Ao analisar as missões da Companhia de Jesus na Índia podemos notar que havia uma heterogeneidade no próprio interior da ordem religiosa a respeito dos modelos de conversões, dado à própria diversidade que as conquistas dos portugueses assumiram em tais regiões.⁷ Maria de Deus Beites Manso nos aponta que desde o início do trabalho evangelizador jesuítico no Oriente coexistiam métodos violentos de conversão na tentativa de erradicar os “emblemas do culto gentílico”, com os métodos que buscavam uma aproximação com a cultura local.⁸ E foi, especialmente fora dos espaços da presença portuguesa, como é o caso do Malabar, que tal abordagem missionária de admitia certas tradições locais, se tornou mais presente.

Um grande expoente da prática de acomodação cultural na Índia foi o jesuíta italiano Roberto de Nobili, que no início do século XVII, atuou na região de Maduré, ao sul da Índia, tornando-se famoso durante tal período a partir do seu modelo de aproximação com a casta mais alta indiana, os brâmanes, no qual chegaria a se identificar e a viver de acordo com seus hábitos, aceitando a continuidade de muitos de seus costumes após a conversão, sob a justificativa de que eram utilizadas apenas em seu caráter social e políticos, livres de quaisquer indícios de gentildade, isto é, sem apresentar qualquer evidência de um caráter superstição.

Famoso por possuir “hábitos linguísticos”, Roberto de Nobili aprendeu a língua local, como o tâmil e o sânscrito, além de ter sido um grande observador da cultura hindu, ao longo dos anos em que esteve trabalhando como missionário em Maduré. No ano de 1613, Nobili escreveu um longo e detalhado tratado sobre a estrutura da sociedade indiana, bem como os seus costumes e práticas. O tratado, denominado de *Relatório acerca dos costumes da nação indiana*, dividiu-se em onze capítulos, contendo o

⁶ *Ibidem*, p. 24-25.

⁷ Espalhados por diversos locais, a Companhia de Jesus na Índia basicamente se organizou em torno da “Província do Norte”, de Goa, e a “Província do Malabar”. Na chamada “Província do Norte”, Maria de Deus Beites Manso escreve que as missões jesuíticas giravam em torno de Damão, Baçaim e Chaul, onde a presença dos portugueses era intensa, mas não eliminava a difícil evangelização. Já Luís Felipe Thomaz, escreve que alguns territórios foram tomados em condições de força, outros através de acordos. Para a região de Goa e Malaca, por exemplo, o autor comenta que foram regiões conquistadas. Já para as regiões de Ormuz, e das províncias do norte, tal como Baçaim, o Estado português conseguiu exercer sua soberania, mas em virtudes de acordos com as autoridades locais. A região do Malabar também é estudada pelo autor, onde a presença portuguesa nas praças do Malabar – Cochim, Cananor, Couão, Cranganor, e Calecut – fora concedida pelos reis locais. A aquisição nestes locais era através de contratos, na sua forma oral ou escrita. Sobre o assunto, ver THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Memória e Sociedade. 2ª ed. São Paulo: Editora Difel, 1994.

⁸ MANSO, Maria de Deus Beites. **A companhia de Jesus na Índia...**, p. 134-135.

entendimento do jesuíta italiano acerca dos costumes indianos, com os quais esteve em contato.

Importante fonte sobre o hinduísmo do século XVII, a leitura do *Relatório* possibilita ao historiador compreender a maneira com a qual o Roberto de Nobili conduziu seu modelo de conversão na Índia. Modelo este, que fora contestado por seu companheiro de missão Gonçalo Fernandes Trancoso, como analisaremos adiante.

Em linhas gerais, para Roberto de Nobili a conversão na Índia deveria ser seguida pelo olhar cuidadosos dos jesuítas sobre os costumes indianos, sendo indispensável que o missionário cristão admitisse certos costumes e práticas locais. perceber o quanto Nobili considerava indispensável aos missionários da Índia diferenciar as práticas de cunho social daquelas supersticiosas, que deveriam ser extirpadas pelo catolicismo. Para Roberto de Nobili se os demais missionários consideravam todas as práticas e costumes indianos como sinal de idolatria, “torna-se absolutamente impossível para os cristãos a viver na Índia”,⁹ como podemos observar no trecho em que defende o uso do Kutumi – tufo de cabelo – utilizados pelos indianos:

Eu quero que seja entendido que, assim como proibindo o uso do fio, toda a esperança (e, normalmente, humanamente falando) de conversão da aristocracia de Cristo se foi, assim também proibindo o uso do tufo de cabelo, restando absolutamente nenhuma esperança de converter qualquer seção da população em que a semente da doutrina celeste poderia ser proveitosamente elenco. Como os indianos têm repetidamente jogado em minha cara, fazemos isso, sem qualquer razão plausível, uma vez que é impossível apresentar qualquer evidência de um caráter de superstição neste ou usos semelhantes em geral [...].¹⁰

Desse modo o que podemos observar através desses relatos do jesuíta Roberto de Nobili, é que para promover a conversão na Índia, era preciso ser tolerante com alguns costumes que, de acordo com o mesmo, não causaria nenhum escândalo ao cristianismo. No entender do jesuítas, se uma prática indiana possuísse uma intenção honesta, não haveria motivos para a sua condenação por parte dos demais missionários. Segundo Nobili, o que pode acontecer nos costumes indianos é uma “sobreposição de alguma prática com encantamentos ou ritos de caráter de

⁹ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. **Preaching wisdom to the wise: Three Treatises** by Roberto de Nobili, SJ, Missionary and Scholar in 17th Century India. St. Louis. The Institute of Jesuit Sources, 2000, p. 209.

¹⁰ *Ibidem*, p. 173.

superstição ou associado com algumas idéias frívolas de mérito e demérito então, nesse caso, essas práticas não devem ser condenadas”.¹¹

Se havia um amplo entendimento de Nobili em relação aos costumes e práticas locais, e da importância de se permitir que os indianos vivessem de acordo com essas práticas após a conversão, o jesuíta compreendia também que uma conversão seguida do abandono de tais tradições poderia dificultar a ação missionária na região de Maduré. Como já indicado anteriormente, a região de Maduré, ao contrário da região de Goa – considerada centro político e religioso do império português na Índia cuja “política era orientada para o afastamento do hinduísmo da sociedade local” – não dispunha efetivamente da presença portuguesa para proteger as comunidades cristãs, como bem ressaltara Maria de Deus Beites Manso.¹²

Além de conferir significados civis aos costumes indianos, Roberto de Nobili procurou se aproximar e se adaptar a esta sociedade. A aproximação cultural com os povos a serem evangelizados foi uma importante ferramenta de conversão dos indianos. A atuação do missionário por meios pacíficos exigia um esforço de aproximação, de adaptação à cultura local, como já mencionado, a tarefa de adaptar-se aos outros, na interpretação corrente da Companhia de Jesus, fora o caminho necessário para atingir o objetivo de salvar os infiéis e levá-los para junto de Cristo.

Se existia então um aconselhamento aos jesuítas a buscar meios de adaptação para tornar possível a conversão, Nobili logo tratou de colocar isso em prática. Segundo Dauril Alden, os primeiros esforços do jesuíta em matéria de conversão não tiveram grandes sucessos. Nobili compreendeu que os indianos não iriam aceitar seus ensinamentos enquanto ele parecesse um “adivinho estrangeiro”. Percebendo isto, Nobili procurou se aproximar daquela sociedade, adotando uma espécie de disfarce. De acordo com o autor, Nobili chegou a escrever a Paulo V, informando-o de que “passaria a professar ser um brâmane¹³ italiano que tinha renunciado a este mundo quando estudava sobre a sabedoria em Roma e que tinha rejeitado todos os prazeres e conforto deste mundo”.¹⁴

No convívio com os brâmanes locais, Nobili percebeu a grande necessidade de estar próximo à casta mais alta indiana para que pudesse ter sucesso em suas conversões. Em seu tratado, Nobili pôde observar que

e a partir dessa atitude popular que surge o nosso maior obstáculo concentrado no caminho da conversão. Sentimos isso na nossa comunidade religiosa. Quase todos aqueles a quem nos

¹¹ *Ibidem*, p. 120.

¹² MANSO, Maria de Deus Beites. **A companhia de Jesus na Índia...**, p. 65.

¹³ Indivíduo da casta sacerdotal hindu. Cf. DELGADO, Sebastião Rodolfo. **Glossário luso-asiático, parte II**. Hamburg: Buske, Coimbra, 1919.

¹⁴ ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750**. California: Stanford University Press Stanford, 1996, p. 152.

propormos ao ensino catequético de Cristo, manda imediatamente consultar os brâmanes, ou trazemos a nossa casa, já que eles mesmos estão conscientes de sua ignorância em tais assuntos.¹⁵

Assim, não é de se estranhar que, para o jesuíta, se aproximar e converter os brâmanes, era considerada a chave para a conversão na Índia, pois somente com o sucesso da conversão dos brâmanes que as demais castas, no entender de Nobili, iriam aceitar a conversão ao catolicismo. Como exemplo, podemos citar as afirmações de Célia Cristina da Silva Tavares, onde o jesuíta italiano teria, por volta de 1608, conseguido com sucesso a conversão de alguns brâmanes a religião católica,¹⁶ tornando-se o passo inicial, de acordo com a autora, para a efetivação do projeto missionário na Índia

De acordo com Adriano Prospero, o trabalho de um missionário era de caráter lento e paciente, onde a difusão da fé se daria não através do uso de violência, mas sim por escolha de meios brandos. A aproximação cultural¹⁷ com os povos a serem evangelizados, portanto, seria uma importante ferramenta de conversão para os inicianos. A atuação do missionário por meios pacíficos exigia um esforço de aproximação, de adaptação à cultura local, onde, “adaptar-se aos outros, na interpretação corrente da Companhia de Jesus, era o meio necessário para atingir o objetivo de os “ganhar para Cristo [...] [sendo] um meio, [e] a conquista religiosa era o fim”,¹⁸ escreve Prospero.

Conforme afirmara John W. O'Malley, havia um aconselhamento aos jesuítas de que usassem uma abordagem positiva em sua missão evangelizadora, onde os padres da Companhia de Jesus promoviam consideráveis esforços para “desculpar os hereges comuns como pessoas mal orientadas”.¹⁹ A estratégia adotada por alguns missionários portanto, não era o choque direto com a cultura local, mas sim uma aproximação com essas culturas. Para a autora Cristina Pompa, os jesuítas toleravam certas práticas e costumes, para que a conversão tivesse sucesso. Desse modo, se sacrificava o respeito das normas, para se obter algo maior, que seria a própria

¹⁵ NOBILI, Roberto de. Reporting of Certain Customs of the Indian Nation..., p. 219-220.

¹⁶ TAVARES, Célia Cristina da Silva. Mediadores Culturais: Jesuítas e missão na Índia (1542-1656). **Acervo - Revista do Arquivo Nacional**, vol 16, n. 2 (2003), p. 181.

¹⁷ A adaptação à cultura local, não foi uma prática exclusiva da Companhia de Jesus. A proposta de aproximação cultural veio antes com o apóstolo S. Paulo, que se utilizava do método de aproximação para levar os infiéis ao conhecimento de Cristo. Cf. *Ibidem*, p. 95.

¹⁸ PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosário (org.). **O Homem Barroco**. Lisboa: Presença: 1995, p. 147-150.

¹⁹ O'MALLEY, John. **Os primeiros Jesuítas...**, p. 123.

conversão.²⁰ Tal estratégia missionária é denominada pela autora de “tolerância das violações”.

Porém, se houve uma tentativa de alertar aos jesuítas para seguir um caminho de abordagens brandas, de conhecer a sociedade em que estavam e se adaptar à mesma, muitos não demonstravam interesses em conhecer a cultura e os costumes dos povos locais. Houve destruição dos templos hindus, denominados de pagodes, dos livros que ensinavam as doutrinas gentílicas, e até mesmo um afastamento da população gentia daqueles dos convertidos. Para Ângela Barreto Xavier, o processo de conversão na Índia portuguesa se efetivaria através da combinação de vias duras e suaves. Para a autora, entre os mecanismos dissuasores:

encontravam-se normas que limitava o exercício de determinados ofícios a quem não era cristão, para além de se reiterar a supressão de signos visuais do gentilismo, instando à destruição completa dos templos, à proibição de construção e de reconstrução dos mesmo, de celebração de quaisquer “festas gentílicas publicas”. Para além destes, acrescentava-se a possibilidade de revistar as casas em busca de infratores, e o pedido da expulsão dos principais brâmanes locais.²¹

Adotar o modelo de aproximação com o outro a ser evangelizado permitiu que muitos jesuítas obtivessem sucesso em sua missão de converter os pagãos e trazê-los para junto da fé católica,²² especialmente em regiões afastadas do poderio português. Em espaços que não se encontravam sob a jurisdição portuguesa, como é o caso da região de Maduré foi possível identificar uma escolha maior pela prática da aproximação cultural. Porém, não só se aproximar, mas admitir certos costumes era mais do que importante para o sucesso da missão, e Roberto de Nobili foi de encontro a essa afirmativa, tanto é que chegou a alegar em seu tratado, que

em locais sujeitos ao domínio Português, os inconvenientes que esta mudança de costumes culturais implica talvez não seja tão formidável, uma vez que os neófitos podem ser defendidos e protegidos pelos governadores portugueses. Mas a situação é bem diferente nestas regiões do interior da Índia inteiramente

²⁰ POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru-SP: EDUSC, 2003, p. 68.

²¹ XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa**: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p. 114.

²² Alguns historiadores informam que Nobili converteu cerca de 4.183 indianos. Dauril Alden já nos fornece o número de trinta mil conversões atribuídas a Roberto de Nobili. Cf: TAVARES, Célia Cristina. **Mediadores Culturais: Jesuítas e missão na Índia (1542-1656)**...

sob o domínio de reis. Aqui pagãos não podem, abandonar os costumes estabelecidos social de seu clã especial, a menos que esteja preparado, como já disse, assim que perder - tanto para si mesmo e para seus filhos, não só a sua alta posição social anterior, mas absolutamente todos os tipos de apoio humano para a preservação da vida.²³

Podemos assim, pensar que Nobili conhecia as dificuldades que a região de Maduré implicava para as conversões, onde o poder português não se fazia presente de modo mais consistente. Nesta região, segundo Maria de Deus Beites Manso, a permanência dos religiosos só se tornou possível a partir de uma tolerância e apoio/proteção do poder local.²⁴

Abandonar suas antigas práticas poderia causar ao indiano uma total exclusão social e até mesmo a preservação da própria vida, como alegou Nobili em seu relatório. Aproximar-se, adaptar-se, admitir certos costumes e práticas indianas – como no caso do jesuíta Roberto de Nobili – se tornariam elementos importantes para desenvolver o processo missionário no Oriente português. Entendemos desta forma, que para Roberto de Nobili o problema principal da conversão na Índia era a não permissão, por parte dos religiosos, de que os indianos vivessem de acordo com seus costumes e rituais, já que estes, na leitura do jesuíta, possuíam apenas um sentido social, livre de quaisquer indícios de gentilidade.

Dessa forma é possível pensar que o modelo de conversão adotado pelo jesuíta italiano vai de encontro com uma abordagem de aproximação cultural. Porém, tal estratégia missionária não foi vista com bons olhos pelo seu companheiro de missão, o jesuíta português Gonçalo Fernandes Trancoso. No entanto, o interesse deste trabalho não é de tratar diretamente o embate envolvendo ambos os jesuítas, mas sim, de compreender suas estratégias missionárias e seus escritos como elemento importante para a construção de um modelo legítimo de conversão na Índia.²⁵

Assim como Nobili, Gonçalo Fernandes Trancoso estudou sobre os costumes e tradições locais, e escreveu, no ano de 1616, o *Tratado sobre o Hinduísmo do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso*, que se caracteriza por uma extensa e descritiva análise dos costumes indianos, contendo informações sobre os saneasses, seitas, descrição da

²³ NOBILI, Roberto de. Report on Certain Customs of the Indian Nation..., p. 220.

²⁴ MANSO, Maria de Deus Beites. **A companhia de Jesus na Índia...**, p. 68.

²⁵ Sobre o conflito estabelecido entre os jesuítas Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso e os seus desdobramentos, ver ZUPAVOV, Inês G. **Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India**. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

vida dos brâmanes,²⁶ que são resultados de observações pessoais do padre durante 60 anos em que viveu na Índia.

Entre as cousas porque fiz alguma diligência em perto de vinte anos que neste Maduré residido por ordem da santa obediência, uma delas foi o modo de proceder que a gentildade destas partes tem, em especial os *brâmanes*, porque toda a mais gente é tida por incapaz de mérito algum, nem de coisa pela qual se alcance a glória.²⁷

Foram com essas palavras que o padre Gonçalo Fernandes Trancoso abriu o seu tratado sobre o hinduísmo e que nos indica que sua obra se direciona para as cerimônias praticadas pela alta casta indiana, os brâmanes, pois, segundo o jesuíta, os brâmanes eram a única casta que mereciam alguma atenção, já que, as demais, por serem ainda mais gentílicas do que os brâmanes não careceriam de estudo algum. Assim, todo o tratado do padre português, bem como a compreensão da sociedade indiana, são resultados de um estudo das cerimônias e rituais praticados pelos brâmanes, que vão desde o período da infância até a morte.

Contudo, mais do que enunciar as descrições do jesuíta português frente aos costumes dos brâmanes, e ressaltar a sua postura oposta da de Nobili frente aos costumes dos indianos. Diferente de Roberto de Nobili, o jesuíta Gonçalo Fernandes considerava que a conversão deveria ser seguida por uma mudança completa dos hábitos e comportamentos dos indianos, hábitos estes, associados sempre associados ao seu caráter gentílico.

Na interpretação de Fernandes, destaca o autor Adone Agnolin, “as práticas indianas representavam a essência mais evidente do paganismo brâmane”,²⁸ sendo assim, contrário a proposta de uma adaptação do método missionário, o que nos

²⁶ Um dos primeiros portugueses a registrar as características dos brâmanes, foi Duarte Barbosa, que no ano de 1516, no seu *Livro*, analisou, a partir de sua vivência na Índia, o modo de vida e da entidade bramânica, destacando a questão da linhagem, onde “o que é filho de brâmane será sempre brâmane”. O humanista português João de Barros, a partir das escritas de Duarte Barbosa, também procurou descrever em vários momentos da sua *Ásia*, o papel atribuído pelos brâmanes, que aparecem desempenhando diversos ofícios políticos, desde conselheiros, embaixadores e intermediários de reis, até mesmo reis. Cf: XAVIER, Ângela Barreto. O lustre do seu sangue Bramanismo e tópicos de distinção no contexto português. *Revista Tempo*, n. 30 (2010), p. 78-79.

²⁷ WICKI, José. **Tratado do Pe. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hindu (Maduré 1616)**. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos, 1973, p. 5.

²⁸ AGNOLIN, Adone. Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar. *Revista História Unsinos*, vol. 13, n. 3 (2009), p. 218.

indica que ao tratar da ação missionária na Índia, é necessário nos afastarmos de conceitos que possam generalizar a idéia da presença da Companhia de Jesus.

Enviados para as diversas áreas do Oriente, os inicianos tiveram de lidar com diferentes realidades locais. Estando em Goa, centro político e religioso do poder lusitano no Oriente, os jesuítas puderam dispor de todo aparato do padroado português, estabelecendo ali, confrarias e colégios religiosos.

Ao chegarem à região de Maduré, os missionários se deparam com outra realidade. Longe da presença portuguesa, os jesuítas acabaram por se aproximar da sociedade local, para que assim pudessem dar início ao trabalho da conversão dos indianos. Porém, tal método não seguiu um mesmo padrão, e muitos jesuítas repreendiam aqueles que faziam uso da aproximação em suas ações missionárias, indicando assim, a falta de homogeneidade nos métodos desenvolvidos pelos jesuítas.

As leituras acerca das ações missionárias de Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso nos permitem observar, que sob a mesma região, a prática missionária não seguiu um mesmo rumo. Levar o cristianismo para os habitantes de Maduré não fora uma tarefa fácil e caminho não fora único. A estratégia de comunicação de Nobili se direcionou para uma aproximação, na qual se pautou primeiro pelo conhecimento do outro a ser evangelizado, para depois apresentar a sua cultura e religião. Já Fernandes, mesmo procurando estudar os hábitos locais, entendeu que a conversão somente poderia ser apreendida se os indianos deixassem para trás tudo o que conheciam por religião, que para o jesuíta português, não passava de superstição.

Por outro lado, cabe destacar que ambos os jesuítas estiveram preocupados em escrever sobre suas experiências enquanto missionários no sul da Índia, Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso dedicaram muito dos seus trabalhos em seus tratados acerca dos costumes e práticas dos povos indianos. Inseridos numa sociedade diferente da qual estavam acostumados, Nobili e Fernandes foram responsáveis por descrever e sistematizar o universo das cerimônias religiosas, práticas e costumes indianos no início do século XVII, cada qual, a partir de uma análise muito particular de tais elementos.

Num esforço de aproximação cultural, Nobili passou a admitir o uso de práticas e costumes indianos, entendendo que tais costumes não continham traços de idolatria, ao passo que Fernandes conferia a estas práticas locais aspectos demoníacos, e que assim, não deveriam ser aceitos pela cristandade.

Para defender seus métodos de evangelização, Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso escreveram tratados sobre os costumes e da religião hindu, com base nos anos de missão que assumiram na região de Maduré. Contudo, mais do que defender e justificar a escolha da abordagem missionária, é necessário entender que

tais escritas jesuítas se inserem em um contexto de intensa produção missionária²⁹ – resultante de uma tradição que buscava analisar os costumes e religiões dos povos – que objetivava a divulgação dos feitos evangelizadores da Companhia de Jesus no Oriente além de se divulgar um modelo eficaz de conversão.

Dessa forma, ao analisarmos a escrita de Nobili e Fernandes, temos que ter em mente que tais tratados refletem um processo de “tradução” em andamento que envolve uma representação a priori do gentio - feita pelo jesuíta ou o europeu em geral -, e a percepção do gentio frente a essa percepção do jesuíta, além da própria percepção do jesuíta diante da realidade que este começa a viver.

²⁹ Nesse sentido, podemos citar a obra de Patrícia Souza de Faria que sintetizou bem alguns escritos do período – como o *dos deuses gentílicos de todo o Oriente e dos ritos e cerimônias que usam os Malabares* (1618), do jesuíta Manuel Barradas e o *História do Malavar*, de Diogo Gonçalves – e que, de algumas formas, “esforçaram-se para transportar a imaginação européia para o culturalmente “rústico”, esteticamente “medonho” e “moralmente deficiente” mundo dos indianos (na concepção dos missionários)”. Cf: FARIA, Patrícia Souza de. **A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo em Goa (séculos XVI e XVII)**. Tese de Doutorado. Niterói, UFF, 2008, p. 206-208.

Convertendo almas e homens: a catequese do padre Mamiani através do catecismo Kiriri

Ane Luíse Silva Mecnas Santos¹

No século XVII, a ação jesuítica intensificou-se no litoral e seguiu rumo ao sertão da colônia lusitana do Novo Mundo. Nos locais mais áridos da terra Brasilis, os discípulos de Loyola se lançaram, no intuito de “semear” a cristandade e levar o “remédio à alma do gentio”. A colonização ganhou novos aspectos, graças ao conhecimento até então adquirido. Observamos, anteriormente, as práticas executadas nas primeiras tentativas de conquista da Capitania de Sergipe Del Rey e pudemos perceber as dificuldades desses primeiros contatos.

Ao adentrar o século XVII constatamos que muitas práticas permanecem no processo de catequese: a repetição, a obrigação de ministrar os sacramentos, a necessidade de moldar os corpos dos gentios e, principalmente, a mudança de costumes. Mais, ainda havia, então, uma série de empecilhos na atividade de catequese, sendo um dos principais a língua.

Nos primeiros relatos dos europeus sobre o Novo Mundo já estavam presentes registros sobre as línguas dos indígenas. Muito se escreveu sobre a beleza natural das novas colônias, como também dos exóticos habitantes que a povoam. Normalmente, a partir do estranhamento do europeu sobre o indígena, cristalizaram imagens acerca dos filhos da terra. Relatos referentes aos hábitos, às vestimentas, à falta de religião, bem como, acerca, da língua proferida pelo gentio. É a descrição do outro, sobre uma língua diferente e que ao longo dos anos, passa a instituir um lugar, constituído pela carga ideológica do colonizador. Junto à tradução linguística identificamos uma tradução cultural e a produção de imaginário referente à língua indígena. Essa diferença serviu como propaganda para distinguir a língua dos “civilizados” e a língua “primitiva”:

Assim, desde a Carta de Pero Vaz de Caminha e as primeiras descrições feitas por Anchieta, Gândavo, Fernão Candim e Ambrósio Brandão, entre outros, constata-se e comprova-se lingüisticamente um sentido para a falta que já se presumia encontrar: o F, o R e o L inexistente na língua indígena e materializam a ausência de poder religioso, de um poder real central e de uma administração jurídica. Desse modo, as línguas são objeto de observação lingüística e, simultaneamente, o

¹ Faculdade José Augusto Vieira, SE.

processo de descrevê-las reifica uma certa imagem lingüístico-cultural pré-constituída².

A língua é apresentada pela comparação com as línguas europeias enfatizando o que falta, o que para o colonizador denota e observa como característica do “atraso” da língua do gentio, letras sem as quais se torna difícil estruturar algo civilizado. Para dominar não apenas através da força, mas também pela mudança dos costumes, fazia-se necessário compreender o outro ou simplesmente traduzir sua cultura para se fazer entender. A política lingüística se apresentou, desse modo, como elemento chave para a compreensão e se tornou, desde os idos de 1549, estratégia missionária basilar para o êxito catequético. Conforme aponta Castelnau-L’Estoile:

Os índios de fato têm uma cultura da eloqüência e do bem falar, e nas suas sociedades quem detém o poder são aqueles que sabem discorrer, isto é, os profetas. Os jesuítas parecem perfeitamente conscientes dos problemas desse domínio da palavra indígena (no sentido de maneira de falar). Gouvêa ressalta o poder que os missionários têm sobre os índios quando dominam a língua tupi (...). O poder das palavras é designado como indispensável tanto para a transmissão da fé cristã como para o estabelecimento de uma dominação social e política.³

No início, o foco estava na língua geral e, por volta do século XVII, com a interiorização para o sertão, outras línguas indígenas também passaram a ter destaque, das quais destacamos o Kiriri. Paulatinamente, as aldeias indígenas foram transformadas em missões, onde a cultura e os saberes locais aparentemente foram sendo suprimidos diante da tradição cristã europeia. A ação catequética jesuítica nas terras situadas setentrionalmente à capitania da Bahia resultou na produção de textos a respeito da língua e dos costumes dos povos que viviam acima do Rio Real. Nesse contexto se situam o *Catecismo* e a *Gramática da Língua Kiriri*, produzidos pelo inaciano Luiz Mamiani.

A mentalidade cristã jesuítica, como seria de se esperar, encontra-se presente nas páginas desse catecismo apresentando, ao mesmo tempo, a doutrina cristã e as normativas da língua kiriri. Esta pesquisa desenvolveu-se a partir da análise desses dois textos, que podem ser vistos como exemplos da ação catequética jesuítica nas

² MARIANI, Bethania. **Colonização lingüística**. Línguas, política e religião no Brasil (século XVI a XVIII) e nos Estados Unidos da América (século XVIII). Campinas-SP: Pontes, 2004, p. 26.

³ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006, p. 175.

capitanias do norte da colônia. Elementos como o medo, o diabo e o pecado passam a ser, então, o elo necessário para promover a aproximação do índio com os jesuítas. Os padres defendiam a ideia de que deviam preparar a alma dos nativos para que esses pudessem receber a fé cristã. A preparação era feita incutindo-lhes a necessidade de receberem a catequese como forma de manter sua segurança física e espiritual.

A relação conquistador/conquistado desabrocha nas entrelinhas dos textos, permeada pelos sujeitos do processo de conversão. Além disso, a escrita de Mamiani também reflete a influência da retórica Barroca, com imagens dissimuladas, cenários que mesclavam o vivido entre dois mundos distintos. Na escrita dos jesuítas da aldeia sergipana do Geru, a Europa cristã defronta-se com a América portuguesa indígena. Dois mundos aparentemente distantes se entrecruzam nas prédicas dos inacianos. Assim, a conquista da América lusitana não se fez somente com armas de fogo, mas também por meio das palavras.

O receio de que a convivência sacralizada fosse efêmera e o retorno do gentio ao caos profano ocorresse faz com que os jesuítas alterassem não apenas as crenças, mas todas as espacialidades das aldeias, bem como a relação dos índios com o tempo e, principalmente, com sua própria cultura. Assim, as lembranças da convivência sagrada, longe de se apagarem na poeira do caminho, ficam gravadas em suas cansadas retinas. Tais imagens são rememoradas em seu cotidiano, pois as mazelas sociais continuam ferindo seus corpos e almas, obrigando-as a renovar seus votos.⁴

No imaginário coletivo a conversão foi tecida no tempo ordinário do gentio. Através das obras apresentadas é possível notar como os jesuítas conseguiram efetivar a sua política de catequese: tornaram-se hábeis na principal forma de “engendrar” as crenças dos gentios ao estabelecer a comunicação que passou a ser feita através da língua nativa, bem como podemos identificar as artimanhas dos indígenas diante da proposta de catequese inaciana.

A normatização cotidiana é observável nas referências à existência não apenas de um lugar adequado, mas de um tempo próprio para cada coisa: um dia da semana específico para o batismo, outro para casamentos, dias determinados para confissões e o ponto exato do dia ou da missa em que deveriam ocorrer. A disposição dos fiéis na igreja também era organizada: antes da missa, as crianças separadas em filas por sexo, cantavam no átrio e repetiam orações em voz alta. Depois, entravam na igreja pelas portas principais, as mulheres adultas e, pelas laterais, os homens. A nave central era ocupada pelas

⁴ Contudo, deve-se levar em consideração que esse discurso acerca das práticas de conversão é apresentado pelo olhar do conversor. Dessa forma não são identificados os atritos ocorridos durante a implantação dessas práticas normativas.

autoridades, civis (cabildantes, guerreiros e caciques) que tinham direito a cadeiras e podiam assistir à missa sentados. O resto da comunidade podia sentar no chão ou assistir ao ofício de joelhos. Atrás das autoridades civis ficavam os rapazes e, mais ou menos dois metros atrás, acomodavam-se as moças, evitando-se que houvesse até mesmo um contato visual entre estes. No fundo e nas naves laterais se colocavam as mulheres, e no espaço que sobrava espalhavam-se os homens. Durante toda a missa havia pessoas responsáveis por fiscalizar o comportamento dos índios.⁵

Dessa forma, observa-se que a normatização estava presente desde a estruturação da aldeia (o local onde seria edificada a igreja, o espaço destino ao plantio e a área reservada para a moradia) e perpassava até a disposição dos gentios dentro do espaço reservado a missa. A função social do grupo se fazia presente na escolha do lugar a ser ocupado. Cada um via e era visto de acordo com o seu valor simbólico para a celebração. A forma em que estão dispostos e como acompanham a missa também é apresentada: sentados, em pé ou de joelhos. Isso marca a função de penitência dentro do espaço sagrado.

Outro ponto apresentado por Fleck diz respeito ao lugar das crianças durante a celebração, a separação dos adultos reforça a ideia de que para a “salvação” da alma da criança se fazia necessário uma maior atenção, sendo reservados a eles um papel de destaque, bem como a sua participação no ritual. Ao entoarem os cânticos da missa as crianças passam a “ter voz” durante a celebração cristã e se destacam dos outros membros do grupo. Contudo, a técnica para cantar ainda se encontra atrelada a repetição, ainda necessitam ser direcionados pelo celebrante. Além da idade outro ponto destacado faz referência a divisão sexual dentro do espaço da igreja. O local a porta estabelecida para que homens e mulheres adentrassem ao templo. Na aldeia do Geru, conforme foi apresentado na análise da planta baixa, só havia uma porta de acesso e uma nave central.

Mesmo não sabendo como eram as aulas de catequese desse período, temos uma noção apresentada por Mamiani. O jesuíta explica que o catecismo por ele produzido se encontra estruturado em forma de diálogo, por ser o modo mais usado e fácil para ensinar a Doutrina Cristã. Esse indício nos mostra que, além da repetição, o diálogo facilitava o aprendizado. Dessa forma, as aulas de catequese usavam de um recurso muito parecido com o teatro, como já era de costume desde a chegada dos primeiros jesuítas.

⁵ FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII). **Revista Brasileira de História**, vol. 24, n. 48 (2004), p. 287.

No seu discurso, Mamiani também faz algumas ressalvas quanto à aprendizagem por parte do gentio. Diz que não há necessidade que os índios saibam repetir todas as respostas, pois para ele, “os seus alunos” não são capazes disso. Entretanto, há uma lição que deve ser constantemente repetida e os índios devem conhecer: as orações, prática que deveria ser feita indispensavelmente aos domingos e dias santos em geral. Dentre as orações presentes no catecismo podemos identificar a oração do sinal da Santa Cruz, o Padre Nosso, a Ave Maria, o Salve Rainha e o Credo.

Percebemos que não se trata apenas de ensinar a oração, mas, sobretudo, explicar a importância do ato para quem o pratica. Nos diálogos encontramos a seguinte pergunta “Como havemos de rezar?” e a resposta “Há muitos modos, mas sobretudo He bom rezar o Padre nosso, porque Jesu Christo ensinou esta oração aos seus discípulos. He bom também ki rezar a Ave Maria, ou a salve Rainha, pois assim nos ensinou a rezar a santa Igreja; para q a May de Deos interceda por nós para o seu Divino Filho”.⁶ Após o Concílio de Trento, o culto à Virgem Mãe de Deus foi bastante divulgado, sendo que sua imagem se encontra presente em quase todos os templos, assim como na Carta de Toloza, nos escritos de Mamiani a repetição é método utilizado para que o gentio pudesse aprender.

Os inicianos, ao difundir os dogmas católicos com o objetivo de levar a fé aos ditos “selvagens”, no seu processo de transmissão de uma “cultura católica” encontram a primeira dificuldade, que remete à concepção que tinham do outro. Dentre os dogmas, difundiam a crença no Deus uno, conforme apresenta Mamiani (1942), nos santos e na Santíssima Trindade. No capítulo II, “Dos mysterios que se contem no Credo”, no diálogo I, “De Deos Trino & Uno”, o padre apresenta a explicação referente à Santíssima Trindade:

Explicarei isso com o exemplo do rio. Nasce a água da fonte do rio, & corre formando o rio, & dahi sahe formando hua lagoa. A mesma água he a que sahe da fonte, corre no rio, & forma a lagoa. A fonte, o rio, & a lagoa são três lugares distintos entre si, & com tudo he hua só, & a mesma água que sahe da fonte para o rio, & para a lagoa: Assim o Padre he Deos, o Filho he Deos, o Espirito Santo he Deos, & com tudo he hum só, & o mesmo Deos em três Pessoas distintas.⁷

No discurso do colonizador podemos também identificar as técnicas comuns dos gentios. A partir das proibições aos costumes locais e legitimação dos saberes da Madre Igreja, o jesuíta nos proporciona conhecer um pouco do cotidiano na aldeia.

⁶ MAMIANI, Luiz Vincêncio. **Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri**. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942 [1698], s/p.

⁷ *Ibidem*, s/p.

Quando se explica o mandamento de Deus para guardar o domingo e os dias santos, Mamiani elenca todas as práticas diárias dos índios, como trabalhar na roça, levantar e cobrir a casa, cortar paus no mato, beber vinho, participar de folguedos e fiar.⁸ Além disso, estabelece as práticas diárias imbricadas pelo ato de se benzer, sendo assim, na hora de acordar pela manhã, de sair de casa e de dormir a noite o gentio deve voltasse para a prática cristã e se proteger do mal.⁹

A palavra pecado de acordo com o inaciano “he hua obra má, ou contra os mandamentos de Ley de Deos, ou contra os mandamentos da Igreja”.¹⁰ Dos pecados cometidos pelos índios e abominados pelos jesuítas destacam-se: o pecado associado aos pais de não ensinar a doutrina cristã aos seus filhos;¹¹ não ser batizado;¹² publicar os pecados do próximo;¹³ rogar pragas ao próximo;¹⁴ desejar a mulher de outro;¹⁵ a inveja;¹⁶ deixar de ouvir a missa aos domingos;¹⁷ não se confessar uma vez ao ano¹⁸ ou esconder algum pecado durante a confissão.¹⁹ Os pecados estão associados aos mandamentos de Deus²⁰ e da Igreja.²¹

Na sua escrita o jesuíta elenca três categorias de pecado, divididas por níveis de gravidade. O primeiro seria o pecado original, com o qual todos nascem e deve ser remido através do batismo. É singular a explicação adotada pelo inaciano para justificar o pecado original como sendo comum a todos em decorrência do ato de Adão e Eva. O elemento adotado para promover a aproximação do gentio com a prática remonta aos conflitos entre índios e portugueses da região:

M. De que modo fomos máos pelo peccado dos nossos Avós?

⁸ *Ibidem*, p. 87.

⁹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁰ *Ibidem*, p. 138.

¹¹ *Ibidem*, p. 33.

¹² *Ibidem*, p. 51.

¹³ *Ibidem*, p. 96.

¹⁴ *Ibidem*, p. 97.

¹⁵ *Ibidem*, p. 98.

¹⁶ *Ibidem*, p. 98.

¹⁷ *Ibidem*, p. 101.

¹⁸ *Ibidem*, p. 102.

¹⁹ *Ibidem*, p. 130.

²⁰ O primeiro: Amarás a hum só Deos. O segundo: Não nomearás o seu Santo nome em vão. O terceiro: Guardarás os Domingos, e as festas. O quarto: Honrarás teu pay, e tua mãy. O quinto: não matarás. O sexto: não fornicarás. O septimo: ao furtarás. O oitavo: não levantarás falso testemunho. O nono: não desejarás a mulher do próximo. O décimo: Não cobiçaras as coisas alheias. (*Ibidem*, p. 9-10)

²¹ O primeiro: Ouvir a Missa aos Domingos, e Festas de guardar. O segundo: Confessar ao menos hua vez ao anno. O terceiro: comungar pela Paschoa da Resurreição. O quarto: Jejuar quando manda a Santa Madre Igreja. O quinto: Pagar dízimos, e primícias. (*Ibidem*, p. 10-11)

D. Declararei isso com hum exemplo. O principal dos Índios de Natuba cómeteo hú crime antigamente contra os Brancos matando hum Capitão; então todos os Brancos se deraõ por inimigos dos dos Índios da Natuba, e de todos os Kiriris, por serem todos da mesma Nação do principal criminoso, por isso captivaráõ todos q poderão préder. Assim obrou Deos connosco: Peccou Adão nosso pay contra Deos e por isso Deos se deu por offendido não sómente de Adão, mas também de todos os seus descentes.²²

O segundo é o pecado mortal é o mais grave contra a lei de Deus. Pode ser praticado por um pensamento, uma palavra ou uma obra ruim. Está relacionado aos pecados capitais.²³ Com esse pecado há a morte da alma e o praticante perde a graça de Deus, tendo como consequência seu castigo é o inferno. Por fim, o terceiro é o pecado venial o mais leve. A remissão desse pecado é feita por meio da confissão, bebendo água benta, rezando as orações diariamente e ganhando as indulgências.²⁴ Sua prática também se encontra relacionada ao pensamento, a palavra ou a alguma obra contra a lei de Deus. Um exemplo é apresentado no texto:

Eu furtei hua espiga de milho, ou hua abobora; ou me agastei levemete com o meu camarada; então fiz hum peccado leve contra a ley de Deos. Mas se eu furtei, ou gado, ou cavalo, ou dinheiro de alheyo, então fiz peccado grave contra a ley de Deos.²⁵

O perdão dos pecados poderá ser realizado por meio do batismo e da confissão.²⁶ O jesuíta é enfático nas suas proibições quanto às práticas de feitiçaria de adivinhar o futuro, acreditar em agouros e colocar feitiços no próximo. Além disso, também proíbia:

Curar doentes com assopro: Curar de palavra, ou com cantigas, Pintar o doente de genipapo, para q não seja conhecido do diabo, & o não mate: Espalhar cinza á roda da casa aonde esta hum defunto, para que o diabo dahi não passe a matar outros: Botar cinza no caminho, quando se leva hum doente, para que o

²² MAMIANI. **Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasilica da Nação Kiriri...**, p. 140-141.

²³ São sete pecados: soberba, avareza, luxuria, ira, gula, inveja e preguiça (*Ibidem*, p. 12). Devem ser combatidos pelas virtudes contrárias: humildade, liberdade, castidade, paciência, temperança, caridade e diligências as coisas de Deus. (*Ibidem*, p. 12-13)

²⁴ *Ibidem*, p. 146.

²⁵ *Ibidem*, p. 145.

²⁶ *Ibidem*, p. 78.

diabo não vá atrás dele: Esfregar hua creança com porco do mato & lavalá com Alóá, para que, quando for grande, seja bom caçador, & bom bebedor: Não sahir de casa de madrugada, nem à noite, para não se topar com a bexiga no caminho: Fazer vinho, derramalo no chão, & varrer o adro da casa para correr com as bexigas.²⁷

Mamiani aponta sinais das práticas gentílicas nesse relato. O processo de cura ocorria por meio do assopro, da palavra, da utilização de frutas como o genipapo, das cinzas e do vinho. As formas de curar os doentes são semelhantes, uma reminiscência, às práticas dos rezadores.²⁸ Uma das formas de se livrar do diabo era através do batismo, após esse sacramento, para se livrarem dos novos “pecados” cometidos, os padres orientavam os indígenas a praticar a penitência. O jesuíta tece sua normatização de tempo ao longo de sua escrita. E esclarece que o ritual de se benzer dever ser feito para que “Deos nos livre de nossos inimigos, Mundo, Diabo e Carne”.²⁹

O diabo é tema recorrente nos escritos de Mamiani, sendo a figura em oposição ao bem e sempre lembrando os antigos costumes do gentio. São traçadas algumas práticas que podem evitar a aproximação do diabo: benze-se ao longo do dia,³⁰ chamar o nome de Jesus,³¹ rezar pelo anjo de guarda,³² ser batizado³³ e ser “borrifado” por água benta.³⁴ A utilização dessa água é apresentada pelo jesuíta com uma das formas de evitar o pecado e de ser absorvido deste. O ritual de purificação é concluído com as orações tradicionais que devem ser proferidas diariamente, principalmente o Pai Nosso.

Os pecados também podem ser cometidos dependendo da época do ano. É o caso de realizar festas ou banquetes no período da Quaresma. Mais uma vez, o tempo é determinante no processo de “civilizar” o cristão. As atividades perseguidas pelos inacianos eram associadas tanto ao diabo como ao inferno e ambos a um local sombrio e quente:

Encontrando na colônia populações autóctones que também viam o diabo como força atuante e poderosa – as multidões de espíritos que perambulavam pela mata sombria e lugares

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Conforme pode ser observado no artigo de SANTOS, Magno Francisco de Jesus. Antes do por do sol: mística nas rezadeiras de Itabaiana. **Caminhos**, vol. 8, n. 2 (2010), p. 79-91.

²⁹ *Ibidem*, p. 30.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 38.

³² *Ibidem*, p. 39.

³³ *Ibidem*, p. 163.

³⁴ *Ibidem*, p.147.

sinistros-, os jesuítas acabaram por demonizar ainda mais as concepções indígenas, tornando-se, em última instância, e por mais paradoxal que pareça, agentes demonizadores do cotidiano colonial. Os índios apavoravam-se tanto com a idéia do diabo que chegavam a morrer de puro medo do inferno.³⁵

Após a morte o jesuíta apresenta para o gentio que o corpo fica enterrado na sepultura, mas a alma, eterna, poderá ir a três lugares dependendo das ações praticadas em vida. Os bons terão lugar no céu e viverão felizes com Deus.³⁶ Os que não tiverem satisfeito inteiramente a vontade de Deus irão para o purgatório, para se livrar desse destino deve-se agradar a Deus.³⁷ Por fim os pecadores irão para o inferno.³⁸ O inferno era descrito como uma grande fogueira na qual todos os não cristãos eram levados, bem como aqueles que não seguiam todas as normas determinadas pelos padres. Esses pecadores teriam seu corpo queimado por toda a eternidade:

M. Que dirá JESU Christo aos que achar em peccado?

D. Dirá: Apartivos de mim todos para o fogo eterno, que esta aparelhado por Deos há muito tempo para castigo das maldades, assim do diabo, como dos seus sequazes. Então se abrirá a terra para seré laçados todos no inferno.³⁹

Os jesuítas conseguiram, ao longo de mais de duzentos anos atuando na América portuguesa, desenvolver uma prática catequética que impregnou os estudos voltados principalmente para a História, bem como para a Educação nesse período. A criação de um método de ensino pautado na observação e repetição permeou não apenas a educação nas aldeias, mas transpôs as barreiras e foi responsável pela educação de diversos setores da sociedade colonial:

A obra capital da atividade missionária foi a conversão dos índios; para atingir este objetivo a ação educacional e civilizatória foi um elemento convergente. Entretanto, assim como nos primeiros tempos os indígenas não atingiram mais do que um cristianismo sumário, igualmente e europeização foi parcial.⁴⁰

³⁵ SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 188-189.

³⁶ MAMIANI. **Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri...**, p. 81.

³⁷ *Ibidem*, p. 101.

³⁸ *Ibidem*, p. 70.

³⁹ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁰ KERN, 2008, p. 115.

Algo que chama a atenção no texto de Mamiani é a relação do que ele fez entre os discípulos de Cristo e os missionários da Companhia de Jesus. Na passagem da Bíblia em João 20, 19-23, consta:

Jesus disse de novo para eles: “A paz esteja com vocês”. Tendo falado isso, Jesus sobrou sobre eles dizendo: “Recebam o Espírito Santo. Os pecados dos daqueles que vocês perdoarem, serão perdoados. Os pecados daqueles que vocês não perdoarem, não serão perdoados”.

De forma sutil Mamiani faz referência a essa passagem ao afirmar que Jesus deixou seus discípulos no seu lugar. Apenas eles têm o dom de redimir os pecados dos outros, pois receberam o Espírito Santo. Na sua obra constam os seguintes dons do Espírito Santo: sapiência, entendimento, conselho, fortaleza, ciência, piedade e temor a Deus. E dentre as atribuições destaca-se a de falar em todas as línguas, conforme o mesmo estava fazendo: “Logo saubirão fallar em todas as línguas das Nações todas do mundo, para ensinar a Fé de Deos a todas as gentes”.⁴¹ Com esse discurso o autor reforça o caráter militante da sua prática e justifica o seu ensinamento como uma continuidade dos dons transmitidos por Cristo aos apóstolos. É uma continuidade do ensinamento. O dom do Espírito Santo de facilitar a comunicação dos apóstolos com outros povos, faz compreender e continuar o testemunho é reafirmado em Ato dos Apóstolos 2, 1-4:

Quanto chegou o dia de Pentecostes, todos eles estavam reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um barulho como o sopro de um forte vendaval, e encheu a casa onde eles se encontravam. Apareceram então umas como línguas de fogo, que se espalharam e foram pousar sobre cada um deles. Todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas conforme o Espírito lhes concedia que falassem.

Alguns atos de caridade deveriam ser realizados diariamente, seriam as obras de misericórdia que apresentam o intuito de “civilizar” o corpo e o espírito. No que se refere ao corpo, dar de comer a quem tem fome, de beber aos que tem sede, de vestir os nus, de visitar os enfermos, de dar abrigo aos peregrinos, de remir os cativos e de enterrar os mortos.⁴² As sete determinações apresentam as regras para a vida em sociedade destacando as virtudes da caridade. Mas na comunidade indígena

⁴¹ MAMIANI. **Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri...**, p. 72.

⁴² *Ibidem*, p. 17-18.

insere duas práticas a de vestir roupas e enterrar os mortos de acordo com os preceitos da Igreja. As questões do espírito também são sete: dar bons conselhos, ensinar os ignorantes, controlar os tristes, castigar os que cometeram erros, perdoar as injúrias, sobre com paciência a fraqueza do próximo e rogar a Deus pelos vivos e defuntos.⁴³ As práticas de misericórdia ligadas ao espírito estão atreladas aos ensinamentos, a educação da alma e todas são tarefas individuais, compõe o grupo de atividades que casa fiel deverá fazer para “fugir dos pecados”.

Com relação à conversão utilizada como prática para traduzir a fé católica na Terra Brasilica, destaca-se ao longo do texto o exercício de tradução cultural realizado pelos jesuítas na Capitania de Sergipe Del Rey. Todavia, se faz necessário dizer que essa não era uma prática exclusiva dos inacianos. É possível identificar em todo o período colonial, a atuação de diversas ordens que tinham o mesmo objetivo de converter e tentar estabelecer a conquista por meio da fé.

⁴³ *Ibidem*, p. 18.

As fronteiras do purgatório na Capitania do Rio Grande

*Gil Eduardo de Albuquerque Macedo*¹

Entre o cenário desolador, aterrorizante do inferno e o plácido palco do paraíso, foi onde nasceu o purgatório – filho híbrido de culturas judaicas, gregas e romanas. Lugar onde a redenção purgada pelo fogo probatório consumia os devaneios e erros que o cristianismo não tinha onde pôr. São nestas zonas que o purgatório instala-se, negocia com duas possibilidades, estreita a distância entre o terreno e o além-vida.

Segundo Jacques Le Goff o purgatório é invenção própria da Idade Média. O cristianismo não o encontrou formulado nos textos bíblicos, mesmo nas tentativas exaustivas de teólogos em se fundamentar nestes. Suas raízes foram herdadas desde referências judaicas, como *refrigerium* do *Shéol*, até a integração das imagens da Antiguidade Clássica, tais como os campos Elíseos e o submundo de Hades. Segundo o historiador, este espaço foi capaz de modificar as estruturas da sociedade e cultural medieval, transformou o processo de espacialização do pensamento cristão. Na orientação do espaço simbólico, o cristianismo, que já tinha adotado o esquema de orientação alto-baixo, sistema responsável por estabelecer *a dialética essencial dos valores cristãos*,² estabelece o purgatório entre esses dois espaços: é o intermédio dos valores cristãos, lugar onde as representações do além-vida atingem com maior incidência os estratos sociais da Baixa Idade Média, é entre alto e o baixo, na terra, que este espaço toma forma e vigor. Visto que o impacto desta invenção foi capaz de modificar os fundamentos do cristianismo, é importante deixarmos claro que nosso estudo sobre o purgatório seguirá duas ordens de idéias: uma é a maneira como ele se constitui como categoria teológica, transformando as noções de pecado, pecadores e penitência;³ e outra como se constituiu como categoria do imaginário das sociedades por onde se difundiu.

O processo de consolidação da crença demandou um tênue esforço, quando se consolida no imaginário da sociedade cristã, segunda metade do século XII, e tem o apoio e reconhecimento dos pontífices sua crença a passa a ser esvaziada de desconfianças. Nesse sentido, a igreja católica a incorpora em sua dinâmica de poder, abre diferentes possibilidades de julgamento ao mesmo tempo em que adianta o processo de penitência dos pecados cometidos em terra. O purgatório como lugar destinado aos médios pecadores, homens medíocres que não foram abençoados com a passagem direta ao tão esperado paraíso, ficavam à espera em um lugar onde os

¹ Graduado em História (Bacharelado) e mestrando em História e Espaços pela UFRN.

² LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1995, p. 17

³ Amplia-se a possibilidade do pecado venial, atribuindo maiores possibilidades de julgamento ao mesmo tempo em que se institucionalizam as práticas de penitência, isto é, os pecados agora passaram a ser penitenciados também em terra.

pecados purgados pelo sacrifício do fogo purgatório os destinavam os ao paraíso ou ao inferno. A sua institucionalização em meio ao clero, foi visto como uma maior possibilidade de salvação, que conseqüentemente traria mais fiéis a dependente intermediação da Igreja.⁴ Por isso há necessidade em regular esta crença, não desvirtuando a do cristianismo, mantendo-a como ferramenta de controle social. Neste aspecto, o eixo dos valores cristãos estava melhor acentuado -- a autoridade e vigilância da igreja tornavam-se mais eficazes à medida que o purgatório já teria início na terra.

Quando é conquistada, em 1597 pela expedição das tropas coloniais portuguesas, a Capitania do Rio Grande recebeu representantes de duas ordens missionárias jesuítas e franciscanos. No processo de consolidação da ordem colonial, a Companhia de Jesus atuou como importante instituição do controle pelo espaço. Contudo, nesse percurso a instituição nem sempre esteve em harmonia com as forças coloniais. Em 1759, Pombal retira os jesuítas da capitania, quando esses já se estabeleceram importantes alicerces para o estabelecimento colonial. As primeiras descrições do Rio Grande seguem a tendência de elogio as condições de território e sua potencialidade econômica para a colonização. A relação feita dos elementos que favorecem ao estabelecimento da organização colonial é sugerida na carta de 1607:

Porque as várzeas todas servem para ingenios, os campos todos para criação de gado e neste particular por comum parecer de todos é a melhor terra do Brasil, porque não tem passo de terra que não aproveite para isso, com excelentes águas; não faltam tampouco muitos matos para fazer rocerias tem os ares muito são e, com estar tão perto da linha, não é muito quente.⁵

O elogio à natureza exuberante é marca propagandística deste discurso colonial, tal como Sérgio Buarque e Laura de Melo e Souza afirmam este discurso é ferramenta de colonização. Contudo, nem mesmo o elogio paradisíaco parece tomar teor nesta carta, o termo paraíso ou éden não é referido em nenhum momento, a descrição é objetiva e sua função é mostrar as potencialidades deste espaço. Trata-se de uma descrição em que selecionam e classificam elementos a fim de repassá-los a outros membros. Ao mostrar a viabilidade da colonização, o jesuíta relata a potencialidade religiosa da Capitania que detêm cerca de *seis mil almas, repartidas em*

⁴ ROCHA NETO, Nicodemos da Silva. **O entre lugar**: A representação do purgatório na baixa idade média. Disponível em: <http://www.consciencia.org/o-entre-lugar-a-representacao-do-purgatorio-na-baixa-idade-media#2-%e2%80%93-o-nascimento-do-purgatorio>. Acessado em: 10 de agosto. 2011.

⁵ Relação das cousas do Rio Grande, do sítio e disposição da terra (1607). LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil [HCJB]**. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugal/INL, 1938, tomo I, 557-559.

diversas aldeias, as quais não visitamos mais que sete ou oito por sermos poucos. Por fim o jesuíta aponta para as dificuldades que a Capitania encontra quando já adentra no interior da capitania, é no espaço ocupado por aldeias Tapuias *para os quais criou Deus também o Céu e se perdem por falta de guias.*⁶

É neste esforço de cristianização empregado pela Companhia, que a missão se depara com as dificuldades que a salvação de indígenas implica. Em termos teológicos trata-se de remover as almas condenadas ao Inferno e dá-las a oportunidade de ocupar um lugar no Paraíso. O purgatório é intermédio dessa relação, é o fundamento de confissão, contrição e pena que se transformou na baixa Idade Média. As análises do purgatório nas cartas jesuíticas serão feitas mediante o estudo paralelo feito do purgatório nos *Exercícios Espirituais*.⁷ Trata-se de compreender como os elementos de um discurso oficial (*Exercício Espirituais*) são reelaborados na experiência das missões. Verificando as peculiaridades de cada documento, o objetivo dessa análise é perceber como a experiência dos jesuítas condiciona sua compreensão da realidade, e nesta perspectiva o purgatório integra o discurso jesuítico, ora como imagem de representação da Capitania, ora como elemento da cristianização.

São os exercícios espirituais de Inácio de Loyola, textos de orientação da Companhia, que condicionam o perfil do jesuíta proposto pelo seu fundador. Nas anotações iniciais de apresentação dos Exercícios é expresso o termo *vida purgativa* para designar o combate à ‘natureza humana’: *o inimigo da natureza humana tenta mais sob aparência de bem, quando a pessoa esta na vida iluminativa, correspondente aos exercícios da segunda semana, e não tanto na vida purgativa, correspondente aos exercícios da primeira semana.*⁸ Inácio toma da Teológica clássica as três vias (purgativa, iluminativa e unitiva) para distribuir-lhes entre as quatro semanas propostas pelos Exercícios. Os exercícios foram pensados por Loyola para serem praticados em quatro semanas; cada uma delas trabalha um fundamento de vida específico. A primeira semana trabalha pela via purgativa, nela encontraremos alguns dos fundamentos teológicos do purgatório: pecado, penitências, confissão.

Loyola procura desenvolver a concepção de pecado e nela percebemos que o autor trata da gênese de dois pecados: o pecado dos anjos para com o reino celestial e o pecado de Adão e Eva no Éden. A memória desses eventos condiciona a percepção dos jesuítas para com a natureza pecaminosa e suas conseqüências: *ao*

⁶ *Ibidem.*

⁷ Os exercícios espirituais fora pensado por Loyola como importante experiência na constituição das diretrizes espirituais da Companhia. Pra entender melhor as dinâmicas do exercício, ver em: BARTHES, Roland. **Sade, Fourier, Loyola.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1990, p. 41-72.

⁸ LOYOLA, Inácio. **Exercícios Espirituais:** Apresentação, tradução notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaiçi. São Paulo: Loyola, 2000, p. 14.

*pecado de Adão e Eva, trazendo à memória como, por esse pecado, fizeram penitência por tanto tempo. E quanta corrupção veio disso ao gênero humano, indo tantas pessoas para o inferno.*⁹ Em decorrência deste pecado, assola a Adão e Eva o terceiro pecado, pois quando expulsos do paraíso. *Viveram sem a justiça original, (...), passando por sofrimentos ao longo de toda a vida.*¹⁰ A realidade mundana é então vivida a partir do terceiro pecado, quando já expulsos do Éden. Os jesuítas vivem seus sofrimentos e, sobretudo, devem recorrer a esta memória para justificação de suas penitências. Inácio fundamenta a primeira semana a partir da consciência do pecado, premissa para o combate permanente que se estabelecerá contra ele.

O “Negócio da Salvação”

Em linhas gerais, o projeto religioso da companhia configura-se no ato de salvar almas. Em termos teológicos, trata-se de retirá-las do inferno e dar-lhes a possibilidade de salvação. Ao pensarmos a atuação da missão jesuítica logo a associamos a função do purgatório, zona fronteira entre inferno e paraíso. Em linhas gerais, iremos perceber como as estratégias de catequização pensaram a cristianização da Capitania, sob que forma se instituiu a função purgativa do plano de salvação de almas.

Em 1599 Francisco Pinto mostra os objetivos gerais do plano espiritual. Desde o primeiro contato com os indígenas deveriam *1º dar-lhes as pazes, e a outra dar-lhes a conhecer seu criador ao qual por não conhecerem estavam cegos nem entendião a imortalidade de sua alma nem como na outra vida avia glória pera os bons, e castigo pera os mão.*¹¹ Neste processo, em levar a palavra divina às “nações” de índios, os jesuítas se depararam com outra realidade cultural, vivenciaram suas diferentes práticas, presenciaram pecados e pecadores estranhos aos que o cristianismo encontrara na Europa.

A primeira etapa da relação que se estabelece entre missionário e *bárbaro* é o conhecimento do que é pecado. Não existem nos Exercícios as definições pontuais dos pecados cometidos por indígenas e nem como proceder com eles, julgando-os ou não por pecados veniais ou mortais. Para acessar esse conhecimento o jesuíta estabelece a relação sua entre Deus, que é explícito no segundo ponto do exame geral: *Pedir graça para conhecer os pecados.*¹² O jesuíta revestido da voz divina consegue identificar o que é pecado e como tratá-lo. Dentre os ritos, a poligamia, adoração a outros deuses, a antropofagia causou aos jesuítas maior estranhamento, os jesuítas logo o identificaram e o trataram com repulsa. Combatê-lo é a primeira etapa na domesticação indígena, dado a imagem canibalesca que era incorporada ao ameríndio

⁹ *Ibidem*, p. 34

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Carta do P. Francisco Pinto ao P. Geral Aquaviva, **HCJB**, tomo V, 504-506.

¹² *Ibidem*, p. 31

no imaginário europeu. Impedir a prática desse pecado é abrir possibilidade para que o indígena seja integrado à colonização:

Tinham esses índios da capitania do Rio Grande, quando começaram os da Companhia a pregar-lhe o Evangelho muita carne humana guardada para celebrar suas festas, e tanto que lhes mostraram a ofensa que se fazia a Deus em comer carne humana, logo a largaram; e então, escrevendo o capitão que então era do Rio Grande, ao visó –rei de Portugal, entre outras cousas que lhe disse dos religiosos da Companhia, que entendiam na conversão dos índios daquela capitania, foi esta uma que dous religiosos da Companhia tinham acabado em poucos meses, com suas exortações e palavras com os índios, mais que os capitais de El-Rei em muitos anos com suas armas, que era a pacificação do gentio Potiguar.¹³

As observações feitas pelo jesuíta Pero Castilho expressavam as dificuldades que missão encontrava em salvar estas almas. A antropofagia e suas decorrentes guerras por vingança dificultavam o plano espiritual jesuítico de tornar estes indígenas em sujeitos aptos ao convívio cristão. Para isso, o esforço da missão centrou-se em incutir-lhes a culpa por estes pecados, resgatar toda memória pecaminosa e separá-las de um novo cristão que nasce: *despojarem da barbaria e se revestirem de costumes humanos e virem ao conhecimento de Deus, muito e mui duras coisas padeceram entre a esperança e o temor.*¹⁴

Loyola é objetivo ao categorizar duas formas de penitência, interna e externa. A primeira é realizada pelo ato *interno doer-se dos seus pecados, com o firme propósito de não cometer.*¹⁵ As penitências externas vão da redução da alimentação diária, dormir desconfortavelmente até o castigo corporal, causando *dor sensível, o que se consegue usando cilícios, cordas ou metais sobre ele, flagelando-se, ferindo-se ou usando outras asperezas.*¹⁶ Nas cartas, as penitências externas não são expressas como forma de purgação dos indígenas. A penitência que eles empregam na cristianização é incutir a culpa na memória dos pecados indígenas. O padre Pero Castilho quando trata dos indígenas que voltaram a cometer seus antigos pecados indica a penitência para este desvio: *estranhar e agravar as culpas dos que assim tinham retrocedido.*¹⁷ Os diversos relatos de indígenas que se arrependem e amargam a culpa pela vida anterior de suas

¹³ Relação das cousas do Rio Grande, do sítio e disposição da terra (1607), **HCJB**, tomo I, 557-559.

¹⁴ Carta do P. Francisco de Matos, da Baía, 4 de Agosto de 1701, **HCJB**, tomo V, 540-542.

¹⁵ LOYOLA, Inácio. **Exercícios Espirituais**..., p. 45.

¹⁶ *Ibidem*, p. 46

¹⁷ Deste Colégio de Nossa Senhora da Graça de Pernambuco ao Padre Provincial Henrique Gomes, e de Maio, dez de 1614. *Servus inutilis*, Pero de Castilho, **HCJB**, tomo V, 510-521.

conversões mostra como a ela torna-se ferramenta de penitência, recorrer a esta memória, amargurando seus pecados, é a forma de manutenção da cristianização, reforçando-os os danos e culpa do cometê-los:

Respondi-lhes, depois de os ouvir mui de espaço, que lhes louvava os bons desejos e fervor, que mostravam de ser cristãos e que aquele era o remédio que havia de salvação, mas que se lembrassem que o mau cheiro do sangue e carne humana, que por algumas daquelas Aldeias ou pelo menos arrabaldes se demasiara e comera, não era ainda de todo acabado, de que todo aquele sertão estava infamado.¹⁸

Na carta remetida a Andreoni, relata-se que um homem, que já vivia 30 anos em sacrilégio, havia visto em sonho que se acidentaria gravemente, onde cairia e teria recebido advertência divina que no mesmo dia passaria um padre e, desta forma, deveria se confessar. Como previsto em sonho, no dia seguinte o homem se acidenta e que por ventura um padre passa e lhe concede ajuda. Por vergonha este homem quando encontra o padre não confessa seus pecados, mas ao ser levado como hóspede para que cicatrizem suas feridas, conta-lhe ao padre sobre *o que tinha sucedido e mostrou-lhe as maiores feridas da sua consciência para chegar ao que por tantos anos desprezara, pelos costumados remédios do Sacramento*.¹⁹ Como descrito por Andreoni a culpa deve ser procedido da confissão, são etapas para que os pecados sejam purgados. No projeto religioso da missão, inculcar a culpa é processo que torna possível a confissão desses novos cristãos. Segundo Loyola, é o ato de confessar, prática que viabiliza o conhecimento interior da *dor do pecado*. O reconhecimento destes é a extensão da relação que se estabelece entre o jesuíta e Deus, é a dimensão temporal do conhecimento do pecado. É na confissão que o cristão reconhece ao padre, representante divino, seus pecados. O padre jesuíta media a relação entre o plano temporal e o espiritual, possibilitando a justiça divina da salvação de almas.

Neste aspecto o batismo é representação de um rito de passagem. Transforma o índio *selvagem, bárbaro* em cristão. Este rito é responsável por marcar o nascimento espiritual de um indivíduo para Deus: *o entregam ao fogo durante o batismo solene dos adultos*.²⁰ Este trecho da carta de Francisco de Matos traz o termo *fogo* como símbolo da purgação pelo batismo. O jesuíta fazendo uso da tradição cristã clássica utiliza o *fogo* como elemento da *geografia* do espaço do purgatório. Nessa perspectiva, o fogo purgatório compreendido no batismo é a representação de uma transformação,

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Carta Anua “Mandato P. Provincialis Joannes Antonius Andreonus, 1704, **HCJB**, tomo V, III, 543-547.

²⁰ Carta do P. Francisco de Matos, da Baía, 4 de Agosto de 1701, **HCJB**, tomo V, 540-542.

somente uma simbologia. Não é o conjunto de penitências, mas um rito que marcará a passagem do ameríndio no seu processo de cristianização.

O *negócio da salvação*, termo recorrente na carta de Pero Rodrigues quando a missão jesuíta acompanhada das forças expedicionário de Mascarenhas Homem faz suas primeiras intervenções na Capitania, trata de um objetivo claro: salvar almas. O batismo é procedimento que garante a salvação, antes de estabelecerem a ordem do espaço colonial, garantir a paz entre colonos e ameríndios, o objetivo imediato da missão é salvar o maior número possível de almas que estão condenadas ao inferno. Em um primeiro momento, o plano de salvação é imediato e quantitativo:

Fez-se grande estrago neste gentio porque matarão os nossos muita gente em que entravão muitas crainças das quaes os Padres baptizarão algumas vinte e tantas que achavão ainda vivas com (cruéis) feridas, e logo acabavão, andando com a água as costas vendo onde achavão crianças pera morrer, e assi foi Nosso Senhor servido irem estas almas gozar de seu criador.²¹

As proporções de salvação aumentam à medida que se alargam as fronteiras das missões, é claro o objetivo em relatar ao Padre Geral como andam as missões e nessa perspectiva a primeira avaliação é quantitativa:

estes Índios sem os da Companhia não se tem por seguros, e assi cresciam naquele sertão, depois que os da Companhia tornaram a ele, mais de mil almas, além das que tinha, e, neste ano de 607, bautizaram os da Companhia perto de mil almas e os mais deles inocentes.²²

A relação quantitativa impregnada ao *negócio da salvação* implicou em um problema para as missões, a cristianização das grandes quantidades de batismo parecem não ser efetivas. As missões volantes no sertão da Capitania deparavam-se com a fluidez e instabilidade espiritual de seus indígenas. Pero Castilho, no relatório geral feito entre 1613-14, trata dos problemas da conversão indígenas e propõe que o batismo torne-se mais criterioso, pois alguns indígenas mesmo após o batismo retomam suas práticas antropofágicas e seus costumes gentílicos:

Porquanto achamos que naquele sertão alguns Índios, dos que os padres nele tinham batizado, com sua larga ausência se tinham esquecido da obrigação da lei de Deus, que tinham

²¹ Carta do P. Francisco Pinto ao P. Geral Aquaviva, **HCJB**, tomo V, 504-506.

²² Relação das cousas do Rio Grande, do sítio e disposição da terra (1607), **HCJB**, tomo I, 557-559.

recebido e obrigação de guardar, tornando a seus ritos gentílicos e costumes de seus antepassados, me resolvi *coram Domino*, ou de não admitir ao Santo Baptismo outros adultos nenhuns, em todo o tempo que naquela Missão andasse, fora de extrema necessidade, ou de o fazer com maior eleição e consideração e mui provocado.²³

Após 1678 as missões deixam de ser volantes e estabelece contato fixo nas aldeias, a conversão dos indígenas em missões volantes encontrou dificuldades com visitas periódicas de seus padres. A necessidade de firmar e estabelecer um contato constante com indígenas partiu do esforço em estabelecer bases mais sólidas de uma efetiva cristianização, além de preservar indígenas nas guerras justa que colonos levantavam contra aldeias. Na reorganização do espaço que o interior da capitania sofreu com a Guerra dos Bárbaros, os conflitos que se estabeleceram entre colono e indígenas remete ao espaço a imagem de praça de guerra, morte, atrocidade e conflitos que circundaram as fronteira das missões. A instabilidade que se estabeleciam entre os próprios índios e entre colonos eram dificuldade recorrentes na missão. O objetivo em purgar este espaço, cristianizá-lo nem sempre estiveram em conformidade com processo de colonização de portugueses e colonos da Capitania. A paz e mansidão, termos usais nas cartas, expressam os objetivos firmados pelos jesuítas diante dos danos morais e físicos que uma guerra pode gerar:

Se estabelecerem duas Aldeias, que já agora dirigem em paz e trazem à mansidão cristã e a sua ingênita fereza, tendo superado com a ajuda de Deus obstáculos de toda a ordem: andar sempre com o pé no ar para fugir e levar consigo os ornamentos sagrados para um lado e outro; ir cortar lenha; comer o que havia, até alimentos imundos; durante o Sacrifício da Missa, reear assaltos repentinos; e viver, cheios de cuidados e preocupações, à espera de morte violenta a cada instante.²⁴

As dificuldades de estabelecimento da ordem colonial na capitania mostraram-se também na relação conflituosa e inconstantes entre indígenas e colonos.²⁵ A catequização não garantia que todos indígenas fossem *domesticados*, estivessem apto ao convívio colonial. A necessidade de mão obra e o conflito pelo espaço provocaram a

²³ Deste Colégio de Nossa Senhora da Graça de Pernambuco ao Padre Provincial Henrique Gomes, e de Maio, dez de 1614. Servus inutilis, Pero de Castilho, **HCJB**, tomo V, 510-521.

²⁴ Carta do P. Francisco de Matos, da Baía, 4 de Agosto de 1701, **HCJB**, tomo V, 540-542.

²⁵ Resposta a uns capítulos, ou libelo infamatório, que Manuel Jerônimo procurador do Conselho na cidade do Rio de Janeiro com alguns apaniguados seus fez contra os Padres da Companhia de Jesus da Província do Brasil, e os publicou em juízo e fora dele, em Junho de 640, **HCJB**, tomo VI, 572-588.

alguns colonos a prática do cativo. No crescimento colonial da Capitania era inviável a proibição plena da escravidão indígena. A lei de 1609²⁶ que legitimava a orientação religiosa e administrativa das missões por parte dos jesuítas, assim como a impossibilidade de escravidão indígena estimulou um impasse entre colonos e jesuítas. A Companhia de Jesus questionando os danos dessa prática, *injustos captivos*,²⁷ reivindicou os fundamentos de sua missão: levar a palavra de Deus aos infieis. A prática do cativo muito se assemelha a escravidão negra, transformar índios em escravos é, portanto, negar a possibilidade de salvação. Assim como Antonil afirma: *inferno para os negros*, a escravidão africana se legitima dado a permanente natureza infiel dos escravos. Transformar indígenas em escravos é negar o projeto religioso da Companhia, é condicioná-los permanentemente ao inferno.

O aldeamento é um espaço que condiciona o indígena sua transformação, separa-o de seu ambiente selvagem. Nele as diretrizes religiosas e inserção do indígena consolidam o nascimento de um cristão. É etapa final de purgação que tem início com o batismo. Inserir o indígena ao trabalho confere ao jesuíta a função de prepará-lo, transferi-lo ao espaço ocupado por colonos. Em meio à pressão colonial para com a mão de obra indígena, a Coroa retroage e institui a lei de 1611, que permite o cativo em casos de resgate de indígenas em outras tribos e na ocasião de uma guerra justa, caso indígenas interfiram no espaço delimitado para colonos, estabelecendo um prazo de dez anos. Até a implementação dessa última lei, a Companhia deveria sistematizar a inserção de indígenas no trabalho colonial. Assim como Manuel da Nóbrega e Antonil afirmam, o purgatório é redenção pelo trabalho árduo no processo de colonização. Inserir o indígena domesticado no convívio colonial através do trabalho é processo final de cristianização do projeto religioso jesuítico. E nessa perspectiva os jesuítas nas aldeias deveriam repartir os indígenas às necessidades específicas de cada morador que requisitasse este serviço. A partir de 1611 a administração das aldeias seria repassada às autoridades seculares, desautorizando a repartição jesuítica, isso garantiu o sucesso dos colonos que teriam acesso direto a mão de obra indígena.²⁸

Verdade hé que os PP. mesmos fazem, e sempre fizeram a repartição dos Indios; mas o fazerse assim, he muito

²⁶ Em março de 1609 é fundado o Tribunal da Relação do Brasil que trata do controle político, social e jurídico da Colônia. Em meio a discussões recorrentes sobre a escravidão indígena, o tribunal é o órgão que deve executar a primeira lei (1609), que garantiria a liberdade indígena.

²⁷ Carta do Provincial Pero Rodrigues ao Padre General Claudio Aquaviva, **HCJB**, tomo I, 514-526.

²⁸ LOPEZ, Fátima Martins. **Índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande**. Edição especial para o acervo virtual Oswaldo Lamartine de Faria, 1997, p. 333.

conveniente e preciso não somente pera o bem dos Indios, mas também para o bem dos mesmos moradores, conforme alguns delles claramente o dizem nas suas certidões: porque como só os PP. tem verdadeiro conhecimento desta gente, só elles os sabem arrumar, e accomodar conforme ao genio e necessidade de cada hum e conforme aos serviços pera que lhes pedem.²⁹

Contudo, a pressão dos oficiais da câmara para com esta repartição não foi bem vista pelo missionário João Guedes que ressalva a importância dos jesuítas no processo de repartição dos indígenas:

E se os officiaes da Camara procurão fazer esta repartição não he por conveniencia dos Moradores, mas sim delles: porque os repartirão segundo a sua affeição e desafeição, e não conforme a necessidade de cada um.³⁰

A inserção dos indígenas no trabalho colonial foi desvirtuada, já que a repartição indígena passa a ser praticada por colonos. Nesse sentido, o esforço dos jesuítas passa a defender a necessidade da remuneração adequada e proporcional ao trabalho, que é defendida pela Companhia como manutenção do processo de adaptação indígena a colonização. O plano jesuítico sob adversidades de seu tempo, procura incessantemente habilitar indígenas ao convívio colonial.

Assim como Laura de Melo e Souza afirma, o trabalho como conceito cristão deve ser empreendido como eixo da colonização. O *purgatório colonial* é dado através do trabalho, nessa perspectiva o purgatório é uma dinâmica que se articula entre a colonização e a doutrina católica cristã. Em *Diabo e Terra de Santa Cruz* a autora se propõe a discutir a formulação mental que o purgatório tem para o europeu como redenção. Ao pensarmos nas especificidades históricas da Capitania do Rio Grande, o purgatório é então processo de cristianização e inserção de índios domesticados no processo de colonização. É na fronteira entre barbaridade e cristandade que a missão purga aldeias indígenas, prepara-os e transforma-os em cristãos. Estas cartas tratam do plano jesuítico, expressam as adversidades, os resultados e os prognósticos de suas experiências. O espaço que antes ocupado pela barbárie deu lugar a um espaço transformado pelo projeto jesuítico. O índio além de cristão é um elemento de colonização, sujeito apto ao trabalho nos moldes culturais europeus. Portanto, não coube a este momento do trabalho perceber até que ponto o plano jesuítico foi eficaz, podemos sim concluir que a salvação que teve início nas primeiras

²⁹ Defesa do missionário João Guedes como Visitador no Rio Grande, *AHU*, 73, 1713, Agosto, 07, Natal, rolo 2, 55-57.

³⁰ *Ibidem*.

empreitadas das missões volantes se consolidou na domesticação e consolidação das aldeias indígenas, habilitando-os ao exercício cristão e colonial.

O combate espiritual interior

A relação entre as missões jesuíticas e o purgatório, também se desenvolve interiormente na percepção jesuítica de sua realidade. A doutrina do purgatório é desenvolvida nos *Exercícios Espirituais* e, portanto, legitimada por essa instituição. Como afirmado por Roland Barthes, não há associações do imaginário nos *Exercícios Espirituais*, inexistem referências das imagens do purgatório, nem mesmo o fogo purgatório é presente em suas anotações. O purgatório nesta perspectiva é adotado enquanto um estado, que em sua obra toma o termo *vida purgativa*. Loyola faz uso de sua doutrina quando trata das concepções de pecado, penitência e contrição. A *primeira semana*, marcada pela *vida purgativa*, é um estado de combate ao pecado, podendo ser prolongado caso haja necessidade de maior correção. Nesta perspectiva podemos afirmar que se trata de um recurso defensivo, quando as provações de suas vidas tornam-se ofensivas ao espírito. Desta forma, os Exercícios fazem da vida do jesuíta um estado permanente de purgatório, pois são periódicos e sucessivos ao longo de toda sua vida. Condicionam a percepção jesuítica da realidade que esse encontrará nas missões, prepara o missionário para dois combates: o que se trava dentro de seu próprio espírito e o combatido na cristianização dos infieis.

As provações e dificuldades experimentadas na Capitania do Rio Grande por esses missionários em um espaço repleto de guerras, atrocidades e conflitos marcaram seus discursos. Na missão do Apodi quando atacada sucessivas investidas militares dos índios janduis e *isolada pela distância dos centros urbanos, provocou ao P. Felipe Bourel a representação deste espaço como um exílio, dedicando sua missão às almas do Purgatório*.³¹ O combate do jesuíta era duplo, o conflito interior e as cristianizações confundiam-se e a melancolia ocupou espaço nas cartas. Distante de sua zona de conforto, a purgação travada em seu espírito estendeu e produzia uma imagem exílio. Recorrer à *vida purgativa* é dar sentido a missão, transformar a missão em estado permanente de combate e purgatório:

Com isso queria referir-se às dificuldades em manter os missionários atuantes e comprometidos diante da dura prova de se dedicarem por longo tempo aos trabalhos árduos e conflituosos das fronteiras isoladas e distantes. Estes sofriam de melancolia e a não ser por um sentido forte de obrigação a que

³¹ PORTO, Maria Emília M. **Jesuítas na Capitania do Rio Grande, séculos XVI e XVIII: Arcaicos e Modernos**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, p. 188.

estavam atados pelo voto de obediência firmado com a Ordem, desesperavam.³²

Em um espaço de provações, os questionamentos dos jesuítas às condições oferecidas pelas missões fez duvidar o Padre Pero Rodrigues o sentido da missão: *e palparão na obra taes difficuldades que me poserão em muita dúvida qual seria a vontade de Vossa Paternidade, se largar as aldeias, se arriscar a virtude de alguns fracos, ou deixar de cumprir in totum a dita ordem*.³³ Na mesma carta o padre relata o desespero de padres que com pouca experiência se puseram às vicissitudes da missão, e nela sob lágrimas e desespero pediam seus regressos. Como dito por Massimi o jesuíta deve procurar desconfiar de si, por em dúvida suas intenções e não desvirtuar o desejo divino de cristianização. As virtudes e aptidão de um missionário são desenvolvidas logo nos anos de noviciado, as habilidades fundamentais de um missionário são desenvolvidas em torno de um perfil idealizado, pela qual afirmamos que se institui uma identidade jesuítica. Felix Herrero Salgado afirma que o temor, oração, constância, pureza prudência e humildade³⁴ são eixos, fundamento jesuítico para a prática missionária. Estes elementos proporcionam o exame constante da obediência, pois constituem a manutenção do desejo divino: *confianza em Deus, paciência, y caridad y celo por la salvacion de las almas*.³⁵ Devem combater as adversidades de uma missão ao mesmo tempo em que devem preservar sua integridade espiritual.

Já no início da missão, em 1600, para o padre Francisco Pinto o isolamento da missão era prejudicial a condição espiritual do missionário: *“E assim, conservanso-nos a nós, não deixaremos de acudir no que pudermos à conversão”*.³⁶ O jesuíta percebeu as dificuldades em estabelecer a missão, pois o contato com a realidade pecaminosa dos indígenas era nocivo a seu estado espiritual, para isso a necessidade de se conservar e reafirmar o objetivo missionário é meio pelo qual se mantenha íntegra a missão.

Nesse sentido, o padre Felipe Bourel alerta o trabalho contínuo da missão em purgar almas (*In hisce laboribus continuum et manifestum semper expertus sum animarum purgantium subsidium*).³⁷ São nelas que o combate ao pecado é travado. É na fronteira entre o barbarismo e salvação, purgando almas que o jesuíta procura criar dinâmicas a sua atividade, meio pelo qual se enfrenta as adversidades. A necessidade de internalizar essa orientação é uma das ferramentas que os jesuítas dispõem para

³² *Ibidem*, p. 76

³³ Carta do Provincial Pero Rodrigues ao General Claudio Aquaviva, ARSI, Bras. 3-I, 194-194v.

³⁴ SALGADO, Félix Herrero. **La oratoria sagra em los siglos XVI e XVII**: La predicación em la Compania de Jesús. III. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 2001, p. 383.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Carta do P. Francisco Pinto ao P. Geral Aquaviva, **HCJB**, tomo V, 504-506.

³⁷ Carta de Filipe Bourel ao P. Geral Tirso González, de Podi, 10 de Abril de 1700. ARSI, Bras. 4, 64-65V.

reafirmar os objetivos da Missão. Não se pode ceder às fragilidades e armadilhas do inimigo, a missão é parte do desenvolvimento espiritual da Companhia.

Nesta mesma carta, de 1700, o padre sob a melancolia e miséria do exílio da missão pede ao P. Geral Tirso González que no 'sacrifício da missa possam estar livres do inimigo e do purgatório' (*pro sua benignitate mihi communicase Dignitum Privilegium quotidiano quolibet missa sacrificio inima et purgatorio liberandi*).³⁸ Esta carta melhor expressa como o purgatório é tido na representação espacial das fronteiras da missão. Esta documentação nos mostra as condições em que os jesuítas se dispuseram ao estranhamento, associa à missão a imagem que concebem de purgatório e nela enxergam seu caráter punitivo ao espírito humano. Pelo sacrifício da missa, *missa sacrificio*, o jesuíta recorre a interseção divina, pede ao padre ajuda espiritual a todo estado probatório que vivenciam. Ao pedir a Deus que sejam libertados dele, Felipe Bourel expressou a dimensão nociva que sua representação de purgatório tem à integridade espiritual dos padres jesuítas. Portanto, a imagem adotada do purgatório é mais próxima ao inferno e todas as representações degradantes que dele suscitam.

Em linhas gerais, podemos afirmar que o purgar se estabelece se estabelece na relação entre o jesuíta e a salvação do ameríndio e toma outra forma na experimentação das dificuldades, salientadas neste capítulo, de todo o desconforto, perigo, vicissitude e peripécia vivida no relato destas cartas. Portanto, o purgar-se é também um exercício interior, é a representação da *vida purgativa* experimentada na relação direta do jesuíta em seu combate individual ao espaço. As imagens provenientes desta categoria, não foram herdadas diretamente do imaginário europeu, mas de um processo peculiar em produzi-las segunda a imaginação inaciana. Os jesuítas, desta forma, se imaginam em um espaço povoado pelas atrocidades e sutilezas do pecado, compõem um lugar onde o purgatório é um dos elementos de leituras dessa realidade.

Diante os entraves espirituais que confrontavam a obediência e compromisso jesuítico entre o desespero e renúncia, seguiam nas missões terrificados, melancólicos, homens que vivenciaram os limites de sua condição humana. O odor da morte circundava a espreita de mais um novo conflito, para isso deveriam personificar Cristo, imaginar todo o seu sofrimento inseri-lo naquele espaço. O esplendor missionário que lhes foram ensinados quando ainda noviços materializou-se em pesadelo. Eis que Deus os alerta: não retroceda ao desejo divino, combatam o desespero e a renúncia interior. Ora, ali estava representado o purgatório, estas dificuldades eram parte de provações espirituais inerentes a missão. Assim como o purgatório é transitório, a missão o deve ser. A fronteira entre purgatório e paraíso tomou forma na cristianização de inúmeras almas, mas também experimentou sua proximidade com o inferno. Quando estabelecido a mansidão *eis que de repente reviven*

³⁸ *Ibidem*.

*outra cabeça da serpente infernal e continuou com a tragédia,*³⁹ a imagem infernal e assoladora escrita na carta do padre Pero Dias mostra como as missões alternavam sua imagem entre a redentora fronteira paradisíaca e a terrível fronteira do inferno.

As imagens associadas à experiência jesuíta na missão se dão em uma *área imprecisa de conhecimento deficiente envolvendo o empiricamente conhecido; emoldura o espaço pragmático*⁴⁰ Isso nos faz pensar que na construção do purgatório como representação espacial da Capital do Rio Grande, entre o experimentado e o imaginado exista uma zona de incompreensões. A fim de suprir essas incompreensões e desconfiças, os jesuítas formularam um espaço onde pudessem atribuir significado as suas dinâmicas sociais. Tomaram da tradição cristã clássica os elementos base que foram reelaborados pela imaginação, experimentando os na convivência e vicissitudes da missão: *Os pequenos mundos da experiência direta são bordejados por áreas muito mais amplas conhecidas indiretamente através dos meios simbólicos.*⁴¹

As cartas ilustram e são uma mostra do contato direto do Jesuíta na Capitania. É neste *ambiente impreciso da Missão* que dá ao jesuíta *confiança no conhecido*. O purgatório assim é o meio simbólico pelo qual os jesuítas ilustram sua realidade. Como Yi-fu-Tuan afirma: *necessário ao nosso sentido de orientação – de sentirmo-nos seguros no mundo.*⁴² Estes homens sob uma orientação da Companhia, buscaram o desejo divino de salvar almas, para isso criaram um teatro onde personificaram uma referência de Jesus, procuraram atribuir significado divino as práticas missionárias, se deslustraram e apavoraram se com as diversidades, barbáries e atrocidade vivenciadas. Diante todas as circunstancias históricas apresentadas podemos afirmar que o purgatório surgiu como representação e forma dos jesuítas atribuírem sentido a Missão, esforço pelo qual puderam enxergar no estranho espaço um lugar conhecido.

Nesse espaço onde compreenderiam as instabilidades, açoites, conflitos, peripécias e vicissitudes que a Companhia de Jesus, entre os séculos XVI e XVIII pode se deparar, o purgatório apresentou-se como um elemento, uma das inúmeras leituras que os jesuítas fizeram de sua realidade. As imagens do purgatório suscitaram duas percepções: a redenção, representada pelo esforço da cristianização, processo intermediário entre a condenação e salvação de almas; e paradoxalmente, remeteu a imagem infernalizada e degradante das provações e punições desta crença. Os jesuítas palpavam inúmeras vicissitudes, amargaram a melancolia de um lugar exilado de todo conforto e segurança e enxergaram um purgatório mais próximo do inferno.

³⁹ Carta do P. Pero Dias, de Olinda, 30 de Julho de 1689. ARSI, Bras. 9, 353v-356.

⁴⁰ TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983. p. 97.

⁴¹ *Ibidem*, p. 99.

⁴² *Ibidem*, p. 97.

Ao mesmo tempo também perceberam a Missão como processo de purgação da Capitania, elemento responsável pela sua purificação. Nesse sentido, podemos afirmar que partir do esforço em purgar a barbárie indígena, transformá-los em aptos ao convívio colonial, purificar a face demoníaca e monstruosa, que tanto Laura de Mello e Souza cita, é dar ao índio a possibilidade do paraíso, emergir em outra realidade histórica, transformar o inferno em purgatório.

Sob as boas influências do Sol: o discurso político do jesuíta Simão de Vasconcelos no reinado de D. Afonso VI (1662-1663)

Camila Corrêa e Silva de Freitas¹

Em Lisboa, no ano de 1663, saíram da oficina de Henrique Valente de Oliveira, impressor do rei, dois escritos do padre jesuíta Simão de Vasconcelos: um sermão, intitulado Sermão que pregou na Bahia em o 1º. De Janeiro de 1659, na festa do nome de Jesu, e a *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, obra mais conhecida pelos historiadores contemporâneos. Neste breve artigo, pretendemos analisar o sermão e a dedicatória da obra citada enquanto discursos políticos diretamente relacionados às transformações da conjuntura política vividas pelo reino de Portugal e às suas conseqüências para a Companhia de Jesus no reino e na América lusa.

Pregado no primeiro dia do ano de 1659, na Bahia, o sermão de Simão de Vasconcelos é dividido em dois momentos: o primeiro trata das influências positivas de Cristo sobre os homens e dos possíveis impedimentos para tal; o segundo trata do nascimento e da missão da Companhia de Jesus no mundo.

Para introduzir suas considerações sobre a influência benigna de Jesus Cristo sobre a vida humana, Vasconcelos faz uma analogia com as conjunções de astros e suas influências terrestres. Utilizando-se de vocabulário e teorias astrológicas bem conhecidas no século XVII, o jesuíta apresenta a conjunção celeste formada naquele princípio de ano de 1659 e faz uma leitura baseado no Evangelho e nos Santos Padres. A figura celeste seria formada por Saturno (que representaria o “Pai”), Júpiter (o “Filho”), Áries (o “Cordeiro”), e Gêmeos (a natureza humana e divina de Cristo), todos localizados no signo de Virgem, “mãe de Cristo”. A conjunção seria dominada pelo Sol, associado a Jesus Cristo. Da mesma forma que seriam favoráveis e benévolos os prognósticos indicados pela conjunção celeste e calculados por regras matemáticas e astrológicas, boas influências também poderiam ser esperadas pelos homens da conjunção dominada pelo “Sol-Jesus”.² A benção de Cristo, indicada pelos céus naquele primeiro dia do ano, era sinal de salvação, felicidades e bem-aventurança. Com vistas a fortalecer seu argumento, o padre procura demonstrar por regras matemáticas e astrológicas que a localização do Sol, metáfora de Jesus Cristo, influi em salvação e benção no mundo e indica boa fortuna para o ano.

A ênfase do sermão de Vasconcelos, no entanto, não está nos bons prognósticos, mas nos impedimentos à influência benigna do “Sol-Jesus” sobre os homens. Assim, mantendo a analogia astrológica, o padre identifica três situações impeditivas e discorre longamente sobre elas. A primeira é buscar os efeitos benignos do Sol

¹ Doutoranda em História Social (Universidade de São Paulo).

² A expressão é utilizada pelo próprio Vasconcelos.

divino fora da conjunção apontada; a segunda é buscá-los de maneira tortuosa, por intermédio de “estrelas malignas”, que impedem as boas influências; a terceira é manter-se fechado às influências do Sol.

Em um segundo momento, Simão estabelece uma outra analogia: a do nascimento e das virtudes de Cristo ao nascimento da Companhia de Jesus e às virtudes de seus irmãos.

Aparentemente de caráter moral e pedagógico, o sermão dissimula metaforicamente um discurso de caráter político. Apesar de ter sido pregado em 1659 na Bahia, a ocasião de impressão do sermão mostrava-se bastante diversa. O texto foi impresso em 1663, quando da breve permanência de seu autor em Lisboa, entre o segundo semestre de 1662 e abril de 1663.³ A conjuntura política no Reino havia mudado sensivelmente poucos meses antes. Em junho de 1662, um golpe de Estado orquestrado pelo grupo político próximo a D.Afonso VI impôs o fim da regência da rainha, D.Luísa de Gusmão, e deu início ao governo efetivo do monarca. O novo cenário se apresentava pouco favorável aos da Companhia de Jesus em suas relações com o rei. O grupo que assumira os principais postos do governo, encabeçado por Luís de Vasconcelos e Sousa, o conde de Castelo Melhor, afastara grande parte dos fidalgos e letrados que defendiam e se associavam ao governo da regente, inclusive os jesuítas.⁴ Exemplo mais radical é o do padre Antônio Vieira, que participou intensamente da vida política da corte de D.João IV e da regência de D.Luísa. Indicado para confessor do príncipe herdeiro D.Pedro em princípios de 1662, foi exilado após o golpe de Estado e em outubro do mesmo ano teve início um processo inquisitorial contra si.⁵

É nesta conjuntura, portanto, que analisamos o sermão do padre Simão, enquanto expressão, dissimulada ou não, das duras críticas que fazia ao novo governo. É bastante provável que o texto original da pregação tenha sofrido alterações face às novas circunstâncias política do reino e à inserção dos jesuítas nas mesmas. Tal prática não era incomum, visto que a impressão do sermão propiciava

³ Escolhido procurador da Província do Brasil em 1660 e enviado a Roma no mesmo ano, Simão de Vasconcelos e seu companheiro, o padre Antônio de Sá, deixaram a península italiana rumo à Lisboa em julho de 1662. Vasconcelos permaneceu no reino até abril de 1663, quando voltou ao Brasil. Ver CAMENIETZKI, Carlos Ziller. O Paraíso Proibido. A censura à *Chronica* de Simão de Vasconcelos em 1663. In: FIGUEROA, Luis Milliones; LEDEZMA, Domingo (orgs.). **El saber de los jesuítas, historias naturales y el Nuevo Mundo**. Madrid: Iberoamericana, 2002, p. 109-134.

⁴ CARDIM, Pedro & XAVIER, Ângela Barreto. **D. Afonso VI**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006, cap. 5.

⁵ *Ibidem*, p. 110; CAMENIETZKI. O Paraíso Proibido. A censura à *Chronica* de Simão de Vasconcelos em 1663..., p. 6

aos pregadores fixar e ampliar a divulgação de seus argumentos sobre o tema tratado ou incluir preocupações mais relevantes à época da publicação.⁶

Um outro sermão, contemporâneo e também de autoria de um padre jesuíta, reforça nossa análise. O Sermão que pregou o padre Antônio de Sá da Companhia de Jesus no dia que Sua Majestade faz anos, pregado na capela real em 21 de agosto de 1663 na presença dos principais membros da corte afonsina, faz críticas ferozes ao governo do rei e a seus ministros, especialmente ao conde de Castelo Melhor.⁷ Ao enumerar as obrigações de um bom monarca, Sá defende que um rei deve governar seu Estado de maneira equilibrada, isto é, cuidando para que não haja desigualdade ao dar seu amor ou na concessão de mercês e licenças. Sua assistência deve ser a todos, em todo o Reino, pois o contrário, a dedicação a apenas um, resulta em desordem, em desconcerto.⁸ Além disso, o pregador aconselha o rei a assistir e participar das resoluções de seus conselhos, a se fazer presente em seus domínios e não permitir que decisões sejam executadas sem sua consulta direta. De forma alguma os ministros poderiam substituir o rei, que deveria ser o verdadeiro governante do Estado. O rei não poderia passar às mãos dos ministros o remédio dos problemas do reino.⁹ Por fim, o jesuíta acrescenta que, se os vassallos têm a

⁶ Ver MARQUES, João Francisco. **A Parenética Portuguesa e a Restauração (1640-1668): a Revolta e a Mentalidade**. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989, v. 1, p. 6-7. O estudo de João Francisco Marques sobre a parenética na época da Restauração é paradigmático para a discussão do sermão enquanto instrumento político, e nos serve como referência maior em nossa análise.

⁷ O episódio é tratado brevemente por CAMENIETZKI. O Paraíso Proibido. A censura à *Chronica* de Simão de Vasconcelos em 1663..., e por CARDIM & XAVIER. **D. Afonso VI...**, p. 158; p. 161-162.

⁸ “Porém, o Rei, o Príncipe, é Sol com todo o resplendor; a todos deve dar sua luz, e sua influência a todos. O dia que o Sol assistiu parado com suas luzes a Josué, foi tal a confusão e descompostura que houve no Universo, que, assim como durou doze horas o favor, se durara muitos dias perecera o mundo. Se doze horas, que o Sol se mostrou Sol para Josué somente, bastaram para descompor o mundo, que desordem, que desconcerto, não haverá em um Reino aonde houver Josué que todas as horas leve somente o Sol? Que prêmio esperará o merecimento? Que favor a nobreza? Que cuidado o povo? Triunfará Josué, e chorarão todos; e que maior desconcerto? Que maior desordem?”. In: SÁ, Antônio de. **Sermão que pregou o padre Antônio de Sá da Companhia de Jesus no dia que Sua Majestade faz anos, em 21 de agosto de 1663**. Coimbra: Oficina de Tomé de Carvalho, 1665. Sem paginação.

⁹ “No instrumento político de uma república, o entendimento, que preside, é o Príncipe; os dedos, que governam, são os ministros; as cordas, que obedecem, são os vassallos. Para que nesta se não veja menos o acorde, não basta o movimento dos dedos: é necessária a presidência do entendimento. Não basta que governem os ministros, é necessário que presida o Príncipe; (...) Por mais que resplandeça em suas ações a autoridade de um Júpiter, a prudência de um Saturno, a valentia de um Marte, a sagacidade de um Mercúrio, se não

obrigação de oferecer donativos e acatar imposições para socorro das necessidades públicas, o rei deve garantir que o destino de tais doações seja cumprido. O descuido nestas matérias, alerta Sá, pode levar à ruína e à desgraça do governante.

A crítica, dissimulada em metáforas, se dirige tanto aos principais membros do governo, acusados de corromper os recursos do Estado, como ao próprio rei, mau governante por permitir que outros comandem o reino, particularmente, o conde de Castelo Melhor, principal conselheiro do rei e Escrivão da Puridade, cargo que tornou a extensão do poder do conde ilimitada.¹⁰ O domínio político deste grupo, avesso à participação dos jesuítas em assuntos do Estado, parece ser a motivação mais imediata para o sermão de Antônio de Sá. O padre foi afastado pouco depois da corte lisboeta e seu sermão criticado publicamente pelo Mercúrio Portuguez, periódico dirigido por Antônio de Sousa de Macedo, secretário de Estado.¹¹ Afastados e preteridos do círculo político da corte, onde exerceram funções importantes durante o governo de D. João IV,¹² os jesuítas utilizaram o mesmo instrumento que, desde a União Ibérica (1580-1640), lhes servia para proclamar seus posicionamentos políticos: o sermão.

assiste o Sol do Príncipe tudo será confusão, tudo será escuridade no Reino”. *Ibidem*. Sem paginação.

¹⁰ O Regimento do Escrivão da Puridade consistia, em síntese, em uma máxima: “tudo o que pertence ao estado desta coroa se expedirá por sua ordem e ofício”. In: CARDIM & XAVIER. **D. Afonso VI...**, p. 139.

¹¹ Na edição de agosto de 1663, Sousa de Macedo registrou a reprimenda, ainda que dissimulada: “E festejando-se na Corte aos 21 deste mês os anos de S. Magestade, e pregando na Capela Real o Padre Antônio de Sá da Companhia de Jesus, e parecendo que em algumas palavras picava no governo, como alguns pregadores costumam, se disse que seus superiores o queriam mandar da Corte: ao que acudiu o Conde de Castelo Melhor, pedindo-lhes com toda a instância o não mudassem, e para maior segurança de que o não fizessem, lho encomendou S. Magestade por um decreto firmado de sua Real mão, afirmando que gostara muito de o ouvir, e que queria que os pregadores falassem com toda a liberdade; porém Mercúrio, que é Deus da facúndia, lhes aconselha (se lhe é lícito) que usem dela nos termos devidos a tão grave lugar, sem se fiarem desta permissão, porque nem sempre as horas são umas, e sempre é bom ir sobre o seguro”. In: **Mercurio Portuguez, com as novas do mez de agosto do anno de 1663**. Lisboa: na Officina de Henrique Valente de Oliveira, Impressor Del Rey N. S. 1663. Sem paginação.

¹² Além da atuação de Vieira como pregador da capela real, diplomata e conselheiro de D. João IV e da rainha, outros jesuítas também tiveram presença importante na corte lisboeta desse tempo, como o padre André Fernandes, eleito bispo do Japão, confessor do rei e participante de seu conselho particular, o capelão-mor, D. Manuel da Cunha, o padre João Nunes, confessor da rainha, o padre Cosmader, engenheiro militar e mestre do príncipe herdeiro D. Teodósio. In: COSTA, Leonor Freire & CUNHA, Mafalda Soares da. **D. João IV**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

Mais do que meramente expor suas críticas e insatisfações, os religiosos pregavam de modo a persuadir sua audiência/leitores a favor de seus posicionamentos políticos. Face à uma conjuntura pouco amistosa para os jesuítas no reino, o sermão lhes serviu como arma política fundamental.

Retomemos, então, a análise mais detida do sermão de Vasconcelos.

Se em um primeiro momento Simão trata dos impedimentos à influência benéfica do “Sol-Jesus”, a metáfora solar para Cristo ganha um significado mais rico e mais complexo na segunda metade do sermão. Ali, Vasconcelos tece uma analogia entre Jesus Cristo e a Companhia de Jesus. O nascimento espiritual de Cristo e o da Ordem de Santo Inácio teriam se dado no mesmo dia e sob a mesma conjunção celeste. Tais circunstâncias, segundo filósofos e matemáticos, implicariam na mesma natureza e qualidades dos que nasceram sob elas. Assim o jesuíta argumenta a favor da coincidência de virtude, zelo e inclinação natural para salvar os homens demonstrados tanto por Cristo quanto pelos membros da Companhia.¹³

No entanto, se os jesuítas compartilham das mesmas virtudes e do mesmo nome do filho de Deus, como Simão ressalta, sua missão na Terra não poderia ser semelhante à de Cristo, mas a do próprio Cristo. O argumento da revelação de Santo Inácio é crucial neste sentido: “Ihe apareceu Cristo Jesus, todo chagado, ferido e ensangüentado, que tirando do ombro uma Cruz a passava à mão, como entregando-a a Inácio, e com ela o nome de Jesus”.¹⁴

Mais do que similares à Cristo, Simão apresenta os jesuítas como legítimos herdeiros da missão salvadora do filho de Deus. Assim, cabe pensar que, em 1663, ao tratar dos impedimentos às boas influências do “Sol-Jesus” e enfatizar a interferência das “estrelas malignas”, Simão de Vasconcelos protestava contra o afastamento dos grupos ligados à rainha regente, particularmente a Companhia de Jesus, metaforicamente relacionada ao “Sol-Jesus”, do centro político do reino, ocasionado pela ascensão do grupo de Castelo Melhor ao governo português.

São estas estrelas que, em conjunção, eclipsam o Sol e previnem sua influência. São “corpos opacos”, sem luz própria, que impedem a passagem benéfica da luz e do calor solar e o contato direto com os homens. Caso estejam isoladas, as estrelas

¹³ “Assim também os mesmos efeitos é força que influa, e com efeito influe em nossa sagrada Companhia, virtude, zelo, e inclinação para salvar os homens, ainda à custa de seu sangue e seus trabalhos. Porque a mesma causa não impedida em sujeitos não impedidos, soe causar os mesmos efeitos. Ó, grande figura! Ó, grandes efeitos! Ó, grandes felicidades! A mesma virtude, o mesmo zelo, a mesma inclinação, o mesmo ofício de salvar almas, com Cristo Jesus: ele Salvador, a Companhia salvadora”. In: VASCONCELOS, Simão de. **Sermão que pregou na Bahia em o 1º. De Janeiro de 1659, na festa do nome de Jesus**. Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira, Impressor Del Rey N. S., 1663. Sem paginação.

¹⁴ *Ibidem*.

pouco impedimento causam, mas muitos “corpos opacos” juntos ou um que valha por muitos pode causar o eclipse do “Sol”, como a Lua.

Não nos parece coincidência ou mero acaso que este sermão, pregado quatro anos antes, tenha sido enviado por Vasconcelos para impressão e provável distribuição na corte no ano de 1663.¹⁵ Dissimuladas, as críticas ácidas aos principais do governo preenchem o sermão do jesuíta. São eles as “estrelas malignas” e os “corpos opacos” que impedem o contato e a influência do “Sol-Jesus”, isto é, as antigas personagens de peso político relegadas à periferia da corte, em especial a Companhia de Jesus. São eles os coléricos, vingativos, que exilaram opositores, os difamaram, os prenderam. São eles os injustos, que roubam em pesos e balança. São eles os soberbos, os blasfemos, os bestiais, que prejudicam não apenas o “Sol”, mas todo o reino. Juntos, a partir do golpe de junho de 1662, “eclipsaram” o “Sol”, o puseram à sombra, na tentativa de anular sua influência sobre o rei. O mais importante deles, um que vale por muitos, o conde de Castelo Melhor, ganhou rapidamente poderes suficientes para “escurecer” na corte portuguesa o “Sol”, mantendo à distância dos centros de decisão os grupos antes vinculados a D. João IV e à D. Luísa de Gusmão. Tal como a Lua, muito próxima à Terra, o conde pôde encobrir completamente o “Sol”. A solução para este eclipse é sugerida e sugestiva. Simão recorre ao signo da Virgem, metáfora para a mãe de Cristo. A este signo benigno fora entregue o poder de subjugar a Lua que eclipsa o Sol, para que não faça mal aos devotos da Virgem.¹⁶ Mesmo publicado bem após o fim da regência de D. Luísa, Vasconcelos pregou este sermão durante o governo regencial, em 1659, quando a rainha ainda protegia seus aliados e subjugava aqueles que, no governo de seu filho, eclipsaram seus apoiadores. É significativo que Vasconcelos atribua à “Virgem-mãe” o remédio para combater os que obscurecem o reino. Aqui sua filiação ou, ao menos, apoio ao grupo da rainha-mãe se evidencia.

As críticas do padre se estendem também a Afonso VI, rodeado de “estrelas” da pior espécie. Neste caso, o tom do sermão é mais pedagógico e persuasivo. Caberia ao próprio rei afastar tais companhias perniciosas para se beneficiar da

¹⁵ Pensamos que, assim como a *Chronica* fora distribuída a alguns fidalgos próximos a Vasconcelos logo após sua impressão, é muito provável que o sermão também o tenha sido, especialmente se considerarmos a oposição ao governo de Castelo Melhor na corte, expressa em sermões como o de Antônio de Sá. Ver CAMENIETZKI. O Paraíso Proibido. A censura à *Chronica* de Simão de Vasconcelos em 1663...

¹⁶ “Pois que remédio? Ainda há remédio, aproveitando-nos da nossa figura. Recorrei ainda assim àquele signo de Virgem benigno, porque a ela foi entregue o poder judicial de calcar e atropelar a cabeça deste Dragão. (...) Aquela Lua que tem a Virgem debaixo dos pés, que cuidais que é? (...) É a cabeça do Dragão infernal, que a Virgem pisa e sopeia, porque não faça mal às estrelas, que são os devotos da Virgem, e guarda sobre sua cabeça”. In: VASCONCELOS, Simão de. **Sermão que pregou na Bahia em o 1º. De Janeiro de 1659...**

reaproximação de figuras políticas então isoladas, como os próprios jesuítas.¹⁷ Em contraste com os piores adjetivos e grandes males atribuídos às “estrelas” que orbitavam ao redor do monarca, Simão enfatiza as felicidades e boa ventura resultantes da influência do “Sol-Jesus”.

Assim, em forma de denúncia velada, mas não por isso menos enfática, Vasconcelos acusa a corrupção dos ministros, protesta contra o favorito do rei, execra os homens do governo, critica o próprio monarca por afastar certos grupos da corte e, sobretudo, protesta contra o afastamento dos jesuítas do centro político português.

A defesa da relevância do papel político da Companhia no império lusitano ganha contornos mais nítidos nas últimas páginas do discurso. Herdeiros do nome de Cristo e de sua missão de salvação eterna dos homens do mundo inteiro,¹⁸ os jesuítas partem para os mais distantes e perigosos lugares por vontade própria, por conta do zelo e virtude que herdaram de Cristo. A despeito de seus talentos, suas pátrias e famílias, das conhecidas e terríveis ameaças, eles se sacrificam sem medir esforços.

Não somente sucessores da missão cristã. As palavras de Vasconcelos proclamam: são os companheiros de Santo Inácio os mais virtuosos, os mais dedicados, os que seguem para os mais longínquos rincões do império português, para a China, para o Japão. A eles o Sumo Pontífice reconheceu como seguidores do exemplo, obras e doutrina de Jesus. No cenário pouco favorável de 1663, os jesuítas apresentados pelo padre Simão são tanto os primeiros representantes da Cristandade quanto os mais fiéis servidores do rei, os mais dedicados e idôneos, cuja atuação é sublinhada como de suma importância para Portugal e suas conquistas. Vasconcelos lembra que os religiosos foram e ainda eram os responsáveis pela formação intelectual, moral e religiosa de fidalgos e letrados; os que se ocupavam plena e imoderadamente da conversão dos territórios ultramarinos da Coroa portuguesa; os que recebiam em confiança as confissões; os que falavam ao povo dos púlpitos e, acima de tudo, aqueles que agiam sem interesses particulares ou recebimento de benefícios.¹⁹

¹⁷ “Finalmente se vós andais buscando o Sol por entre meio de Marte irado, de Vênus lasciva, e de outras semelhantes estrelas malignas, como quereis que influa em vós bons anos, bons dias, felicidades? Não pode ser. Por vossa causa fica, vós mesmos pondeis o impedimento”. *Ibidem*.

¹⁸ “os filhos da Companhia, fundados em o nome de Jesus todo inteiro, poderão chamar-se salvadores do mundo inteiro. (...) assim como nos deu o nome de Jesus inteiro, assim também se nos deu por encargos a Cruz inteira: como dizendo que todo o nome de Jesus se nos dava com os encargos de toda aquela Cruz”. *Ibidem*.

¹⁹ “Que os obriga a tão imoderado trabalho? Será interesse? Pediu-vos algum Padre da Companhia por alguma destas ações interesse algum? Nem o podia receber, ainda que lho dêsseis. Pois que é? É a força daquela virtude, zelo, e inclinação como de estrela com que

Em contraste com aquelas “estrelas malignas” que obscurecem o Reino de Portugal, Simão lhe oferece “a luz” da Companhia de Jesus, em sua tentativa de recuperar algum prestígio político que até então era gozado por seus membros.

O propósito de recuperar força política no reino, explicitado nos sermões dos padres Simão de Vasconcelos e Antônio de Sá, dificilmente pode ser dissociado ao que se passava contemporaneamente da América lusa. Ambos os jesuítas da província do Brasil estavam no reino retornando de uma missão em Roma, para onde Vasconcelos, acompanhado por Sá, havia sido enviado como procurador da província brasileira. Eram, portanto, não só figuras bem informadas e participantes das discussões sobre os principais problemas da província, como foram enviados para buscar ajuda para a resolução dos mesmos. E dentre as principais questões que enfrentavam os jesuítas do Brasil e do Maranhão na época estavam os conflitos oriundos da política missionária vigente.

A missão praticada na América Portuguesa desde o século XVI estivera assentada na aliança entre os jesuítas e a Coroa Portuguesa, materializada, por exemplo, na legislação indigenista. Apesar de oscilante, a mesma era frequentemente favorável aos jesuítas, delegando aos padres da Companhia tanto a administração espiritual e quanto a temporal dos aldeamentos de índios trazidos do sertão. Em meados do século XVII, contudo, a dupla tutela passou a ser violentamente questionada nas capitanias, e o apoio da Coroa, até então consistente, vacilava. Em 1640, os jesuítas foram expulsos da capitania de São Vicente. Ao longo dos treze anos seguintes, os jesuítas mobilizaram suas alianças políticas no Brasil e em Portugal para que intervissem a seu favor, pressionaram o rei e o governador-geral do Brasil, mas só retornaram em 1653, após um acordo feito diretamente entre os padres e as câmaras municipais da capitania vicentina.²⁰

Em 1661, um episódio similar ocorreu no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Anos antes, uma missão jesuítica se estabelecera na região capitaneada pelo afamado padre Antônio Vieira. Apesar das queixas e denúncias de moradores e autoridades locais, a influência de Vieira na corte lusitana resultou na publicação de uma provisão real em 1655 que atribuía exclusividade aos missionários da Companhia no governo civil e espiritual dos índios da região.²¹ A pressão para a revogação da jurisdição temporal dos padres transformou-se em revolta popular liderada por membros das câmaras de São Luís e de Belém do Pará. Na corte, altos funcionários do governo, capitães donatários e mercadores, ligados aos negócios do Maranhão, tentavam

nascem de imitar o Sangue de Cristo, e seus exemplos de sua Cruz, e seu padecer por salvar almas”. *Ibidem*.

²⁰ Ver: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro/Lisboa: INL/Portugália, 1938-1950, tomo 6, p. 286-289.

²¹ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. Porto: Clássica Editora, 1992, vol. 1, p. 231.

influir para que se modificasse a lei de 1655.²² Em 1661, os jesuítas foram expulsos do Estado do Maranhão. De volta a Lisboa, Vieira rebateu no púlpito as acusações de monopólio da mão-de-obra indígena para proveito particular da Companhia e buscou mobilizar seus aliados políticos para retornar ao Maranhão. Contudo, em meados de 1662, a conjuntura política mudou radicalmente na corte, e o novo governo de D.Afonso VI mostrou-se desde o início desfavorável aos jesuítas.

Se a preocupação com o novo governo frente aos problemas da Companhia na América lusa está subjacente nos sermões de Vasconcelos e de Sá, a publicação da *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*, também da autoria do padre Simão, na mesma ocasião em que publicou o sermão, explicita essa preocupação.

A *Chronica* trata, de maneira geral, da atuação jesuíta no Brasil em seus primeiros anos, entre 1549 e 1570, e associa o estabelecimento da missão religiosa à consolidação do domínio português sobre o território, viabilizado principalmente pela implantação da política missionária baseada nos aldeamentos, povoados de índios catequizados e submetidos ao governo espiritual e temporal dos padres. Cem anos depois, apesar de já estabelecida enquanto instituição amplamente influente na vida econômica, social e política da América Portuguesa, a prevalência da Companhia na administração da população indígena aldeada continuava sendo contestada como fora na época dos primeiros missionários. Em uma conjuntura pouco favorável, marcada por episódios de expulsão da Ordem e pela ascensão do governo de D. Afonso VI, a *Chronica* fazia parte das iniciativas do padre Vasconcelos em afirmar e defender politicamente a atuação da Companhia de Jesus no Brasil.

A *Chronica* cria uma espécie de memória histórica sobre a ocupação e pacificação do território brasileiro baseada na eficácia da estratégia colonial encabeçada por D.João III, posta em prática pelo governador em associação com os jesuítas. É a história de uma aliança vitoriosa entre os jesuítas e o governo civil português que Vasconcelos constrói, justamente em um período em que a mesma parecia ameaçada.²³ O discurso histórico começa já na dedicatória da obra, oferecida à Vossa Majestade Real, D.Afonso VI. É o texto da dedicatória que analisaremos brevemente.

Vasconcelos principia a dedicatória festejando o início do governo afonsino e afirmando as felicidades e boas venturas que lhe estariam reservadas. Para isso, utiliza alguns argumentos proféticos muito comuns nos mais diversos tipos de textos produzidos no Portugal seiscentista, como a profecia da retomada da descendência

²² *Ibidem*, p.232.

²³ Ver ZERON, Carlos Alberto. **Ligne de foi**: La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe.-XVIIe. siècles). Paris: Honoré Champion Éditeur, 2009, p. 434-435.

do primeiro monarca português, D. Afonso Henriques, na décima sexta geração.²⁴ Assim como a maioria dos jesuítas portugueses, Vasconcelos apoiou a dinastia dos Bragança desde o princípio e apontou a geração de D. João IV e de D. Afonso VI como a profetizada com a benção de Deus para a glória de Portugal.²⁵

Que nem para este intento tão desejado devem viver nos corações dos portugueses esperanças mortas, ou pensamentos de desenterrar defuntos Príncipes, décimas sextas gerações acabadas.(...) Se sem milagres temos viva a décima sexta geração, se reina hoje sobre nós claramente, que necessidade há de portentos novos? Se Filho e Pai fazem a mesma geração, se são duas partes essenciais (...) Pai generante, e Filho gerado, e a parte primeira desta geração gozou as felicidade primeiras; a segunda parte por que não gozará as segundas?²⁶

Assim, se as perspectivas do novo governo se mostravam felizes, Simão apresenta também, e com veemência, suas próprias expectativas. Para isso, o jesuíta relembra

²⁴ Entre os argumentos proféticos usados por Vasconcelos estão o da feliz retomada da descendência de D. Afonso Henriques na décima sexta geração, segundo o próprio Cristo teria dito ao monarca em uma aparição. De acordo com Antônio Vieira, em sua *História do Futuro*, as palavras de Cristo teriam sido as seguintes: “Senhor, estai de bom ânimo: venceis, venceis e não sereis vencido; sois amado de Deus, porque pôs sobre vós e sobre vossa descendência os olhos de sua misericórdia até a décima sexta geração, na qual se atenuará a mesma descendência, mas nela atenuada tornará a pôr seus olhos”. In: VIEIRA, Antônio. **História do Futuro**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982, p. 114. Assim como muitos dos que eram favoráveis à restauração bragantina, Vieira utilizou-se da *Primeira Parte da Crônica de Cister*, do frei Bernardo de Brito, de 1603, obra de grande importância para a divulgação da versão imperial e providencialista do “Juramento de Afonso Henriques”, pretendo documento oficial descoberto e tornado público pelos monges do Mosteiro de Alcobaça em 1596. Apesar de Vasconcelos não citar o texto de Brito na *Chronica*, faz menção aos *Diálogos de Vária História*, de Pedro de Mariz, impresso em 1599. A obra traz o que seria a primeira impressão conhecida do “Juramento”, além de dar notícia da descoberta dos alcobacenses. Ver LIMA, Luís Filipe Silvério. **Império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino**. São Paulo: Alameda, 2010, cap. 3.

²⁵ É notório para a historiografia contemporânea que os jesuítas foram grandes promotores da transferência das expectativas dos sebastianistas para a casa bragantina ao longo da década de 1630 e dos primeiros anos após a aclamação de D. João IV. A Ordem constituiu pilar fundamental de apoio público ao novo governante. Ver MARQUES, João Francisco. **A Parenética Portuguesa e a Restauração (1640-1668)...** e AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira...**, p. 67-68.

²⁶ À Magestade do muito alto e poderoso rei de Portugal. D. Afonso VI nosso Senhor. In: VASCONCELOS, Simão de. **Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira, Impressor Del Rey N. S., 1663. Sem paginação.

ao rei, através de fartos exemplos, a acolhida, o amor e a liberalidade com que seus companheiros sempre foram tratados por seu pai, D. João IV e por outro antecessor seu, o rei D. João III. Em Portugal e em todo o império, do Japão ao Brasil, Vasconcelos enumera os colégios, casas professoras e missões da Companhia que estes reis fundaram e proveram com favores e recursos da real fazenda; louva seus esforços desmedidos e intervenções junto a príncipes, vice-reis, senados para atender aos intentos e necessidades dos religiosos. O padre conclui esclarecendo a expectativa de sua Ordem no sentido de gozar neste novo governo dos mesmos favores e benesses que em outros recebeu.²⁷

Este tipo de discurso dirigido especificamente a novos monarcas era bastante comum, mas dificilmente podemos limitar os possíveis significados desta dedicatória à requisição de favorecimentos. Não nos parece casual que, ao apresentar uma aliança antiga e proveitosa entre a Companhia de Jesus e a monarquia portuguesa, os governantes citados como exemplos sejam D. João III e D. João IV. É possível que o primeiro seja citado por ser considerado o fundador da Companhia em Portugal e ter promovido a expansão da Ordem pelo império ultramarino.²⁸ Em seu reinado (1521-1557), além de receberem terras, casas, pensões, rendas e isenção de impostos em Portugal, os jesuítas receberam todo o apoio material e autoridade política para se estabelecerem nas conquistas ultramarinas e cuidarem da conversão dos povos.²⁹ Vasconcelos dedica algumas páginas da *Chronica* à uma breve biografia do monarca. Clemente, liberal, prudente e justo, os adjetivos atribuídos ao governo de D. João III, bem como o lugar que os jesuítas ocupavam em sua corte, em extensão à dedicatória, serviriam como crítica e exemplo das pretensões dos jesuítas no governo de Afonso VI.

Em seu palácio recebeu-os, fazendo mestre de seu filho príncipe herdeiro de seu reino o Padre Simão Rodrigues; e em seu coração, fazendo-o confessor seu, e quase adjunto do governo de seu palácio com fino amor até a morte; e depois dela deixando em testamento encomendado á Rainha D. Catarina sua mulher, que desse a el-Rei D. Sebastião seu neto mestre, e

²⁷ “Por todas as razões referidas, justo era que se dedicasse à Vossa Majestade a Crônica primeira da Companhia de Jesus do Brasil: e junto com ela os ânimos de todos seus religiosos, agradecidos, prostrados e como admirados já de agora das idades douradas que *Ibidem*.

²⁸ Vasconcelos menciona: “Aquele (*D. João III*), pai da Companhia, porque foi quase co-fundador da Companhia universal, fundador da de Portugal, e fundador da do Brasil?”. *Ibidem*.

²⁹ Ver ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**. Porto: Livraria Civilização, 1967-1971 (1ª ed. 1910-1928); e ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750**. Stanford: Stanford University Press, 1996.

confessor de nossa religião. Assim fundou a companhia em Portugal.³⁰

No reinado de D.João IV e na regência da rainha, os jesuítas se fizeram amplamente presentes na corte em cargos politicamente relevantes. Nestes reinados, a Companhia contou também com grande apoio dos monarcas nas áreas ultramarinas portuguesas, inclusive no Brasil.

Vasconcelos se dirige diretamente ao novo rei e indiretamente a seu novo governo. Os primeiros meses do reinado efetivo de D.Afonso VI assistiram o afastamento dos grupos mais próximos de D. João IV e da rainha. Estando a Companhia entre estes antigos aliados, Vasconcelos parece buscar a retomada do apoio da Coroa em questões cruciais para os jesuítas do que simplesmente pedir esmolas e rendas para as missões da Ordem. A menção da missão do Estado do Maranhão, chefiada pelo padre Vieira entre 1652 e 1661 e apoiada pelo rei D.João IV, é significativa neste caso:

Seguiu os intentos deste rei amoroso, a boa memória del Rei D.João o Quarto, pai de Vossa Magestade, e Pai também de nossa Companhia. Sabido é o zelo prudente, com que dispôs a leva espiritual de trinta e tantos sujeitos da Companhia de Jesus de diversas Províncias para a conversão do Estado do Maranhão, de tão imenso número de almas, e nações infieis, previndo esta de favores igualmente, e despesas reais.³¹

A missão, que havia obtido uma provisão real em 1655 “dando aos jesuítas total participação nas decisões sobre descimentos, declaração de guerra e governo dos índios”,³² sofrera forte oposição dos colonos da região em relação ao uso da mão-de-

³⁰ VASCONCELOS, Simão de. **Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil**. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira, Impressor Del Rey N. S., 1663, p. 24. “Em nenhuma coisa campeava a prudência deste grande rei, que na eleição acertada de ministros inteiros, e incorruptos na justiça das partes, e pacíficos no governo dos povos”. *Ibidem*, p. 27.

³¹ À Magestade do muito alto e poderoso rei de Portugal. D. Afonso VI nosso Senhor...

³² Ver MAIA, Lígio de Oliveira. A construção retórica da edificação: Vieira, os índios e a missão nas serras de Ibiapaba. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes (org.). **Espelhos deformantes**. Fontes, problemas e pesquisas em História Moderna (séculos XVI-XIX). Rio de Janeiro: Alameda, 2008, p. 81. A provisão de 9 de abril de 1655 (de autoria de Vieira, segundo alguns contemporâneos), estabelece, nos pontos seguintes, a vitória da causa pelos jesuítas: não se fazer guerra ofensiva aos selvagens sem preceder ordem régia; serem os índios convertidos governados pelos chefes de sua nação, denominados principais, com a superintendência dos párocos, isto é, propriamente pelos últimos, que eram os jesuítas; quando houvesse expedições de resgate, indicarem os missionários o cabo de escolta militar. Com isso passava às mãos de Vieira e seus consócios o domínio real do gentio em todo o

obra indígena e findara com a expulsão dos jesuítas do Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1661.

Assim sendo, apesar de narrar entusiasticamente ao longo da *Chronica* o sucesso da aliança entre a Companhia de Jesus e as autoridades civis no desbravar das primeiras fronteiras da América Portuguesa no século XVI, principalmente através do controle e da submissão das populações nativas nos aldeamentos, o jesuíta se dirigia aos homens do seu próprio tempo. O jesuíta se dirigia ao rei. E reivindicava a continuidade da aliança entre o poder civil e os missionários jesuítas. Não só na conquista e na exploração da nova fronteira da América Portuguesa em meados dos seiscentos, o Maranhão, mas no apoio firme à política missionária baseada na dupla tutela dos padres da Companhia de Jesus do Estado do Brasil.

A intervenção discursiva dos jesuítas no jogo político em curso no reino provou-se, de fato, necessária, apesar de ter sido frustrada. Em dezembro de 1663, o rei assinou uma provisão que aboliu a jurisdição temporal dos missionários da Companhia e permitiu que todas as religiões participassem da jurisdição espiritual dos índios, acabando com o privilégio dos jesuítas; estes também perderam a iniciativa das entradas ao sertão, passada às câmaras, e perderam toda a interferência obrigatória que tinham nas mesmas e nas repartições dos índios. Permitiu-se que os padres da Companhia voltassem ao Maranhão, menos Vieira.³³ A Companhia perdia, momentaneamente, parte de sua influência em questões políticas, econômicas, militares e religiosas na América Portuguesa - estreitamente vinculadas à administração indígena - e no próprio reino.

Desta forma, entendemos que tanto o *Sermão* quanto a dedicatória da *Chronica*, textos muito provavelmente (re)elaborados durante a estadia de Vasconcelos em Lisboa entre 1662 e 1663, estão diretamente relacionados a questões e preocupações políticas mais imediatas vividas pelos jesuítas em Portugal e no Brasil durante os primeiros momentos do governo direto de D. Afonso VI.

Muito diferente do vocabulário político institucional, os textos do jesuíta se estruturam sobre analogias astrológicas, bíblicas e proféticas que dissimulam a mensagem, mas compõem um discurso que também é político. O exercício político acontecia, assim, no campo discursivo, e dispunha dos mais variados elementos e vocabulários para alcançar seus objetivos.

Estado (do Maranhão), exceto os cativos, estes mesmo daí por diante somente com o seu voto como tais reconhecidos. AZEVEDO. **História de Antônio Vieira...**, p. 231.

³³ Ver: *Ibidem*, p. 232, 299. A administração temporal jesuíta das aldeias do Maranhão será restituída em carta régia de 1684. Ver PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115-132.

Os textos do padre Vasconcelos são exemplos de um tipo de agência política negada ou diminuída durante muito tempo pela historiografia luso-brasileira aos habitantes da América Portuguesa, como se fossem súditos passivos e obedientes de instituições políticas externas, cujo jogo de poder eles não participavam. Ao contrário, os escritos do padre fazem parte de uma cultura política própria dos seiscentos no sentido de constituírem uma forma de ação política comum à essa época.³⁴

Enfim, este pequeno estudo de caso procura colaborar em dois sentidos: ao trazer exemplos de um tipo de análise mais rica dos discursos políticos modernos; e ao buscar demonstrar que o jogo político referente à América ocorria para além das fronteiras do reino de Portugal, era travado intensamente entre as duas margens do Atlântico e contava com intervenções dos mais variados tipos, agenciadas por variados personagens envolvidos no jogo político.

³⁴ Quando falamos em “cultura política” no século XVII nos filiamos a alguns autores portugueses como Diogo Ramada Curto e nos referimos a uma pluralidade de fazeres e dizeres imbuídos de interesses sociais diversos e que se constituem como formas variadas de atuação política presentes nesta época. De imagens, cerimônias e ritos, até sermões e discursos astrológicos, as práticas sócio-culturais seiscentistas constituíram, muitas vezes, discursos políticos. Ou seja, em práticas culturais comuns a uma sociedade podemos identificar interesses, projetos e intenções de diferentes grupos sociais. O conceito traz em si uma percepção mais ampla da ação política, que excede o campo formal do político-institucional e aponta para a diversidade dos meios de intervenção dos atores sociais. Ver CURTO, Diogo Ramada. **O Discurso Político em Portugal (1600-1650)**. Lisboa: Universidade Aberta, 1988.

Os jesuítas e a capitania do Rio de Janeiro

Eunícia Barros Barcelos Fernandes¹

Meu interesse na ocupação e significados do espaço no processo colonizador é antigo - haja vista o estudo realizado sobre a distribuição dos aldeamentos de São Lourenço e São Barnabé na capitania do Rio de Janeiro, assim como sobre os usos de suas terras por colonos, inacianos e indígenas² -, entretanto, as dinâmicas sociais entre tais grupos acabaram por me cativar e iniciei investigação sobre as disputas na cidade do Rio de Janeiro que derivaram da tentativa de oficialização do Breve de 1639, defensor da liberdade dos índios. As contendas entre os colonos e os religiosos levaram a ações violentas por parte dos primeiros - como a destruição da porta do Colégio de São Sebastião a machadadas - e de reprimendas por parte dos segundos - como a posterior recusa de cuidarem dos aldeamentos, tornando-se eventos ricos para análise das vivências coloniais.

Porém, durante a elaboração de contextos mais precisos da tensão de 1640, especialmente na localização dos personagens envolvidos - tais como o padre Francisco Carneiro e o representante da Câmara, Manuel Jerônimo -, fui conduzida a momento anterior ao governo de Salvador Correia de Sá e Benevides. O padre Carneiro, autor da resposta do libelo redigido pela Câmara, fora antes aliado de Martim de Sá - pai de Salvador. Como aliado, o religioso fora um dos responsáveis por descimentos indígenas da Laguna dos Patos para o Rio de Janeiro e agiu como intermediário no estabelecimento desses contingentes na Marambaia, a título de defesa da capitania no início do século XVII.

Com a identificação desses laços entre a Companhia de Jesus e as diretrizes do governador Martim de Sá - seus pactos formais e informais, bem como as responsabilidades instituídas no processo - compreendi melhor tanto a ação de defesa de Salvador de Sá e Benevides a favor da Companhia em 1640 que, circunstancialmente abrigado no Colégio, impediu a entrada dos colonos insatisfeitos com o Breve e administrou um acordo entre as partes. Por um lado, a ação do governador fazia valer anteriores alianças entre inacianos e a família Sá - considerando certo, inclusive, o conhecimento entre padre Carneiro e Salvador ainda criança -, por outro lado, sua ação de intermediação, acomodando ânimos dos da Câmara, deve levar em conta o sobrenome que carregava, evidência de compromisso com os colonos, seja pelo fundador da cidade, Estácio de Sá, seja por seus familiares

¹ PUC-Rio

² FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. **Futuros Outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuítas e a colonização na América Portuguesa.** Niterói: Tese de Doutorado, UFF, Departamento de História, 2001.

que vieram a assumir o governo da capitania, o velho Salvador Correia e o próprio Martim de Sá.

O capital social investido em Salvador Correia de Sá e Benevides dizia das honras de pertencer à família fundadora da cidade e ser filho do primeiro governador brasílico da capitania. Em que pesem discórdias e invejas, participar da linhagem de Sá não era pouca distinção para conter de imediato alguns colonos. Mas não só. Seu pai, Martim, fora um dos principais responsáveis pelo aumento do contingente nativo sob controle da Coroa no âmbito do Rio de Janeiro, antes mesmo de seus dois governos na capitania, deste modo, aparecia como representante ilustre da viabilização de mão-de-obra ameríndia de que tanto dependiam os colonos camerários. Devo ainda somar a tais distinções o fato deste mesmo Martim ter, em suas gestões e fora delas, consolidado territórios na capitania, como a ocupação contínua da Marambaia e do Cabo Frio, lembrando que o poderio da Câmara estava numa relação direta com o território. Salvador Correia de Sá e Benevides, portanto, às portas do Colégio, mesmo doente, capitalizava uma memória de interesses comuns aos colonos, ao que se somava o calço do exemplo paterno e a certeza de seus vínculos diretos com a Coroa.

Esse capital acumulado – tanto no que tange aos religiosos quanto aos colonos – instigou minha curiosidade e me fez desviar das intenções de cercar o ano de 1640 e os subsequentes, me impulsionando a voltar no tempo e aferir as práticas que justificavam tanto o campo de possibilidades como as escolhas efetivadas naquele ano. A investigação lançou-me para trás e a observação dos feitos de Martim de Sá lançou-me ao espaço, na construção de limites e conexões do território da capitania do Rio de Janeiro.

As fontes que se apresentaram sobre Martim trouxeram, entretanto, uma perspectiva diferente de abordagem da espacialidade daquela que eu havia me dedicado no doutorado para. Em lugar de refletir sobre os diferentes significados e usos atribuídos à terra por ameríndios, colonos e colonizadores, a documentação me fez mudar a escala de observação: sair da singularidade de casos e vislumbrar um processo mais amplo de constituição da capitania, a observação digamos, de um somatório de casos capaz de identificar que a dinâmica da cessão de sesmarias e de efetiva ocupação articulava-se intensamente às iniciativas religiosas, às ameaças estrangeiras e, sobretudo, à recorrente presença indígena.

Vejo a forte reação dos colonos diante do Breve em 1640 como uma ratificação da importância da mão-de-obra nativa para seus investimentos, assim como vejo as críticas que eles direcionaram aos jesuítas – dizendo que eles negociavam ilegalmente sesmarias dos índios – como expressão de seus interesses sobre as terras e, em certos casos, ao controle dos índios. As reações dos colonos, portanto, se definiram por referências de experiências anteriores que os fizeram compreender a decisão papal como injusta e, portanto, passível de contestação. O tradicional uso e proeminência da mão-de-obra indígena na capitania e o igualmente tradicional acerto

entre jesuítas e governantes - viabilizando terras e controles diferenciados para os primeiros -, forjaram uma bagagem e foi, então, sobre ela, que voltei meus interesses.

Anterior ao Breve e posterior ao primeiro governo de Martim de Sá, o *Processo relativo às despesas que se fizeram no Rio de Janeiro por ordem de Martim de Sá, para defesa dos inimigos que intentavam cometer a cidade e o porto (1628-1632)*³ tornou-se minha fonte preferencial. O *Processo* se fez em nome da prestação de contas do capitão e governador da capitania, Martim de Sá, junto ao Conselho de Fazenda régio, apresentando os produtos que foram negociados - farinha de guerra, anzóis e enxadas, entre outros - e os valores em contos e réis, com percentuais por grupo de pessoas, além de expor serviços realizados com a recuperação de fortalezas, onde cada detalhe estava articulado às preocupações e determinações da Metrópole diante da ameaça holandesa. O conjunto dos documentos, entretanto, apresenta bem mais, pois para validar as ações de Martim de Sá são apresentados vários treslados de alvarás, petições e outros documentos que corporificam uma teia de relações entre diferentes instâncias, expondo solidariedades e conflitos entre aqueles que compunham e realizavam a colonização lusa.

Desbravar o *Processo* se torna, portanto, um caminho para compreender tanto as alianças e inimizades forjadas, localizando nomes e personagens que ocupam a cena até 1640 – o padre Carneiro, por exemplo, que responde ao libelo da Câmara, trabalhara ao lado e em prol do antigo governador da capitania, descendo índios -, como para afirmar que vejo índios e jesuítas como agentes especiais na formação territorial da capitania. Meu argumento funda-se na observação tanto do apoio mútuo entre a Companhia e a Coroa, mas também na progressiva incorporação territorial através de ações de religiosos, mediadas ou não, por solicitações régias ou de seus representantes.

Fania Fridman expôs, há alguns anos, a importância das propriedades religiosas – jesuíticas e beneditinas – na cidade do Rio de Janeiro, exibindo serem eles os donos de boa parte dos edifícios, os quais negociavam na compra e venda assim como nos alugueis, permitindo renda e vínculos com os moradores que passavam longe dos sacramentos.⁴ No lastro das reflexões da autora, procuro refletir sobre o impacto social das ações de descimento de índios e formação de aldeamentos, para dizer da influência da Companhia não exclusivamente na cidade, mas na ampliação da ocupação da capitania, onde a ação inaciana foi significativa. Entretanto, antes de uma avaliação de caminhos percorridos e lugares ocupados pelos religiosos é

³ Processo relativo às despesas que se fizeram no Rio de Janeiro por ordem de Martim de Sá, para defesa dos inimigos que intentavam cometer a cidade e o porto (1628-1632). **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, vol. 59 (1937).

⁴ Cf. FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio, em nome do rei**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

necessária a identificação do valor da mão-de-obra indígena para esta região colonial,⁵ haja vista ter sido através da mediação com os nativos que a intervenção territorial dos religiosos se efetivou.

A mão-de-obra indígena

A presença indígena no litoral carioca era expressiva, tal como em outras partes daquilo que se convencionou chamar de América. Entretanto, tal presença desenvolveu significados distintos na ocupação portuguesa, seja por variação no tempo – sob a égide de distintas políticas –; no espaço – pelo condicionamento da diversidade da geografia e do clima –; ou no tipo do contato – considerando a especificidade das tribos, dos agentes conquistadores e das contingências. Houve áreas de intensa depopulação em função de doenças ou de fugas, enquanto em outras surgiram acordos entre ameríndios e europeus, mantendo os primeiros na costa como no caso do escambo do pau-brasil onde os nativos assumiam o trabalho braçal. Porém, o avanço colonizador português no XVII privilegiou, em alguns lugares, o trabalho com africanos – caso da produção açucareira em Pernambuco ou no Recôncavo Baiano –, enquanto em outros lugares os índios permaneceram como principais trabalhadores como na produção de trigo em São Vicente.⁶

Tais dados procuram identificar, desde logo, diferenças regionais na necessidade e no conseqüente apreço pelos ameríndios como mão-de-obra por parte dos colonos e colonizadores. Simultaneamente, procura destacar que a região mais ao sul da América portuguesa nos séculos XVI e XVII garantiu seus recursos especialmente através do trabalho indígena, ainda que ele não fosse exclusivo.

No caso da cidade do Rio de Janeiro tal proeminência ocorreu por múltiplos caminhos. Antes de tudo, mas impossível de não mencionar, há fundação da cidade. Iniciativa lusa para manter a área sob domínio da Coroa diante das pretensões francesas de fixação com a França Antártica, as lutas entre Tupinambás e Temiminós conduziram os eventos. A vitória sobre os Tupinambás e a expulsão definitiva dos franceses foi operada com a ação guerreira dos Temiminós junto aos portugueses e com sua permanência na região: Araribóia, filho de importante chefe nos combates - Maracaja-guaçu -, quando define partir de São Vicente e retornar para sua aldeia com os seus guerreiros, é convidado pelo governador Mem de Sá a ficar na região da Baía da Guanabara, que tem em vistas a defesa da cidade de São Sebastião.⁷ Como oferta, lhe é concedida data de terra para que abrigasse a si e aos seus.

⁵ MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O Tempo Saquarema**. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

⁶ MONTEIRO, John. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁷ FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. **Futuros Outros...**

Volto a destacar o valor da decisão do governador Mem de Sá, na demonstração tanto da importância dos índios como na consolidação do território. Primeiro, em função da escolha do local para que o grupo de guerreiros se instalasse tenha representado (a) a solicitação de transferência de terras de um funcionário português – Antonio de Mariz -, (b) um custo patrimonial maior, pois o dito português seria recompensado pela cessão de sua data⁸ e (c) uma avaliação estratégica do espaço, haja vista que a terra doada era equidistante da cidade, mas do outro lado da baía, garantindo não só um regulamentar afastamento entre portugueses e ameríndios (ambição, talvez, de ambos os lados), mas simultaneamente uma proximidade capaz de não só atender rotineiramente às demandas da capitania – como o uso da mão-de-obra nativa para obras públicas como a construção de fortalezas -, como, em caso de assalto estrangeiro, existir a oportunidade das naus invasoras serem atacadas pelos dois lados da baía. Não bastando todos estes desdobramentos expressivos da articulação entre ameríndios e colonos, fazendo dos últimos protegidos dos primeiros (!), em segundo momento é preciso observar que as escolhas imediatas resultaram em uma ocupação efetiva de área além da cidade, construindo, portanto a capitania.

A articulação entre terras e índios foi um dado fundamental em toda a colônia no primeiro momento, onde o desbravar e o ocupar espaços estavam diretamente vinculados a guerras e alianças, geradoras de riqueza e poder entre os conquistadores. Adentrar as terras era tomar domínios que os indígenas defendiam e, pela guerra, não somente o território se consolidava como resultava em escravos. Como afirma Rodrigo Ricúpero:

Daí a centralidade das guerras de conquista de novas áreas ao longo do litoral, a partir dos núcleos iniciais, pois ao mesmo tempo que derrotavam a resistência indígena, possibilitavam, na ausência de tesouros minerais de monta, a ocupação de áreas mais amplas e o cativo de milhares de índios. Foi este processo, comandado pela administração colonial, donatária ou régia, que podemos chamar de ‘acumulação primitiva colonial’, que permitiu que as terras se transformassem em patrimônio privado e que os índios livres fossem obrigados a trabalhar para os novos donos, em cativo explícito ou não, criando quase do nada fortunas potenciais que se realizariam plenamente após a

⁸ Segundo Serafim Leite, a renúncia adveio de um acordo entre o Governador Mem de Sá, os padres jesuítas e o próprio provedor, que teria recebido “justas compensações”. Cf. LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugal/INL, 1938, tomo I, p. 423.

montagem de engenhos, com a vinculação da colônia ao comércio europeu.⁹

Até o ingresso regular de africanos, fazendas, engenhos eram mantidos e serviços eram efetuados por escravos indígenas, inclusive com controle de grupos inteiros - identificados como aldeias - por senhores de engenho e não por jesuítas, como seria de se esperar pelas determinações régias.¹⁰

A mão-de-obra, porém, não se conquistava apenas através da guerra e da escravidão, as entradas no sertão e os descimentos eram práticas contínuas efetuadas por colonizadores e colonos, incluindo os religiosos da Companhia. O referido *Processo relativo às despesas que se fizeram no Rio de Janeiro* é exemplar dessa prática, mas não só: também exhibe que Companhia e Coroa sabiam tirar proveito uma da outra.

A cabeça da Coroa e os pés dos religiosos

Eu El-Rei faço saber aos que este alvará virem que eu tenho encarregado a Martim de Sá, fidalgo de minha casa, que faça descer do sertão os índios que lhe parecer necessários para povoarem aldeias no Cabo Frio e em outras partes em que hão de impedir o inimigo e desembarque daquela costa, limitando-lhe, para isso, os sítios mais convenientes a propósito para este efeito.¹¹

As ameaças de invasão assombraram todo o período da colonização americana, por vezes realizando-se durante anos - como no caso holandês em Pernambuco ou francês no Maranhão -, por outras se mantendo como um fantasma. Um desses fantasmas foi a notícia de que ingleses tomariam a região do Cabo Frio. Em novembro de 1616, o governador Gaspar de Souza registra ter sido informado de que navios ingleses se armavam no intuito de ocupar a região, posto que ações furtivas de escambo de pau-brasil junto aos índios já ocorriam. Diante da ameaça, incumbe ao Capitão-mor do Rio de Janeiro, Constantino Menelau, de fortificar e povoar a área e que encarrega um terceiro, nomeando Estevão Gomes como Capitão

⁹ RICUPERO, Rodrigo. Poder e patrimônio: o controle da administração colonial sobre as terras e a mão-de-obra indígena. In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Junia Ferreira & BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, 2009, p. 361.

¹⁰ Ricúpero menciona documentação de 1624 indicativa ainda da necessidade daquela mão-de-obra. Cf. *Ibidem*, p. 368 e 369.

¹¹ Processo relativo às despesas que se fizeram no Rio de Janeiro por ordem de Martim de Sá..., p. 34.

do Cabo Frio e responsável pela doação de sesmarias para aqueles que se comprometessem a povoar e cultivar imediatamente a região.

É em tal contexto que o alvará de Filipe II de Portugal é emitido. Martim de Sá estava no reino e recebera a informação de que deveria voltar para o Rio de Janeiro para descer índios e garantir a defesa da costa, não apenas do citado Cabo, mas também das capitanias de Santos e de São Paulo.¹² Esse dado expõe o vínculo de Martim de Sá com a guerra e com os índios a serviço de El-Rei bem antes de sua função como governador, mas não apenas: permite também que vejamos articulações da coordenação régia – a cabeça da Coroa – com a Companhia de Jesus.

Na carta que Martim escreve ao rei para expor as dificuldades da empresa da qual é incumbido, expõe a necessidade de contar com o apoio da Companhia de Jesus, notadamente com os índios abrigados em seus aldeamentos – chamados por ele de ‘domésticos’ na referência ao trabalho catequético dos religiosos que transformava os nativos em vassallos –, para que ele possa efetivamente descer os bravios do sertão e fazê-los exercitar-se na arte da guerra.

Além da perspectiva de Martim de Sá, vê-se para o mesmo evento, outra medida que reunia Coroa e Companhia. Em carta de sesmaria de maio de 1617, onde o Capitão do Cabo Frio Estevão Gomes cede terras à Companhia de Jesus, lê-se:

Senhor Capitão, O Padre Antônio de Matos, da Companhia de Jesus, Reitor do Colégio do Rio de Janeiro, que para os Padres da dita Companhia virem assistir e morar nesta povoação assim por si sós em a cidade como nas Aldeias, como Sua Majestade ordena, se povoe esta terra do Cabo Frio, hão mister chãos para fazer seu sítio de Igreja e casas para sua habitação na cidade que se vai fazendo e assim mais da banda da Baía Fermeza, ...¹³

Temos, portanto, que além dos índios mediadores de Martim de Sá, ‘domesticados’ pelos jesuítas, a Companhia se apresentava valorosa na efetivação dos projetos colonizadores, prestando-se de imediato – como fora solicitado por El-Rei – a ocupar a região sob ameaça de invasão.

Para o norte da capitania e para o sul. A autoridade imbuída a Martim de Sá fora lavrada em 1618 e teve desdobramentos imediatos, mas o alvará também segue junto aos papéis do *Processo* anos mais tarde para justificar ações e gastos de Martim de Sá entre 1628 a 1632. Agrega-se como prova ao traslado do escrivão Francisco da Costa que fora chamado à residência do provedor da Fazenda Real, Jerônimo de Souza Vasconcelos, para dar vistas e confirmar o que diziam 3 documentos: um precatório do “capitão e governador Martim de Sá” e duas cartas de El-Rei que diziam para se

¹² **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, vol. 39 (1917), p. 2.

¹³ Carta de Sesmaria de uma légua de terra. **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, vol. 82 (1962), p. 322.

desse mantimento aos índios descidos de Patos “com os reverendos padres da Companhia de Jesus por ordem e missão do dito governador e por mandado de Sua Majestade”.

O que se vê, logo nos primeiros papéis é a manutenção de vínculos entre as determinações régias e a ação da Companhia. Tanto no Cabo Frio como em Patos, foram os pés dos religiosos que seguiram adiante para garantir a defesa da costa. Para o norte, partiram e erigiram Igreja e aldeamento, fazendo permanente sua presença. Para o sul, seguiram léguas até a Laguna dos Patos, região da atual Santa Catarina, e mês e meio depois, retornados com as centenas de índios, ficaram na ilha da Marambaia, acomodados em outro porto de regular presença estrangeira.

Temos, portanto, que as ameaças de invasão à colônia lusa geraram demandas da administração colonial aos religiosos e estes atuaram firmemente em tais propósitos, sempre no cuidado dos ameríndios.

A cabeça da Companhia e as mãos da administração colonial

Os dois exemplos citados, o Cabo Frio e a Marambaia, exibem fortemente o importante papel da Companhia de Jesus no processo da colonização, atuando certamente na evangelização dos nativos, mas projetando-se em acordo e sintonia aos desejos e interesses régios. Pactos formais e informais, pessoais ou coletivos se estabeleciam e, segundo as primeiras referências, os religiosos seguiam a reboque da Coroa. Mas há outro modo de ver.

À despeito de descimentos de índios capitaneados por funcionários régios ou da existência de grupos de índios vivendo sob a administração de senhores de engenho em função do atendimento das necessidades de mão-de-obra, como aqui já foi visto, as duas práticas, descimentos e aldeamentos eram prerrogativa substantiva dos jesuítas. Foi deles a elaboração do modelo do aldeamento, posteriormente imitado por outros - religiosos ou não -, assim como definida a eles a tarefa de alcançar índios e trazê-los para o litoral.

Os dois casos, portanto, podem ser colocados em perspectiva quando avaliamos os interesses e estratégias dos religiosos. É preciso considerar que a ordem missionária dependia de certas condições para poder atuar, por exemplo, o número de religiosos disponível ou a viabilidade de acesso aos gentios, sendo assim, com uma meta específica a cumprir, os religiosos só podiam realizar seus propósitos na dinâmica das oportunidades.

Planos eram traçados e ações e proposições eram feitas, mas nem sempre resultavam. Não devemos esquecer que Nóbrega, quando da primeira visita à capitania de São Vicente, se lamentou por não ter tido liberação para seguir para o sertão, pois acreditava que os guaranis que encontrou seriam mais facilmente evangelizados. Sua meta foi, entretanto, adiada, pois a ordem da administração colonial era a de manter-se na costa.

Os religiosos do Colégio de São Sebastião do Rio de Janeiro tinham a intenção de catequizar os Goitacás que viviam no sertão da região do Cabo Frio, mas as dificuldades não eram poucas. Além do interesse nos índios, fazia parte da estruturação da ordem na colônia a criação de colégios, de casas professoras, enfim, dos estabelecimentos que permitiriam a ação junto aos índios e aos colonos, mas também ao crescimento da própria ordem na Província do Brasil.

Com tais pressupostos, quando o reitor do Colégio, padre Antônio de Matos, solicita terras para ereção de igreja e aldeamento no Cabo Frio, segue não somente ao apelo de El-Rei, mas aproveita uma oportunidade. A ameaça de invasão tornou-se uma **oportunidade**, pois o esforço de adentrar as terras para evangelizar ganhara o suporte de interesses e preocupações profanas.

Erigir uma Igreja, dar assistência à povoação e às aldeias, enfim, cristianizar era meio para a colonização. Deste modo, a colonização era alargamento de fronteira estrito senso. Não apenas uma simples extensão de território, a ocupação pela Companhia servia de limite às pretensões de outra Coroa que professava outra religião, já que a percepção de ameaça, naquele momento, se referia aos ingleses, o que minaria um dos mais importantes princípios da identidade portuguesa: a catolicidade.

Neste sentido, as mãos dos administradores que registraram cartas, alvarás e patentes serviam aos propósitos originais da Companhia, por vezes adiados pela falta de condições. Por certo a Coroa imprimia um rumo, mas não podemos supor que os religiosos estivessem ali somente como obedientes vassalos para atender aos roteiros régios. Não. Existiam interesses jesuíticos ora adiados, ora insustentados que não perdiam as chances que se apresentavam.

Nóbrega ficara encantado em seu primeiro contato com os guaranis, também chamados carijós. E esse grupo, volumoso, ocupava grande área abaixo e para dentro da capitania de São Vicente. A grande presença ameríndia já havia sido mencionada por Gabriel Soares de Souza, citando inclusive o nome de Porto da Alagoa em 1587. Há notícia em carta de Pero Rodrigues em 1597 de que os jesuítas teriam erigido ali uma capela, mas que não conseguiu manter-se.

Em 1605 o Provincial Fernão Cardim determina que os padres Jerônimo Rodrigues e João Lobato sigam para a Laguna dos Patos, na expectativa de fazer vingar uma missão. É interessante observar que o padre Lobato estará, em 1619, no sertão do Cabo Frio fazendo contato com os goitacás, o que substantiva o uso da expressão 'pés dos religiosos', no longo percurso de evangelização que, aqui, demonstra não serem pés comandados pela cabeça da Coroa, mas que se apropriam das convergências.

O relato deixado pelo padre Jerônimo expõe o sentimento do fracasso pelas dificuldades da conversão e da impossibilidade de permanência dos religiosos, ao que Charlotte de Castelnau L'Estoile justifica:

A missão entre os Carijó é a história de um fracasso político e, por conseqüência, de um fracasso religioso, pois no Brasil, conversão religiosa e submissão política participavam de um mesmo processo. A situação no sul da colônia é muito diferente da do norte, onde os jesuítas e as forças civis e militares colaboraram para a conquista do Rio Grande. No sul, as novas leis indígenas de 1595 e 1596 ficam sem efeito, e os bandeirantes multiplicam as expedições sem ser incomodados pelas autoridades civis.¹⁴

O citado fracasso não é motivo para uma desistência dos inicianos e em 1609 há mais dois jesuítas seguindo para a região: Antônio Gago e João de Almeida. Este último retorna em 1617 e em 1628 há notícia da presença do padre Francisco Carneiro, aquele que fora enviado por Martim de Sá para descer índios que pudessem salvaguardar o litoral.

A avaliação de Charlotte é mote para a reflexão da nova oportunidade vivida pelo padre Carneiro. A administração colonial está apreensiva com invasores e concede praticamente todas as demandas de Martim de Sá. Os materiais que vemos serem arrolados no *Processo* são, em sua maioria, materiais para o mantimento dos índios. Farinha de mandioca, pás, enxadas e machados.

A farinha segue em várias remessas para a ilha de Mangaratiba, onde a primeira procura dispor um ressarcimento ao padre Carneiro: ele é indagado de quantas almas trouxe e do tempo que passou em viagem para ser feito o cálculo da farinha utilizada. Depois dela, são remetidas novas levas de farinha para um atendimento por alguns meses e as ferramentas, enviadas no intuito de fazer com que os próprios índios plantassem e passassem a se responsabilizar por seu sustento.

A expedição de padre Carneiro pode ser vista como um sucesso entre os contemporâneos, justamente porque conseguiu amealhar volume de pretensos guerreiros que atuariam em favor de El-Rei diante de qualquer ameaça externa. Entretanto, tal 'sucesso' só realizou-se com as assinaturas da administração régia, garantindo econômica e politicamente a empreitada, pois é possível ler no alvará de Filipe II a Martim de Sá:

e lhe tenho mandado e mando que lhe não seja impedido pelos donatários das capitánias daquele Estado, nem por seus procuradores, nem por outras algumas pessoas, antes lhe darão toda a ajuda e favor para que esse efeito lhe for necessário por convir assim a meu serviço e segurança daquela costa.¹⁵

¹⁴ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 462.

¹⁵ **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, vol. 58 (1937), p. 34.

Sem dúvida, padre Carneiro obedeceu à demanda, viajando mês e meio para trazer mais de 300 almas e com elas ficar na Marambaia, ‘domesticando-os’ em nome da Coroa. Mas, diante das referências anteriores de tentativas missionárias que fracassaram, a oportunidade do apoio administrativo fez diferença. Padre Carneiro capitalizou forças para a Coroa, mas também condições mais imediatas para a fixação de religiosos na párea da Laguna dos Patos, mas também, a médio prazo, capitalizou o apoio dos administradores diante dos impasses da Companhia de Jesus, afinal, fora ele o redator da resposta à Câmara quando em 1640, a tentativa de publicação do Breve de 1639 sobre a liberdade dos índios indispsôs os colonos com os religiosos e o então governador, Salvador Correia de Sá e Benevides, filho de Martim de Sá, interviu em favor dos jesuítas.

Sobre a experiência da disciplina escolar história na pedagogia jesuítica do Brasil-colônia¹

Itamar Freitas²

Fábio Alves³

Este texto tem o objetivo de estimular a discussão sobre as possibilidades ou impossibilidades de se falar em ensino de história e, conseqüentemente, livro didático de história no período colonial do Brasil ou, como alguns autores preferem, na experiência da América Portuguesa. O seu mérito maior é o de questionar, em vez de afirmar, e sugerir leituras.

Em princípio, devemos justificar que a pedagogia jesuítica foi selecionada por ter se constituído na empreitada a mais consistente de experiência educacional realizada pela igreja católica no período.⁴ Todavia, é sabido que outras ordens religiosas se ocuparam da tarefa pedagógica, mas não de modo sistematizado.⁵

Como é explícito e notório, a história da historiografia brasileira não se ocupa dos livros didáticos de história e não o tem como objeto a experiência educacional da colônia. Isso nos obriga a buscar nos marcos da história da educação as ferramentas necessárias ao entendimento do tema e da questão. Alguns desses instrumentos necessários são os conceitos de disciplina escolar, livro didático, humanidades e ideia de pedagogia jesuítica.

Sobre o primeiro, sintetizando as afirmações de Andre Chervel (1990), podemos afirmar: disciplina escolar é aquilo que se ensina. Ela não resulta de uma transposição automática e imediata dos conteúdos formulados pela ciência de referência

¹ Devo expressar os meus agradecimentos ao professor César de Alencar Arnaut de Toledo, pioneiro nos estudos sobre ensino de história na colônia, a quem conheci durante este IV Seminário Intenacional de História Colonial e que muito me auxiliou na identificação de fontes sobre a pedagogia jesuítica no Brasil e fora dele. Destaco, sobretudo, o artigo de dois dos seus orientandos: RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins & RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariano. As origens do ensino de história no Brasil colonial: apresentação do epítome cronológico, genealógico e histórico do padre jesuíta Antônio Maria Bonucci. **Revista HISTEDBR On-line**, vol. 10, n. 37 (2010), p. 76-85.

² GPEH/DED/NPGED/UFS

³ NPGED/UFS

⁴ PAIVA, José Maria de. Igreja e educação no Brasil colonial. In: STEPHANOU, Maria, BASTOS, Maria helena Camara (org.). **Histórias e memórias da educação no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2008, vol. 1 (Séculos XVI-XVIII), p. 77-107.

⁵ SANGENIS, Luiz Fernando Conde. Franciscanos na educação brasileira. In: *Ibidem*, p. 93-130. HANSEN, João Adolfo. Ratio Studiorum e política católica ibérica no século XII. In: VIDAL, Diana Gonçalves, HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. **Tópicos em história da educação**. São Paulo: Edusp, 2001, p. 13-41.

produzida, por exemplo, no interior da Universidade ou de uma associação de especialistas. Seus principais constituintes são: finalidades, conteúdos e mecanismos de exercício e de avaliação.⁶

O livro didático, por sua vez, é aqui entendido como um artefato impresso em papel, que veicula imagens e textos em formato linear e sequencial, planejado, organizado e produzido especificamente para uso em situações didáticas, envolvendo, predominantemente, alunos e professores, e que tem a função de transmitir saberes circunscritos a uma disciplina escolar. Essa é a imagem que faço quando penso em livro didático.⁷

Sobre as humanidades, Chervel e Compère (1999) afirmam que o nome foi atribuído pelos jesuítas, para discriminar “estudos intermediários entre os de gramática e os de retórica”. Eles complementam, enfatizando que humanidades “é uma denominação própria para Universidade de Paris, que será adotada na França, para os estudos secundários, nomeados também como estudos de Poesia”.⁸

No Brasil da primeira República, humanidades é expressão bastante utilizada nos estudos educacionais. Podemos, inclusive, guardar os significados expressos por Sílvio Romero, João Ribeiro, Francisco Isoldi, Padre Arlindo, Jonathas Serrano e dos vários participantes dos congressos e conferências de Educação, bem como da própria legislação sobre o ensino secundário. Apesar de uma ou outra referência a “humanidades modernas” (fazendo referências ao ensino de línguas vivas ou de ciências físico-naturais), predomina o entendimento de humanidades como um conjunto de saberes “clássicos” (grego, latim) ou “literários”, transformado em curso, em oposição aos saberes “realista”, “científico” ou o próprio estudo das “ciências” (físico-naturais).

O quarto conceito-chave, para as possibilidades de investigação sobre o ensino de história na experiência brasileira colonial é pedagogia jesuítica. Ela foi o primeiro plano formal de instrução da América Portuguesa entre 1500 e 1759 e pode ser entendida como um conjunto de princípios e orientações práticas destinadas, tanto à conversão dos indígenas, quanto ao ensino das primeiras letras e das humanidades aos filhos dos colonos.⁹ Os estudos sobre o tema e o período são poucos e mais raro

⁶ CHERVEL, André. & COMPÈRE, Marie-Madaleine. As humanidades no ensino. **Educação e Pesquisa**, vol. 25 (1999), p. 149-170.

⁷ FREITAS, Itamar. **Historiografia regional para os livros didáticos da escolarização básica em questão (2007/2009)**. São Cristóvão: Editora da UFS, 2010, p. 242.

⁸ CHERVEL & COMPÈRE. As humanidades no ensino..., p. 150-151.

⁹ Princípios para a conversão indígena os índios eram capazes (sacramento), livres por natureza, suas mentes eram como um “papel em branco”. A catequese era realizada por meio de música, dança, autos religiosos e procissões. Nos colégios, os estudos eram organizados segundo a *Ratio studiorum* (1560/1599), que orientavam as práticas docentes. Cf. NEVES, Guilherme Pereira das. Jesuítas. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 326-328.

ainda é o exame sobre o ensino de história. Por isso, pensamos ser oportuno conhecer o caso francês para pensar os destinos da pesquisa sobre a experiência brasileira.

Ensino de história e pedagogia jesuítica na França

Voltemos à primeira questão: quando nasce a disciplina escolar história no Brasil? Houve ensino de história durante a dominação jesuítica? A primeira posição da historiografia educacional francesa em relação ao ensino de história na pedagogia jesuítica na França era de ceticismo. Gabriel Compayré (1879) e Emile Durkheim (1969), por exemplo, “accusait les jésuites d’avoir, délibérément, proscrit l’histoire de leur enseignement”.¹⁰

No século XX, todavia, essa posição se inverte com os trabalhos de P. de Dainville (1954; 1991), fundados na exploração dos arquivos da Société de Jesus. Para esse autor, a história como disciplina autônoma tem sua origem nas humanidades clássicas ministradas nos colégios jesuítas. Afirma Bruter (1997) que Dainville descrevia

le processus de constitution d’un enseignement historique au sein des colleges de l’ordre, depuis la phase d’elaboration de la *Ratio studiorum*, marquée par l’omission très consciente d’un cours d’histoire, jusqu’à la mise en place d’une initiation historique destinée aux princes et aux pensionnaires, em passant par une étape intermediaire de progressive systematisation des éléments enseignés: à la faveur de leurs règles 2 et 15 (*Ratio*, 1599), les maîtres de rhétorique em vinrent assez vite à substituer aux gloses éparpillées au gré de l’explication des auteurs des cours plus méthodiques sur les institutions antiques (Grifos do autor).¹¹

A síntese dessas posições é formulada pela própria Annie Bruter que não procurou saber se os jesuítas ensinavam história. Seu objetivo foi saber qual o estatuto da história e do seu ensino para os membros da Companhia de Jesus.¹² Assim, fundando o estudo da disciplina sobre as finalidades – uma explícita referência às orientações de André Chervel (1988) – a autora vai estudar a destinação do ensino humanista e concluir pela impossibilidade da autonomia da história.

¹⁰ BRUTER, Annie. Entre rhétorique et politique: l’histoire dans les collèges jésuites au XVII^e e siècle. **Histoire d’Education**, n. 74 (1997), p. 59.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 60.

Para a autora, as humanidades tinham finalidades “essencialmente retóricas” – embora misturassem fins religiosos, morais e cognitivos. A história, para ascender dos estudos humanísticos, teria que se fundar em objetivos específicos e isso era impraticável numa pedagogia que mesclava tipos diferenciados de conhecimento sob o primado do aparato lingüístico.

Então não havia lugar para a história no ensino jesuítico? Havia sim. “Mais la place de l’histoire, em pratique, reste modeste: elle est toujours conçue comme une branche – mineure – de la rhétorique, le passe ne faisant l’object d’aucune étude méthodique em tant que tel”.¹³ Isso acontecia porque o modelo retórico e, por conseguinte, a noção de história e de ensino de história recuperado pela *Ratio* provém da tradição antiga, configurada nas obras de Cícero e Quintiliano.

A autonomia da história, em outras palavras – o emprego da história com finalidades cognitivas – pode ser localizado não nas classes de humanidades dos colégios jesuítas – que mantiveram a tradição retórica a todo custo –, mas nos pensionatos que abrigavam os futuros gestores do estado, os filhos da aristocracia. Nesse ambiente, antiguidade e passado recente tinham lugar no ensino. Aí também a nascente historiografia sobre o nacional fora acolhida.

O ensino de história e a pedagogia jesuítica no Brasil

Conhecido o caso francês, resta saber como os estudiosos têm se posicionado sobre esse problema no Brasil. Autorizados pesquisadores sobre a história do ensino de história¹⁴ não demonstraram muito interesse pelo período colonial e, como a maioria dos autores sobre educação brasileira, voltam as suas atenções para a constituição da disciplina escolar como fato pertencente aos momentos iniciais da formação do Estado nacional brasileiro.

O predomínio do Estado nacional na periodização sobre o ensino de história é fenômeno constatado, tanto nos trabalhos dos autores que abordam o ensino escolar da história como uma invenção dos eruditos (IHGB), quanto pelos que a vêem como fruto de necessidades sociais, produzidas no embate de outros atores como professores e alunos, notadamente.

Os estudos sobre a história do ensino de história no Brasil são raros, mas é possível encontrar material para a discussão do problema em três autores, que se

¹³ *Ibidem*, p. 74.

¹⁴ BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Livro didático e conhecimento histórico: uma História do saber escolar**. São Paulo: Tese (Doutorado em História) – Departamento da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1993; NADAI, Elza. O ensino de história no Brasil: trajetória e perspectivas. **Revista Brasileira de História**, v. 13, n. 25/26 (1992), p. 143-162.

posicionam a respeito: Amélia Domingues de Castro (1955), Américo Jacobina Lacombe (1973) e Maria Inês Sucupira Stamatto (2008).

Amélia Domingues de Castro é cética quanto à existência do ensino de história dentro das classes de humanidades. A história não consta no currículo jesuítico “como estudo independente”. A história “fornece material para os estudos lingüísticos”.¹⁵

Quanto a Américo Lacombe, a informação não deixa dúvidas: “O ensino de história começou no Brasil na era colonial, nos colégios jesuíticos. No século XVI, a história greco-romana era incluída no estudo de humanidades e a história eclesiástica no estudo da teologia. No século XVII, iniciou-se o ensino de história pátria e geral, com caráter autônomo”.¹⁶

Recentemente, Maria Inês Sucupira Stamatto afirmou que “nos colégios jesuítas, o ensino de História estava incluso nas humanidades e contemplava os autores clássicos em latim” (Catão, Ovídio, Cícero, Virgílio). Acrescentou que “outra forma para o estudo da história muito difundida nos países europeus e que aportou por aqui via administração portuguesa foi o sistema catecismo, em que o livro compunha-se de um texto seguido por exames”.¹⁷

* * *

Na bibliografia brasileira, como vimos, constatamos o mesmo embate verificado na historiografia francesa sobre a pedagogia jesuítica: um afirma e outro nega o caráter autônomo do ensino de história.

Como resolver esse impasse, como avançar nesta questão? Uma tarefa nos é imposta neste momento: ler e reler as fontes de tais historiadores. O refinamento das nossas posições acerca da possibilidade de discutir sobre ensino de história e/ou

¹⁵ CASTRO, Amélia Domingues de. A história no curso secundário brasileiro: estudo evolutivo. **Revista de Pedagogia**, vol. 1, n. 1 (1955), p. 59-79. Essa tese poderia ser confirmada por Adolfo Hansen (afirmamos que poderia por que ele não se ocupa desse problema), já que o mesmo sintetiza a experiência do *Rattio* no Brasil e não cita a história como um estudo particularizado. Ao final do artigo, porém, afirma que o jesuíta espanhol Baltasar Gracián escreveu uma obra intitulada *El Discreto* (1646) que inclui a história como “gran madre de la vida, esposa Del entendimiento y hija de la experiencia”, ou seja, a história como mestra da vida. Gracián *apud* HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XII..., p. 36-37.

¹⁶ LACOMBE, Américo Jacobina. **Introdução ao estudo da História do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, Editora da USP, 1973.

¹⁷ STAMATTO, Maria Inez Sucupira. Historiografia e ensino de história através dos livros didáticos de história. In: OLIVEIRA, Margarida Dias de; CAINELLI, Marlene; OLIVEIRA, Almir Félix Batista de. **Ensino de história: múltiplos ensinamentos em múltiplos espaços**. Natal: Editora da UFRN, 2008, p. 137-149.

livros didáticos de história no período colonial brasileiro (antes até do exame do documento principal que é o *Rattio*) passa pela leitura dos os clérigos e também historiadores que primeiro se debruçaram sobre a questão, a exemplo de J. M. de Madureira (1927), Leonel Franca (1952), Serafim Leite (1938) e Beatriz Frazen (2003).¹⁸

Discutir sobre ensino ou livros didáticos de história no período colonial, por fim, depende do enfrentamento de, pelo menos, duas questões: como se define um a disciplina escolar, pelas suas finalidades ou pelo seu caráter autônomo? A idéia de humanidades professada pela *Ratio Studiorum* na França é semelhante ou diferente da noção de humanidades partilhada pelos portugueses no Brasil?¹⁹

¹⁸ FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: o “Ratio Studiorum”** (introdução e tradução). Rio de Janeiro: Agir, 1952; FRAZEN, Beatriz Vasconcelos. **Jesuítas portugueses e espanhóis no sul do Brasil e Paraguai coloniais**. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2003; LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949; MADUREIRA, J. M. de. A liberdade dos índios – A companhia de Jesus, sua pedagogia e seus resultados: trabalho apresentado ao Congresso Internacional de História da América. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, tomo especial (1927), p. 395-404; NADAI, Elza. O ensino de história no Brasil: trajetória e perspectivas....

¹⁹ A pergunta se mantém, não obstante, conhecermos o alto grau de controle e de sistematização das práticas pedagógicas da Companhia.

O ensino de história em *El Discreto* (1646) e *El Criticón* (1651, 1656, 1657) do jesuíta espanhol Baltasar Gracián (1601/1658)

Itamar Freitas¹

Qual o valor do estudo sobre o passado na pedagogia jesuítica? A história era objeto de cognição nos cursos de humanidade oferecidos nos colégios da Companhia ou nas instituições geridas por seus membros? Qual a contribuição dos jesuítas para a constituição da história como saber escolar?

Os estudos que tratam dessa matéria são bastante controversos, uma vez que o mais conhecido documento educacional dos jesuítas – o *Ratio Studiorum* – não se apresenta como um currículo tal e qual o compreendemos no Brasil, ou seja, um conjunto de conhecimentos, procedimentos e valores a ensinar.² Uma alternativa, porém, são os textos prescritivos – romances, tratados de ensino etc. – produzidos por jesuítas e utilizados em estabelecimentos ou preceptorias entusiastas da referida pedagogia, embora não geridos diretamente pela Ordem.

Aquí, exploro uma dessas iniciativas. Trato das ideias do jesuíta espanhol Baltasar Gracián,³ que escreveu, entre outras obras de orientação educacional, *El Discreto*, um manual para a formação do homem de corte.⁴ *El Discreto* (o homem discreto) representa o cortesão da monarquia absolutista espanhola da época de Felipe IV. É um manual de comportamento, guia para a nobreza e parte da burguesia letrada: “Gracián define o verdadeiro *Discreto* como um homem bom, ético e que fosse preocupado com uma boa posição social, pois ela representaria que ele é também um

¹ GPEH/DED/NPGED/CESAD/UFS

² FREITAS, Itamar. **Para formar o espírito, os costumes e a piedade: o ensino de história** no Tratado de estudos de Charles Rollin. São Cristóvão: s.c.e., 2011.

³ Baltasar Gracián nasceu em Belmonte (8/1/1601), morou em Toledo, estudou e morreu em Tarazona (6/12/1658). Publicou **Héroe** (1637), **El político** (1640), **Agudeza y arte de ingenio** (1642), **El Discreto** (1646), **Oráculo manual e arte da prudência** (1647), **El Criticón** (1651, 1653, 1657). ANDRADE Paula Accioly de. **El discreto e a arte da prudência: a contribuição de Baltasar Gracián na formação do homem de corte**. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, PUC-RJ, 2006. Para um comentário crítico e sintético da sua obra, consultar: Baltasar Jerónimo Gracián y Morales em: Gale Encyclopedia of Biography, disponível em: < <http://www.answers.com/topic/graci-n-baltasar>>.

⁴ O exame está centrado em **El Discreto**, mas as considerações se estendem à outra obra bastante conhecida, mais alentada e amadurecida: **El Criticón**. Trata-se de uma ficção que reúne várias situações experimentadas por dois viajantes, onde Gracián exprime, metaforicamente, sua compreensão pessimista sobre a vida. **El Criticón** é dividido em três partes, onde cada uma delas se refere a uma etapa da vida humana.

bom cristão, temente a Deus e seguidor dos ensinamentos religiosos”.⁵ Escrito em espanhol, e com repercussão abrangente, fora traduzido e lido em várias outras cortes europeias.

O livro caracteriza-se por uma escrita metafórica, que mescla personagens fabulosos e mitológicos com figuras exemplares da sociedade de corte do seu tempo, veiculados em gêneros vários (apólogos, sátiras, diálogos). A lista de melhoramentos necessários ao príncipe cristão inclui o aprimoramento da inteligência, das capacidades de conhecer (a tudo), registrar, esperar, improvisar, selecionar, julgar, (atitudes, companhias etc.), criticar, de unir o saber ao pensar e o pensar ao saber, de bem findar (as ações), de bem comportar-se, e de manter o humor e a posição sobre as coisas.

Um currículo para o homem virtuoso

Para Gracián, o homem é dotado dos poderes dos sentidos, memória, entendimento e vontade. As três últimas potências formam a tríade mais referida em *O Discreto* e todas elas são apresentadas em conhecida relação causal: os sentidos captam informação sobre o mundo (dos mortos – nos livros, e dos vivos)⁶, transferem-nas para a memória, alimentando o entendimento que, por sua vez, orienta a cega vontade a obrar para o bem.⁷

O conhecimento, mediante leituras e convivência, fornece prazer ao entendimento, enriquece de informações a memória e aperfeiçoa (melhora, aprimora) a vontade. Em suma, é a aquisição e uso do conhecimento, isto é, o exercício da vida racional, que diferencia pessoas de bestas e viabiliza a formação de homens virtuosos.⁸

⁵ ANDRADE Paula Accioly de. **El discreto e a arte da prudência...**

Baltasar Jerónimo Gracián y Morales em: **Gale Encyclopedia of Biography**. Disponível em: < <http://www.answers.com/topic/graci-n-baltasar>>. Capturado em: 11 mai. 2012.

⁶ GRACIÁN. **El Crítico**n: Primeira parte – En la primavera de la niñez y en el estio de la juventud. S.n.t., 1651. Realce 25. Disponível em: < http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Primera_parte>. Capturado em: 11 mai. 2012. “Realce” (melhoramento) e “crisi” (valor) são palavras que nomeiam, respectivamente, as divisões (os capítulos) de **El Discreto** e **El Crítico**n.

⁷ GRACIÁN. **El Crítico**n: Primeira parte – En la primavera de la niñez y em el estio de la juventud. S.n.t., 1651. Parte 1, crisi 4. Disponível em: < http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Primera_parte>. Capturado em: 11 mai. 2012; *El*

⁸ GRACIÁN. **El Crítico**n: Segunda parte – En el otoño de la varonil edad. S.n.t., 1653. Parte 2, crisi 4. Disponível em: < http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Segunda_parte>. Capturado em: 11 mai. 2012.

Outra caracterização importante é estabelecida a partir da desigual origem dos homens: “nácense algunos com um señorío universal em todo quanto dicen y hacen [...] Salen otros del torno de su barro, ya destinados para la servidumbre”.⁹ Vemos, então, que nem todos os homens são dotados de gênio. Mas é possível melhorá-los por meio da “indústria”, “arte” e “cultura”. Mantendo as díades de Gracián, podemos afirmar que os homens são dados pela natureza (o gênio é natural) e melhorados pela experiência no mundo (ingênio é adquirido).¹⁰ E, ainda: que a verdade, a razão e a justiça nada representam sem o acompanhamento dos bons modos, ou seja, aparência/circunstância são tão importantes quanto substância/essência.¹¹

Ainda assim, *El Discreto* é mecanismo para o melhoramento de poucos. A formação de virtuosos destina-se ao nobre varão e/ou futuro príncipe cristão. É para eles que são anunciados os valores, conhecimentos e procedimentos referidos no tópico anterior. As regras sobre o ser, conhecer, fazer e não fazer estão distribuídas em um currículo que conserva habilidades desenvolvidas na retórica e poética antigas – invenção, seleção, erudição, elocução – circunscrito numa espécie de teoria do desenvolvimento humano, que se reparte em três estágios simétricos. São literalmente, três estações – três idades ou tempos criados pela natureza:

célebre gusto fue el de aquel varón galante que repartió la comedia en três jornadas y el viaje de su vida en três estaciones. La primera empleó em hablar com lós muertos. La segunda, con lós vivos. La tercera, consigo mismo. Digo que el primer tercio de su vida destino a lós livros: leyó, que fue más fruición que ocupación: que si tanto es uno más hombre quanto más sabe, el más noble empleo será el aprender; devoro livros, pasto del alma, delicias del espíritu. ¡Gran felicidad, topar com lós selectos em cada material! Aprendió todas las artes dignas de um noble ingenio, a distinción de aquellas que son para esclavas del trabajo.¹²

Pela citação é possível constatar que as idades prescrevem habilidades-macro: ler/aprender, viajar/ver/experimentar, meditar sobre o lido e o visto. Como nos interessam as prescrições relativas à formação inicial, abordemos a primeira idade.

A primeira estação – do ler/aprender – refere-se ao tempo do estudo das matérias. Gracián indica a necessidade de o varão conhecer as línguas universais

⁹ GRACIÁN. **El Discreto**. Huesca: s.c.e., 1646. Realce 2. Disponível em: <http://es.wikisource.org/wiki/El_discreto>. Capturado em: 11 mai. 2012.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

(latim e espanhol), línguas particulares (grego, italiano, francês, inglês e alemão), história, poesia, humanidade ou boas letras, filosofia natural e moral (respectivamente, o conhecimento da natureza e das causas/formação da prudência), cosmografia (sobre a terra, nações e províncias), astrologia (influência dos astros), e o estudo da Sagrada Escritura. Com esse currículo, afirma Gracián, o homem adquire informação geral (universalidade): “la Filosofía Moral le hizo prudente; la Natural, sábio; la Historia, avisado; la Poesía, ingenioso; la Retórica, elocuente; la Humanidad, discreto; la Cosmografía, noticioso; la Sagrada Lición, pio”.¹³

Em *Criticón*, tal currículo é detalhado. Alí é introduzida a política, ou a arte de “saber viver”, cujos princípios devem distanciar-se dos anunciados no “*Príncipe del Maquiavelo*” e na “*República del Bodino*”, uma vez que ambos privilegiam a ruína dos séculos coetâneos. Também a música é referida e, por fim, o estudo dos “libros santos, tratados devotos, obras ascéticas y espirituales”, que aparece em detalhe e é reconhecido como “el arte de las artes, la que enseña la divina policía”.¹⁴

História e historiografia de formação

Em *El Discreto*, a história é apresentada como curso da vida, área de conhecimento e artefato (relato registrado em papel). Com o primeiro sentido, é a história a “gran madre de la vida, esposa del entendimiento e hija de la experiencia... a que más deleita y a que más enseña”.¹⁵ Para além das metáforas, a história, codificada em livros, significa informação – dados para que a principal faculdade humana, o entendimento, oriente a vontade no sentido de bem obrar.

Também no *Criticón*, a história ganha relevo como mestra da vida. No “museo de lo discreto” (a biblioteca), o tempo era representado por um vasto e infinito salão. Nele, junto às demais ninfas ([música], antiquaria, filosofia), encontrava-se a história,

¹³ GRACIÁN. **El Criticón**. Primeira parte – En la primavera de la niñez y em el estio de la juventud. S.n.t., 1651. Disponível em: <http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Primera_parte>. Capturado em: 11 mai. 2012; Segunda parte – En el otoño de la varonil edad. S.n.t., 1653. Disponível em: <http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Segunda_parte>. Capturado em: 11 mai. 2012; *Ibidem*. Tercera parte – En el invierno de la vejez. S.n.t., 1657. Disponível em: <http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Tercera_parte>. Capturado em 11. Mai. 2012.

¹⁴ *Ibidem*. Segunda parte – En el otoño de la varonil edad. S.n.t., 1653. Parte 2, crisi 4. Disponível em: <http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Segunda_parte>. Capturado em: 11 mai. 2012; *Ibidem*. Tercera parte – En el invierno de la vejez. Sdt, 1657. Disponível em: <http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Tercera_parte>. Capturado em 11. Mai. 2012.

¹⁵ GRACIÁN. **El Discreto**, 1646. Realce 25. Disponível em: <http://es.wikisource.org/wiki/El_discreto>. Capturado em: 11 mai. 2012.

“que tenía la mitad del rostro arrugado, muy de vieja, y la otra mitad fresco, muy de joven. Estaba mirando a dos haces, a lo presente y a lo pasado, que lo porvenir remitíalo a la providencia”.¹⁶

Na alegoria de Gracián, a ninfa História – “a rainha da verdade” – é bastante exigente e só admite um compromisso: a fidedignidade aos acontecimentos. Gracián informa que ela critica os exageros, omissões, mentiras no registro das vidas e das nações, encontrados principalmente nos historiadores modernos, e aconselha: a boa pena (para manter a metáfora) eterniza façanhas e também os desacertos.¹⁷

Os bons exemplos conservam na escrita “la hiél de Tácito”, o “sal de Curcio”, “el picante de Suetonio”, a “atención de Justino”, a “mordacidad del Platina”, enfim, escrevem com a “profundidade e o garbo político dos historiadores italianos: Guiciardino, Bentivollo, Catarino de Ávila”.¹⁸

Os maus historiadores, presentes em todas as nações, são de vários tipos: “unos gramaticales, que no atienden sino al vocablo y a la colocación de las palabras, olvidándose del alma de la historia; otros cuestionarios, todo se les va en disputar y averiguar puntos y tiempos; hay anticuarios, gaceteros y relacioneros, todos materiales y mecánicos, sin fondo de juicio ni altanería de ingenio”.¹⁹

A descrição da má escrita histórica provê à metáfora “historiadores de pincel”, opostos aos “historiadores de pena”.

los príncipes se pagan más y les pagan también a un excelente pintor, a un escultor insigne, y los honran y premian mucho más que a un historiador eminente, que al más divino poeta, que al

¹⁶ GRACIÁN. **El Criticón**. Segunda parte – En el otoño de la varonil edad. S.n.t., 1653. Crisi 4. Disponível em: < http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Segunda_parte>. Capturado em: 11 mai. 2012; *Ibidem*. Tercera parte – En el invierno de la vejez. S.n.t., 1657. Disponível em: < http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Tercera_parte>. Capturado em 11. Mai. 2012.

¹⁷ Não é apenas a oposição interior/exterior, aparência/[essência]. Gracian denuncia a falsificação dos historiadores de pincel: “Junto a éstos estaban los tintoreros, dando raros colores a los hechos. Usaban de diferentes tintas para teñir del color que querían los sucesos, y así daban muy bien color a lo más mal hecho y echaban a la buena parte lo mal dicho, haciendo pasar negro por blanco y malo por bueno: historiadores de pincel, no de pluma, dando buena o mala cara a todo lo que querían”. *Ibidem*, parte 3, crisi 3.

¹⁸ *Ibidem*. Tercera parte – En el invierno de la vejez. S.n.t., 1657. Parte 3, crisi 8 e parte 3, crise 9. Disponível em: < http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Tercera_parte>. Capturado em 11. Mai. 2012.

¹⁹ *Ibidem*. Segunda parte – En el otoño de la varonil edad. S.n.t., 1653. Crisi 4. Disponível em: < http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Segunda_parte>. Capturado em: 11 mai. 2012; *Ibidem*. Tercera parte – En el invierno de la vejez. S.n.t., 1657. Disponível em: < http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Tercera_parte>. Capturado em 11. Mai. 2012.

más excelente escritor. Pues vemos que los pinceles sólo retratan el exterior, pero las plumas el interior, y va la ventaja de uno a otro que del cuerpo al alma. Exprimen aquellos cuando mucho el talle, el garbo, la gentileza y tal vez la fiereza; pero éstas, el entendimiento, el valor, la virtud, la capacidad y las inmortales hazañas. Aquéllos les pueden dar vida por algún tiempo, mientras duraren las tablas o los lienzos, ya sean bronces; mas estas otras por todos los venideros siglos, que es inmortalizarlos. Aquéllos los dan a conocer, digo a ver, a los pocos que llegan a mirar sus retratos; mas éstas a los muchos que leen sus escritos, yendo de provincia en provincia, de lengua en lengua, y aun de siglo en siglo.²⁰

No *Discreto* (e também no *Criticón*) a história é uma arte. Quando elogia acultura italiana, por exemplo, a história está no mesmo patamar da política, poesia, filosofia, retórica, erudição, eloquência, música, pintura, arquitetura e da escultura.²¹ É, assim, matéria fundamental para o estudo na primeira etapa da vida do príncipe cristão.

Conclusão

Pela exposição acima, vimos que o manual de formação do homem de corte espanhol – *El Discreto* – é guia sobre o que se deve conhecer, fazer e não fazer. Ele conserva, ainda que de forma não esquemática, conhecimentos e habilidades prescritos na retórica antiga e inclui a história como objeto de cognição para a educação do nobre da corte de Felipe IV (orientações encontradas também em *El Criticón*).

Para Gracián, a vida percorre três idades, das quais a primeira deve ser ocupada com as leituras das matérias que reproduzem as artes. Assim, ler e aprender história, ou seja, conhecer os feitos de personagens antigos e modernos, nacionais e estrangeiros, pagãos e divinos é uma das chaves para uma vida virtuosa (ainda que não pudesse a história revelar/construir o futuro, sob a guarda da providência). A história alimenta o entendimento com informações sobre os valores, virtudes, poderes e façanhas destacadas. Em posse de tais dados, o entendimento seleciona e julga melhor as situações nas quais se envolverá o futuro príncipe, orientando a vontade para a realização de atos virtuosos.

²⁰ *Ibidem*. Tercera parte – En el invierno de la vejez. S.n.t., 1657. Parte 3, crisi 6. Disponível em: < http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Tercera_parte>. Capturado em 11. Mai. 2012.

²¹ *Ibidem*. Tercera parte – En el invierno de la vejez. S.n.t., 1657. Parte 3, crisi 9. Disponível em: < http://es.wikisource.org/wiki/El_Critic%C3%B3n:Tercera_parte>. Capturado em 11. Mai. 2012.

A história é, nesse ponto, superior à pintura e à escultura. Ela depõe sobre o interior das pessoas, circula entre numeroso público e cristaliza as qualidades do retratado por séculos. Mas não é qualquer historiador que pode fornecer material para o aprendiz. Livros de história “deleitam” e, literalmente, ensinam a viver somente quando são escritos sob o signo da verdade e da justiça, isto é, quando o historiador é fiel na descrição, corajoso e capaz de reconhecer e comunicar façanhas e fracassos, virtudes e vícios.

Esta é, portanto, a experiência de um jesuíta espanhol que nos ajuda a entender a entronização da história como saber empregado na formação de pessoas no século XVII. Todavia, que distâncias e aproximações podemos estabelecer entre o documento básico orientador da Ordem – o *Ratio Studiorum* – e as várias iniciativas de produção de manuais para a instrução escolar e da preceptoría nos séculos XVII e XVIII, que circularam na Europa e no Brasil?

Jesuítas na Índia. Devoções marianas e gentilidades no relato de Francisco de Souza

Jorge Lúzio¹

O jesuíta Francisco de Souza, da Bahia ao Oriente Conquistado a Jesus Christo

A história da Companhia de Jesus na Ásia decorre da chegada dos jesuítas na Índia com a presença de Francisco Xavier em Goa em 1542. Até o final do século XVI a ordem religiosa já tinha se estabelecido em Macau, implantado a imprensa no Colégio de São Paulo, na cidade de Goa, e avançado ao Japão com duas províncias indianas, uma em Goa, cuja diocese foi criada por Clemente VII em 1533 desmembrada do bispado de Funchal,² e a outra no Malabar, ao sul do subcontinente.

Sobre a presença brasileira no Oriente o historiador Russel-Wood informou da governança civil, dos elos administrativos, intercâmbios náuticos e comerciais, circulação de alimentos e costumes, plantas e tráfego de influências entre a Bahia e a Índia portuguesa. Mas quando se referiu às relações humanas, em seu artigo *A dinâmica da presença brasileira no Índico e no Oriente, séculos XVI-XIX*³ ofereceu um destaque aos padres jesuítas que se vinculavam entre os dois hemisférios. Apresentou os padres João de Brito, João da Costa (que foi Procurador do Malabar), José Agostinho e José Teotônio como filhos da Bahia enviados para Goa. Mas foi Serafim Leite, ao escrever *Movimento Missionário do Brasil para a Índia* quem forneceu o maior número de dados e nomes dos inicianos que saíram, na sua maior parte, da Bahia para as missões da Índia, entre estudantes e noviços, desde 1687.

A Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola, foi aprovada pela bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae*, de Paulo III, dada a 27 de setembro de 1540. Em 1549 chegam ao Brasil em caráter de missão, liderados pelo Pe. Manuel da Nóbrega, integrando a expedição de Tomé de Souza, nomeado por Dom João III, Governador-Geral do Brasil que determina a fundação da cidade de Salvador, criada pela expansão da pequena vila que surgira da instalação dos primeiros colonos portugueses. Os missionários jesuítas, embora viessem para a catequese da população autóctone, outrora identificada como indígenas, tornaram-se em todo o período colonial os responsáveis pela difusão da cultura cristã, com a pregação da fé católica

¹ Doutorando em História Social / PUC-SP.

² TAVARES, Célia. **A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)**. Niterói: Tese de doutoramento em História, Universidade Federal Fluminense, 2002.

³ RUSSEL-WOOD, Anthony J.R. A dinâmica da presença brasileira no Índico e no Oriente. Séculos XVI-XIX. **Topoi**, vol. 2, n. 3 (2001), p. 40.

e do trabalho educativo. Edificaram escolas e igrejas ampliando o domínio português. Se fortaleceram a partir do momento em que desbravaram as terras dos nativos no intenso trabalho de evangelização dos tupinambás. Na Índia, liderados por Xavier na cristianização⁴ e conversão das almas, fizeram uso da mão de obra dos nativos, que atuavam no cultivo das especiarias, na manufatura dos objetos litúrgicos e na edificação das propriedades jesuíticas, estabelecendo-se no projeto da Conquista e atuando em todas as dimensões sociais.

Neste quadro os autores citados destacaram o Padre Francisco de Souza, que escreveu o *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*,⁵ publicado inicialmente na primeira década do século XVIII.⁶ Segundo Alencastro,⁷ nascido em 1628 na ilha de Itaparica na Bahia, Francisco de Souza foi à Portugal aos catorze anos de idade. Aos dezesseis viajou para a Índia, onde missionou, e escreveu sua obra sobre a história e os acontecimentos da Província de Goa em seus primeiros decênios, vindo a falecer em 1712. Passou a maior parte da sua vida como lente de teologia no Colégio de São Paulo de Goa. *Tinha grandes conhecimentos sobre a religião hindu, na qual poucos europeus eram versados na época*.⁸ Conhecia muito bem a vida social goesa. Foi superior da Casa Professa de Bom Jesus em Goa⁹ e exerceu outras funções de responsabilidade na Ordem como os ofícios na Igreja do Espírito Santo, em Margão, e no Colégio de Chaul, até o seu

⁴ MANSO, Maria de D. B. **A Companhia de Jesus na Índia**. Macau: Universidade de Évora/Universidade de Macau, 2009.

⁵ Este importante documento é das principais fontes desta pesquisa. A obra foi originalmente publicada em duas partes cujas crônicas revelam a atuação dos inicianos pela Ásia desde a chegada de S. Francisco Xavier na Índia. Inúmeros fatos são minuciosamente revelados com informações pertinentes sobre as práticas religiosas e imagens devocionais. O primeiro livro, com a segunda edição publicada em Bombaim em 1881 foi localizado no acervo da biblioteca da Universidade do Vale dos Sinos – Unisinos, São Leopoldo – RS, por ocasião do **XII Simpósio Internacional IHU**, onde parte deste texto foi apresentado em forma de artigo sob o título “Os marfins de Goa, uma experiência artística e missioneira”, e vai de 1542 a 1563. A segunda parte foi encontrada no acervo da biblioteca do Colégio São Luís em São Paulo-SP, onde está disponível a obra completa.

⁶ Em 13 de dezembro de 1697 O padre Xavier de Almeida, da Companhia de Jesus, autoriza a impressão da referida obra em Goa, que é ratificada pela Coroa em 02 de junho de 1708 por Luis do Couto Felis. SOUZA, Francisco. **Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa** – primeira parte. 2ª ed. Bombaim: Typographia Examiner, 1881, p. XX–XXII.

⁷ ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O trato dos viventes**. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 156.

⁸ *Ibidem*

⁹ SOUZA. Teotônio R. de. Brasil inspirou os goeses ou assustou os portugueses? (1787 – 1835). In: FURTADO, Júnia. **Diálogos Oceânicos**. Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

falecimento no Colégio de São Paulo. Para Souza “*sua naturalidade baiana permitia-lhe ser crítico da atitude dos seus correligionários portugueses no Oriente, para com os naturais: “o carácter português, que naturalmente despreza todas as raças asiáticas”*”.¹⁰

São várias as passagens em que o autor relatou diálogos e experiências dos missionários com sacerdotes *brâmanes*, ritos hindus, e descrições sobre *yogues*, ascetas e temas budistas. Narrou conversões e batismos coletivos, destruição de pagodes¹¹ para reconstrução de igrejas, procedimentos administrativos da província, tráfego dos missionários entre a Europa e as missões do Oriente e o cotidiano da missão com ocorrências em Baçaim, Salsete, Cochim, Cananor, Calicut, além das aldeias e de outras localidades. No tocante à catequese de meninos algumas narrativas podem explicar o culto ao Menino Jesus como inspiração e modelo para as crianças nativas. Citou meninos que batizados por São Francisco Xavier tornaram-se portadores de milagres ou assumindo-se como pequenos pregadores junto aos seus. Quando falou sobre a igreja do Colégio de Baçaim, retratou a Mãe de Jesus ao dizer:

a egreja que entre as nossas é das mais ricas da Índia. A primeira invocação desta egreja foi de Nossa Senhora, cuja festa se celebra aos 8 de Setembro: porém nosso R. Padre Géral Everardo Mercuriano á instancia do Padre Manoel Teixeira lhe mudou a invocação, e do anno de 1586 por diante se authorizou com o Nome de Jesus, e a Imagem da Senhora se mudou para outro altar.¹²

Nesta citação a referência à imagem da Virgem abordou a sua devoção já consolidada na ação missionária e revela no texto seguinte as correlações que se especulavam entre o culto mariano e as divindades femininas locais.

Não faltou quem escrevesse, que junto à cidade de Calicut havia um templo onde se venerava uma Imagem da Virgem Maria Senhora nossa, diante da qual se prostraram os primeiros descobridores da Índia. Mas como entre os Malabares se não descobre memória de tal Imagem, dou mais credito ás noticias de João de Barros. Attribute este Author o sucesso a engano de alguns Portuguezes, que movidos com as informações das Christandades de S. Thomé, e levados da semelhança das imagens, que viram em uma charola, veneraram ídolos por Sanctos, e a respeito da Imagem da Senhora podia ser mais fácil

¹⁰ *Ibidem*, p. 470.

¹¹ O termo “pagode” usado por Souza era como os portugueses costumavam se referir aos templos hindus.

¹² SOUZA, Francisco. **Oriente Conquistado a Jesus Christo...** Conquista I. Div II. 64, p. 109. Noticias do Collegio de Baçaim.

esta confusão, por se equivocar no traje Asiático com as deosas da gentilidade.¹³

Como se sabe a profusão das imagens esteve ligada ao trabalho da evangelização e neste sentido o catolicismo fervoroso propagou a fé nas imagens religiosas - mesmo num ambiente religioso repleto de ícones hindus. Quanto às imagens na práxis da conversão, vemos:

Então lhe mostrou o Padre uma devota Imagem da Virgem Maria Senhora nossa com o Menino Jesus nos braços, e lhe começou a explicar o mysterio da Incarnação do Verbo Divino, e os outros necessários á salvação. Abundava entretanto o velho de tanta consolação, que se desfazia em lagrimas, e não se fartava de beijar os pés da Mãe e do Menino, fazendo colloquios tão affectuosos, que enternecia a devoção e lagrimas os circunstantes, e na manhã do dia seguinte foi gozar a coroa dos predestinados.¹⁴

Em outros momentos do texto, Francisco de Souza comentou sobre o ofício dos pintores de imagens enaltecendo os feitos da conversão para justificar as narrativas. Suas inferências revelavam as sociabilidades nas missões jesuíticas indianas e apontavam as correlações das divindades hindus e católicas que eram feitas em prol do proselitismo cristão. Adiante ele disse que *congregaram-se mais pintores, e com o exemplo do seu Superior resolveram entre si trocar os deuses falsos e pintados, pela Imagem substancial do Eterno Padre*¹⁵ para ilustrar ícones que como Jesus e *Krishna*, a Virgem e as manifestações de *Devi* estavam próximas, quando não associadas. O jesuíta descreveu os *gentilismos* do autóctone e deixou escapar, pela sua condição de um não europeu, que aquilo que porventura era heresia tornara-se claramente explicável pelos padrões culturais, dos signos e das castas que caracterizavam os povos da Índia portuguesa. Anthony o classificou como um eminente historiador, realizador de um trabalho historiográfico monumental.

¹³ *Ibidem*. Conquista I. Div. I 19. p. 15. Outros indícios de christandades antigas na Índia.

¹⁴ *Ibidem*. Conquista I. Div. II. 33. p. 85. Progressos da Christandade de Taná, e conversão notável de um gentio.

¹⁵ *Ibidem*. Conquista I. Div. II. 49. p. 98. Conversão milagrosa dos pintores.

Jesuítas em Goa



Fonte: CORREIA-AFONSO, John. *The Jesuits in India 1542-1773*. In: MANSO, M.D.B. *A Companhia de Jesus na Índia...*, p. 270.

As devoções marianas: aspectos do feminino e do sagrado.

Nenhuma mulher, historicamente, teve tantas representações quanto Maria, personificada em clássicos das artes plásticas ou da música é também o seu nome o mais encontrado entre os registros de meninas nas mais diversas culturas do Ocidente, uma evidência da força da sua presença. O historiador Jaroslav Pelikan afirmou que foi Maria que proporcionou a definição de feminilidade no âmbito

teológico¹⁶ o que certamente influenciou o papel da mulher no mundo laico. Já na religião foi Maria a síntese do sentido da piedade ou da devoção religiosa, inspirado nas palavras *façei tudo o que Ele vos disser*, por ela proferidas, de acordo com João.¹⁷ Este senso religioso acompanhou os primeiros cristãos e segue séculos afora cada vez mais intenso, afirmando Maria como pilar da fé cristã. Na Contra-Reforma o culto à Maria deu ênfase à Virgem como mãe, e em Sant’Ana, mãe de Maria, a maternidade era o principal atributo nela exaltado. Em verdade, a tradição judaico-cristã venerava a maternidade desde o mito de Eva, citada no gênesis. Outras mulheres foram destacadas nas escrituras sagradas da Bíblia, mas nenhuma foi mais importante que Maria, intitulada a Mãe de Deus, *Theotokos*, em 431 d.C. no Concílio de Éfeso.¹⁸

Segundo a tradição Maria era filha de Joaquim, da descendência de Davi, e Ana. Estava comprometida em casamento com José quando lhe foi anunciado que seria a Mãe do Salvador. Os evangelhos de Mateus¹⁹ e Lucas²⁰ relatam a aparição do anjo Gabriel que lhe revelou que conceberia pelo Espírito Santo, mesmo com a indagação de Maria acerca da sua virgindade.²¹ O texto da “anunciação” está abreviado na oração católica da “Ave-Maria”, a grande profissão da fé mariana. Ainda em Lucas a sagrada escritura a engrandeceu com o texto do “Cântico de Maria”, o *Magnificat*, em que a Virgem da cidade de Nazaré recita um louvor ao Senhor pela graça da concepção do Filho de Deus.

Além das várias passagens do Novo Testamento que trouxeram a participação de Maria na vida de Jesus até a sua morte, a Igreja promoveu o culto mariano assumindo a fala de Jesus que a deixou sob os cuidados do seu discípulo João, referindo-se aos dois como Mãe e filho. Desta analogia os primeiros padres entenderam que ali estava Maria designada Mãe de toda a humanidade nas palavras “*Mulher eis aí o teu filho! [...] eis aí tua mãe*”.²² Não há registros sobre a morte de Maria que para os cristãos ortodoxos teria “dormitado” e em seguida levada aos céus. A liturgia bizantina celebra na data de 31 de agosto a “dormição de Maria” enquanto para os católicos a doutrina romana ensina a “assunção”, a subida de seu corpo e alma aos céus, proclamada em dogma pelo Papa Pio XII em 1 de novembro de 1950 na encíclica *Munificentissimus Dei*, tornando desta forma a virgindade perpétua, a

¹⁶ PELIKAN, Jaroslav. **Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture**. New Haven: Yale University Press, 1996, p. 15.

¹⁷ Jo 2: 5.

¹⁸ Joseph Campbell cita este fato no discorrer de uma análise sobre a ideia de uma “Mãe de Deus” em **As máscaras de Deus**. São Paulo: Palas Athena, 2008, p. 46.

¹⁹ Mateus 1: 23-25.

²⁰ Lucas 1: 26-35.

²¹ Das traduções da bíblia sagrada optamos pela publicação da Editora Paulus, **Bíblia de Jerusalém**, por ser a mais recomendada nas atividades acadêmicas. São Paulo: Paulus, 2008.

²² Jo 19, 26-27.

maternidade divina, a imaculada concepção e a assunção aos céus como verdades incontestáveis da fé da Igreja.²³ Ao longo dos séculos as devoções marianas se estenderam para além dos títulos que proclamavam seus atributos divinos e novos títulos surgiram de acordo com as práticas devocionais de fiéis, de ações catequéticas das ordens e congregações religiosas e dos fenômenos das aparições da Virgem, seus milagres e profecias.

Entre as ordens missionárias que difundiram o culto mariano na evangelização dos povos da Conquista, franciscanos, capuchinhos, mercedários, carmelitas, dominicanos e jesuítas foram os que propagaram a veneração mariana e as festas religiosas em sua honra nas missões que foram se estabelecendo na América, África e Ásia. Em seus carismas e no comprometimento com a doutrina da Igreja, nos atos litúrgicos, na edificação de templos e casas religiosas, na fundação de vilas e cidades, escolas e recolhimentos, a figura de Maria foi sendo estabelecida como Senhora de todos e justamente por isso sobreposta aos cultos de deusas pagãs autóctones em cada povo pelos missionários cristianizado nas práticas de conversão. A estratégia surge, por exemplo, na própria Europa com uma deusa celta, *Virgo Paritura*, na Gália, que teve um templo cujas ruínas serviu de base para a construção de uma igreja dedicada à Nossa Senhora de Chartres. Em Roma, a igreja de Santa Maria Antiqua foi construída sobre o templo de *Vesta Mater*; Santa Maria do Capitólio ocupa o lugar antes dedicado à *Juno*. Na Acrópole, a igreja à Virgem substituiu o templo de *Palas Athena*, e são vários os exemplos²⁴ em que deusas pagãs, no processo de conversão cristã no Império Romano são “substituídas” pela Virgem Maria.²⁵ Mesmo no Novo Mundo ocorre este fenômeno de aculturação, como é o caso da relação entre o culto de Nossa Senhora de Guadalupe, no México, e a deusa ameríndia *Tonantzin*. É certo que as deusas do panteão greco-romano, divindades femininas celtas, egípcias, africanas, ameríndias ou asiáticas revelavam não somente a existência de matriarcados naquelas sociedades mas o culto à fertilidade, à colheita, às águas e à reprodução da vida, analogicamente vinculados ao papel da mulher enquanto mães, provedoras, soberanas e mesmo guerreiras. Para Benjamim²⁶ a percepção das semelhanças, portanto, parece estar vinculada a uma dimensão temporal e nesse

²³ FARIA, Patrícia Souza de. **A cultura barroca portuguesa e seus impactos sobre os espaços coloniais: política e religião na Índia portuguesa**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em História – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004.

²⁴ Na Índia, a primitiva igreja de Santa Catarina, após a tomada de Goa por Afonso de Albuquerque em 1510, foi erguida sobre um antigo templo autóctone que, se poderia ter sido construído naquele local para se aproveitar os alicerces na nova construção, se valeu, outrossim, de um espaço simbolicamente sagrado, propício para o culto e instauração da “verdadeira fé”.

²⁵ BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus**. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

²⁶ BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas – magia e técnica/arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 110.

sentido o papel feminino no sagrado, o mito e a linguagem onírica, seja no mundo cristão ou fora dele, vem historicamente sendo cumprido ao longo dos tempos com a presença da mulher e seus aspectos, sacralizados nas mais distintas culturas.

No hinduísmo e no budismo, tradições milenares da Índia, a presença das deusas revelava uma cosmovisão composta de um leque de divindades femininas que se mostrava aos missionários portugueses do século XVI como formas religiosas que, apesar de surpreendente e herética, se exibiam como as faces maternas de Deus.²⁷ Para jesuítas como Roberto de Nobili (1577-1656)²⁸ e Mateo Ricci (1552-1610)²⁹ o que era visto oficialmente como heresia tornou-se aculturação, apropriação, na medida em que seus métodos inovadores e controversos de trabalho de evangelização admitiam aproximações e correlações da fé cristã com as crenças locais, apesar do monoteísmo católico ter ido de encontro com as religiões da Índia antiga, tidas como politeístas. Nesta perspectiva o hinduísmo deve ser compreendido como uma religião historicamente henoteísta³⁰ o que explicaria a diversidade de papéis exercidos por Deus, inclusive em funções tipicamente femininas, como o ensino das artes, associado à deusa hindu *Saraswati*. Para o budismo, no caso da escola *Theravada*,³¹ a mulher enquanto divindade se mostrou em *Tara*, a mãe da

²⁷ No ensaio interdisciplinar *O rosto materno de Deus*, Leonardo Boff analisa sob a perspectiva teológica as questões do feminino e da “mariologia” na dimensão histórica e mitológica. In: BOFF. **O rosto materno de Deus...**

²⁸ Há uma vasta bibliografia sobre este notável missionário. Para a leitura da sua biografia e conjeturas da sua ação catequética privilegamos a pesquisa de Patrícia Souza de Faria, em *Roberto de Nobili: um jesuíta brâmane na Índia Portuguesa?* In: FÁRIA. **A cultura barroca portuguesa e seus impactos sobre os espaços coloniais...**

²⁹ Cf. Matteo Ricci no Império do Meio. Sob o signo da amizade. **Revista do Instituto de Humanitas Unisinos**, nº 347, ano X (2010). Há também um outro título recomendável para um aprofundamento sobre o jesuíta italiano, SPENCE, Jonathan. **O Palácio da Memória de Matteo Ricci**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

³⁰ Esta crença postula a existência de várias divindades, mas que atribui a criação de todas a uma divindade suprema, que seria objeto de culto. De acordo com algumas escolas de pensamento mais ou menos ortodoxas, poderá haver *henoteísmos* mais próximos do politeísmo ou do monoteísmo que, neste caso configura o hinduísmo do período histórico que abordamos, um único Deus que se manifesta e interage com os seres humanos numa grande variedade de aspectos e avatares, de variadas aparências e personalidades.

³¹ Esta escola foi difundida pelo grande imperador Açoka (273, 232 a. C.) da dinastia Maurya, cujo avô, Chandragupta Maurya, então contemporâneo da invasão de Alexandre, fundou o império homônimo em 322 a. C., na região central-norte da Índia. Com a capital de Magadha para Pataliputra, atual Patna, Açoka converteu-se ao budismo após testemunhar uma batalha especialmente sangrenta. Erigiu monumentos religiosos, construiu templos, propagou o *dbarma* – princípios filosóficos de uma lei universal, e o império se expandiu para maior parte do subcontinente indiano, incluindo o litoral ocidental sul e o Ceilão (Sri Lanka), regiões que foram na Conquista, territórios portugueses. Segundo Roberts Açoka promoveu o comércio

compaixão, o aspecto feminino do *Buda*. Em cada povo ou cultura asiática em que o budismo se expandia, novos arquétipos de matriarcas ou soberanas vão se transformando em deidades que no binômio fecundidade – sacralidade se expressavam em novas formas da deusa. Nas missões da China, em Macau, ela terá sido *Kuan Yin* ou *Guanyin*, a deusa da misericórdia cuja simbologia advinda de uma divindade tradicionalmente oriunda do budismo indiano, *Bothisattva Avalokiteswara*, dá origem a várias representações asiáticas, inclusive a deusa *Kannon*, como será conhecida no Japão que também recebeu os missionários europeus. Mesmo entre os muçulmanos, uma expressiva comunidade comercialmente ativa e presente na maior parte do litoral do Malabar, houve um conhecimento sobre o papel feminino nas escrituras sagradas do Alcorão. O décimo nono, dos cento e quatorze surahs faz inúmeras referências à Virgem Maria,³² com paralelos entre Jesus e Maomé.

Todavia, foi do hinduísmo a idéia da deusa manifestada na terra, *Prithivi*, conceito que Eliade apresenta como *Terra Mater*.³³ Nesta tradição a terra era vista como mãe, uma vez que forma o corpo do filho com o “material” do seu próprio corpo, fazendo emergir de si mesma a vida. No vedismo, conhecimento herdado da presença ariana na formação da religião e do povo hindu, este feminino é compreendido como *Shakti*, energia cósmica encontrada em todos os seres vivos, ou *Bhumi*, quando representada com flores, frutos e sementes. A *shakti* era o legado feminino da criação na formação de suas criaturas. Na dimensão do sagrado este conceito teve a forma de *Devi* ou *Mahadevi*,³⁴ a grande deusa. Este culto surgiu no II milênio antes de Cristo nas populações de agricultores autóctones de Harappa e Mohenjo-Daro, no vale do Indo,³⁵ berço da civilização hindu. Com a chegada das tribos dos árias que tiveram em seu panteão divindades masculinas de natureza celeste - *Indra*, *Mitra* e *Varuna*, práticas religiosas se fundiram e a figura da deusa passou a ser cultuada nas colheitas, com santuários erguidos em palácios ou

com a África e com o Império Romano, tornando-o, junto com a agricultura as principais bases econômicas da antiguidade indiana. ROBERTS, J. M. **O livro de ouro da História do mundo**. Da pré-história à Idade contemporânea. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p. 297.

³² Na figura de Nossa Senhora da Conceição há um traço notável do Islã. O crescente, forma da lua apresentada em quarto crescente – e que é o principal ícone entre os símbolos muçulmanos, está sob os pés da Virgem, cuja representação baseia-se no texto do livro bíblico do apocalipse: *Uma mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés...* (Ap 12:1).

³³ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Nota do autor: Toda a obra deste teórico constitui leitura elementar para a temática aqui desenvolvida, haja vista sua proeminência como historiador das tradições religiosas da Índia).

³⁴ O prefixo *maha* é utilizado sempre que se quer ressaltar o poder e a força de um deus.

³⁵ RAVERI, Massimo. **Hinduísmo. O culto da Deusa in Índia e Extremo Oriente**: via da libertação e da imortalidade. São Paulo: Hedra, 2005.

próximos aos vilarejos. Raveri³⁶ ainda lembra que com as especulações do *tantrismo*³⁷ e do movimento *bhakti*³⁸ a deusa ou “mãe divina”, aclamada como *Gauri*³⁹ assumiu novos simbolismos quando especulações filosóficas a representaram como consorte(s) dos deuses. A matriz do todo fenomênico, *Devi*,⁴⁰ esteve então repetida ou reproduzida, nas deidades femininas do panteão hindu. Além da *Saraswati*, consorte do deus *Brahma*, o primeiro da tríade hindu, *Devi* fôra representada em *Laksimi*, deusa da prosperidade, consorte do deus *Vishnu*, o preservador,⁴¹ e *Parvati/Uma*, esposa de *Shiva*, ou ainda *Durga* ou *Kali*, aspectos femininos desse mesmo deus.

Portanto foi neste campo complexo de arquétipos, mitos e símbolos que a missão portuguesa no sul da Índia se desenvolveu, impondo novos valores e imagens que se defrontaram com um imaginário considerável, dilatado de representações e metáforas sobre a divindade em plásticas femininas, absorvendo e se deixando absorver no dualismo filosófico de cristãos e hindus.

Muitas das imagens de Nossa Senhora ganharam formas próximas das divindades indianas ou até alguns dos seus atributos. É o caso da flor-de-lótus, tal como a deusa Lakshmi ou Parvati, o que é relativamente freqüente, e não só no campo da escultura. Igualmente o réptil que pisa pode ser influenciado pela iconografia hindu, posto que, na cristã, a Virgem tenha um sob os pés, como acontece com Nossa Senhora da Conceição, vulgaríssima a partir do início do século XVII; só que no

³⁶ *Ibidem*, p. 79.

³⁷ *Ibidem*. Doutrina esotérica baseada em uma revelação diferente, em parte, daquela dos *Vedas*. Antiquíssimas práticas de cultos autóctones, talvez dravídicos, fundiram-se, graças ao desafio das visões místicas com as tradições extáticas dos xamãs centro-asiáticos com as disciplinas do Yoga, em uma mistura de analogias (...). Torna-se uma corrente religiosa autônoma entre os séculos VI e VII e difunde-se também nos centros de cultura e de saber tradicional do hinduísmo que testemunham o florescer da literatura tântrica. (Nota do autor: alguns autores sugerem uma concepção política para o *tantrismo* enquanto contestação do *bramanismo*.)

³⁸ Em sentido literal o vocábulo é traduzido por amorosidade ou devoção. Aqui apresentamos no sentido de expressão religiosa característica das práticas *vishnuítas* ou *shivaitas*.

³⁹ *Ibidem*, *Ibidem*. Esta expressão aparece em hinos védicos, a *Amarela*, *Sakambhari*, a que traz os vegetais, *Vindhyanasini*, a que habita nos montes.

⁴⁰ Em invocações de cura e práticas de meditação hindu, devotos a veneram como *Gayatri*.

⁴¹ Entre os avatares de *Vishnu*, as consortes de *Rama* (*Sita*) e de *Krsna* (*Radha*) não estão associadas à *Devi*, sendo simbolicamente representantes da alma humana (criatura) que se vê, na percepção mística, angustiadamente enamorada pelo seu Criador, para exprimir a ontologia do sagrado.

cristianismo Maria vence a Serpente do Mal, e no hinduísmo é um crocodilo o veículo privilegiado dos deuses.⁴²

A flor de lótus, este emblema peculiar da estética indiana associado à figura das deusas era repleto de significados de transcendência. Evocava as flores aquáticas que desabrocham em cores e perfumes ímpares, numa analogia dos valores espirituais que para o místico do Oriente convidava à superação da condição humana em favor da perfeição espiritual. Embora seja comum nas representações de *Lakshmi*, foi encontrada esculpida no pedestal de uma imagem de Nossa Senhora⁴³ em marfim, uma alusão à pureza. *Lakshmi* em suas várias formas⁴⁴ – tradicionalmente oito personificações, sempre esteve sentada sobre esta flor. Estas referências foram encontradas em hinos e mantras, mas em esculturas templárias ou ruínas de antigos templos foi vista ao lado de *Vishnu* ou erguida em posturas sinuosas. As mesmas curvas são encontradas nos cabelos da Virgem ou nos fartos entalhes dos seus mantos. De tal modo que terra e água eram símbolos essencialmente femininos, e destes a relação com a flor de lótus. Sobre o lótus Zimmer sustenta:

Laksmi sempre que possível (é) associada ao símbolo do lótus. É venerada como ‘a nascida do lótus’ (*padmasambhava*), ‘a que está de pé sobre o lótus’ (*padmesthita*), ‘a que tem a cor do lótus’ (*padmavarna*), [...], ‘a dos olhos de lótus’ (*padmakṣi*), ‘a abundante de lótus’ (*padmini*, *puskarnini*). [...] Como deusa protetora do cultivo de arroz da Índia nativa, ela é chamada ‘Aquela que tem a posse do esterco’ (*karisini*). [...]. Chamam-na de *harivallabha* e *visnupatni*, ‘A Amada Esposa de Visnu’.⁴⁵

Em todas as representações da Virgem os “olhos de lótus” podem ser vistos na fisionomia oriental em que ela fôra retratada, com os olhos visivelmente amendoados. Este traço foi predominante em todo o período da produção iconográfica do marfim. Nas imagens sino-portuguesas esta era uma característica inconfundível. É deste estilo também a presença do *akshamala* ou *japamala*, um rosário de contas usado por hindus e budistas na recitação de preces e mantras. A

⁴² DIAS, Pedro. **História da Arte Portuguesa no mundo (1415-1822)**. O Espaço do Índico. Navarra: Círculo de Leitores, 2008.

⁴³ **A Sagração do Marfim**. Catálogo da exposição com o acervo do Museu Histórico Nacional – RJ. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2002.

⁴⁴ É curioso notar na representação de *Santhana Lakshmi*, umas das suas oito formas, a deusa sobre o lótus portando um menino em seus braços. Desta forma, a ideia da maternidade fica assim elucidada, tal como na Virgem.

⁴⁵ ZIMMER, Heinrich. **Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1989.

mesma insígnia é comparada ao rosário ou terço mariano nas imagens de Nossa Senhora do Rosário. Nas representações de Nossa Senhora da Conceição o gesto das mãos unidas em atitude devocional será decodificado no *anjali mudra* (gesto de prece que simboliza saudação - *namastê*) uma das inúmeras posições de mãos codificadas em tratados de yoga, descritos também em textos clássicos que normatizavam a arte da dança, da dramaturgia e da escultura hindu. Também chamados de *bastas*, este em particular tivera o mesmo significado de reverência espiritual ou atitude de oração nas duas tradições.⁴⁶

É certo que a difusão do culto mariano na Índia ganhou força com a atuação dos franciscanos e dominicanos – além dos jesuítas, que tradicionalmente se rivalizavam no louvor à Mãe de Deus. Estas ordens tiveram um fecundo trabalho nas missões. No entanto, a coabitação pacífica não prevaleceu após as primeiras décadas da evangelização. O domínio dos jesuítas e o seu favorecimento em acordos políticos e religiosos incentivou a competitividade entre as ordens.⁴⁷ Este contexto justificou a vasta produção local. Nas imagens esculpidas pelos artesãos indianos uma peculiaridade fez-se constante: as figuras eram apresentadas com as orelhas descobertas. Sobre esta particularidade Santos explica:

Essa característica, se foi própria dos modelos levados da Europa para serem copiados, relaciona-se, também, ao mito da inteligência cósmica, percepção dos sons inaudíveis, obediência à palavra divina. No livro ‘O pensamento do Extremo Oriente’, de Murillo Nunes de Azevedo, encontramos: ‘Diz ainda a tradição hindu que os *Vedas* foram transmitidos ‘da boca para o ouvido’ (ouvido interior). Do mestre ao discípulo, que era obrigado a decorá-los integralmente. Os *Vedas* são os chamados *Sruti*, isto é, ‘o que tem de ser ouvido’. Estariam as orelhas descobertas vinculando a relação audição-aprendizado? Estariam fundamentos místicos orientando a observância da

⁴⁶ Existem várias traduções e comentários para os tratados artísticos da tradição hindu. O *natya shastra* e o *silpa shastra*, textos que versam, respectivamente, sobre as artes dramáticas e as artes plásticas, são referências utilizadas neste trabalho. Abanindranath Tagore, Chintamani Kar e Dipak Chandra Bhattacharyya são expoentes indianos nos estudos iconográficos, consultados durante a pesquisa. A versão do *natya shastra* aqui conferida foi a publicação de Sri Satguru Publications, Delhi, 1986. Do *silpa shastra* (literalmente tratado das artes), optamos pelas referências de SHEARER, Alistair. **The Hindu Vision**. London: Thames and Hudson Ltd, 1993.

⁴⁷ Este quadro indica a possibilidade de oficinas artísticas que trabalhavam imagens de marfim, também por religiosos franciscanos e dominicanos, além dos próprios jesuítas que, segundo Boxer, foram os ativos comerciantes desta valiosa matéria-prima.

preceitos que se estruturam em costume nessa cultura voltada para o sagrado?⁴⁸

Enfim o sagrado também foi uma das tônicas do período seiscentista nos processos de conversão das almas no mundo português. Um sagrado que não escondia os propósitos da colonização e que diferenciava do sentido de sacralidade praticado no Oriente, enraizado nas práticas e significações daquelas sociedades. São díspares por serem reflexos de ideologias que, embora imbuídas dos valores universais, não ocultam a suposta supremacia europeia sobre as Índias orientais.

Os cultos aos santos

Na Índia portuguesa os cultos aos santos estiveram associados às ordens religiosas ali estabelecidas no projeto da Conquista. A propagação da devoção à cada ícone católico, em geral sempre se vinculou a um modelo de santidade, uma prática de determinada virtude ou ao que era idealizado no carisma⁴⁹ de cada ordem. Ao mesmo tempo indicava o prestígio que cada santo ou santa usufruía nas instituições. São Francisco de Assis foi bastante difundido na Índia, lembrando os missionários franciscanos que no quadro da expansão portuguesa no Oriente chegaram ao solo indiano em 1517, seguido pelos jesuítas que aportaram sobre a liderança de Francisco Xavier. Franciscanos e jesuítas fixaram seus santos através da dedicação de igrejas e consagração de altares com imagens dos seus principais modelos religiosos. Ao comentar este contexto, Dias explica que:

Se é verdade que o pobre de Assis era o emblema primeiro da ordem em todo o mundo, em Portugal e nas suas terras de além-mar Santo Antônio de Lisboa tinha igualmente muita devoção, pelo que são freqüentes também as suas imagens, quase sempre ingênuas e com um acento muito forte no Menino Jesus que, invariavelmente, tem num dos braços ou só numa mão, neste caso de dimensões minúsculas e sobre o livro das Escrituras.⁵⁰

⁴⁸ SANTOS, Lucila M. **A Sagração do Marfim...**

⁴⁹ Entende-se por “carisma” o dom divino que caracteriza uma comunidade religiosa, instituído por seu fundador e que se transformará na sua principal ação no trabalho da evangelização. Se inspira numa virtude ou revelação e se estende como o principal traço na distinção espiritual das ordens religiosas. Em geral todos serão missionários na cristianização dos gentios, mas haverá ajustes nas dinâmicas de conversão. Os jesuítas terão como foco a catequese, elegendo o ensino como carisma e a fidelidade à Igreja. Para os franciscanos, inspirados na mística de São Francisco de Assis, o carisma estará na observância do evangelho e na imitação de Cristo.

⁵⁰ DIAS, Pedro. **História da arte portuguesa no mundo (1415-1822)...**, p. 270.

Segundo este mesmo autor a iconografia em marfim foi produzida a partir do século XVII, o que nos levou a entender que neste momento o culto dos vários santos já estava difundido nas missões indianas. Assim, além de São Francisco de Assis e Santo Antônio, as imagens de São Francisco Xavier e Santo Inácio de Loyola, apareceram em grande frequência. Nesta mesma perspectiva dos santos através das ordens religiosas, as imagens de São Domingos de Gusmão e de Nossa Senhora do Carmo indicaram a presença dos frades dominicanos e dos carmelitas na Índia, além dos capuchinhos, também discípulos do grande santo de Assis.

A chamada “santa parentela” ou “sagrada família” reforçou o culto da Madona e do Menino, mas trouxe à cena São José entre os santos difundidos diretamente ligados à vida de Jesus, como também foi o caso de São João Batista, São João Evangelista e Santa Maria Madalena. Outros nomes também inspiraram os missionários na evangelização e foram dela instrumentos. Nas imagens, a metáfora da mensagem imposta, da conversão a qualquer custo, ainda que isso implique em martírio. São Sebastião e Santa Luzia foram estes símbolos, persuasivos e viscerais pois traziam no próprio corpo a experiência do morrer pela fé; Sebastião com as feridas expostas pelas flechas e Luzia com os olhos violentados sobre uma bandeja.

Junto às imagens do Menino Jesus e das inúmeras representações de Nossa Senhora, os santos, nos altares das igrejas de Goa homenageavam às ordens entre si que coabitavam o espaço oriental, inseridos numa cultura avessa aos ideais propagados pela evangelização mas que paradoxalmente os assimilava como novos personagens de um panteão local.

“Oriente vs. Ocidente”: a missão do Maranhão e a expansão da Companhia de Jesus no século XVII

Karl Heinz Arenz¹
Diogo Costa Silva²

Quando o padre Francisco Xavier embarcou, em 7 de abril de 1541, na nau portuguesa *Santiago* em direção à Índia, iniciou-se um processo contínuo de expansão que levaria a Companhia de Jesus, até a sua supressão em 1773, aos confins do mundo então conhecido. A ordem jesuítica, de caráter militante e carisma missionário, foi fundada somente seis meses antes, em 27 de setembro de 1540, mediante a bula *Regimini Militantis Ecclesiae* do papa Paulo III, pelo nobre espanhol Iñigo López de Recaldo – mais conhecido como Inácio de Loyola – e seis companheiros que, desde 1534, formavam um grupo unido por votos privados. A jovem comunidade, surgida no contexto da Reforma Católica, tornou-se, segundo Dauril Alden, a mais dinâmica, bem sucedida e influente, mas também a mais controversa entre as demais ordens criadas ou reformadas durante o turbulento século XVI.³

Os jesuítas adotaram um sistema de organização hierárquica focalizada na pessoa do superior geral. Por meio da exigência de uma obediência absoluta à sua pessoa visou-se tornar o governo da Companhia mais eficiente, além de inculcar nos candidatos uma disposição irrestrita. Apesar da disciplina rígida, a nova ordem conheceu um rápido crescimento, sendo que seus membros constituíram um grupo diversificado tanto em termos de origem social e nacional, como também de talento intelectual e profissional. Na Europa, os inicianos atuaram como conselheiros de reis e príncipes, discursaram em púlpitos de catedrais, ensinaram em universidades e colégios, mas também cuidaram de órfãos e encarcerados e foram pregar a camponeses pouco familiarizados com os dogmas católicos. Ademais, sendo a Companhia de origem espanhola, as viagens marítimas dos ibéricos abriram-lhe logo novos campos missionários na Ásia, nas Américas e – porém de maneira efêmera – na África.⁴

¹ Professor de História na Universidade Federal do Pará em Belém.

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia na Universidade Federal do Pará em Belém.

³ Ver ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750.** Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 4.

⁴ Ver WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas: missões, mitos e histórias.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 32.

A expansão no Oriente

A jovem fundação evoluiu significativamente devido à rapidez de sua instalação nas partes do globo então “descobertas” por portugueses e espanhóis. Assim, o já mencionado padre Francisco Xavier, integrante da geração fundadora, percorreu entre 1542 e 1552, vastas extensões da Ásia, passando pelo sul da Índia, a ilha de Ceilão, a península malaia, os arquipélagos indonésio e japonês, antes de morrer às portas da China.⁵ Seu exemplo e, sobretudo, seus relatos⁶ – como também os de outros missionários jesuítas que foram ao então Estado da Índia⁷ – circularam pelos colégios da Companhia na Europa e marcaram o imaginário dos formandos acerca dos povos asiáticos e sua evangelização.⁸

Com efeito, já nas primeiras décadas da expansão jesuítica, as observações etnográficas foram sistematizadas no sentido de se formular uma classificação geral dos povos não europeus. O opúsculo *De procuranda Indorum salute*, publicado em 1588-1589, pelo padre espanhol José de Acosta (1539-1600) é, neste contexto, de grande importância.⁹ Embora o autor tenha servido, entre 1571 e 1587, como missionário e superior no Peru e visitador no México, ele contemplou todas as grandes áreas culturais até então contatados por seus confrades. Assim, ele subdividiu os povos da Ásia, da África e das Américas em três classes. Os orientais (chineses, japoneses e hindus) constituem a primeira, pois, segundo o autor, eles possuem escrita, literatura e filosofia próprias, códigos de direito complexos, uma arquitetura urbana e uma religião com dogmas, clérigos e templos. O jesuíta espanhol até os compara aos antigos gregos e romanos. A segunda classe são os povos ameríndios dos planaltos, isto é, os astecas no México e os incas no Peru. Mesmo não tendo produzido uma escrita, nem uma literatura, eles lançaram, assim realça Acosta, as bases para uma infraestrutura imperial e uma organização religiosa consideráveis. A terceira classe engloba os povos “das selvas”, entre os quais os índios das terras baixas (inclusive os do Brasil). A eles, o padre espanhol não atribui

⁵ Sobre a vida de Francisco Xavier, ver TORSELLINO, Orazio. **The Admirable Life of S. Francis Xavier** [1632]. Londres: The Scolar Press, 1976. Trata-se da edição inglesa de uma das primeiras biografias do santo jesuíta.

⁶ Ver XAVIER, Francisco. **Obras Completas**. Tradução de Francisco de Sales Batista. São Paulo: Loyola, 2006.

⁷ No século XVII, o Estado da Índia abrangia os estabelecimentos lusos entre Moçambique e o Japão.

⁸ Sobre os inícios da evangelização na Ásia sob o regime do padroado português, ver JACQUES, Roland. **De Castro Marim à Faïfo: naissance et développement du padroado portugais d’Orient des origines à 1659**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

⁹ Ver ACOSTA, José de. **De Natura Novi Orbis et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute**. Salamanca: Impr. G. Foquel, 1588-1589, p. 117-160.

nenhuma estrutura racional. A nudez, o nomadismo, uma sexualidade regida pelo instinto, a inconstância no comportamento e a ausência de lideranças tradicionais lhe servem de prova para aproximar estes povos aos animais.

Apesar desta nítida hierarquização das culturas apresentada por Acosta, nenhum povo – nem sequer os índios – seria desprovido da graça divina e teria a capacidade de acolher o Evangelho. De fato, a condição étnica não constituiu, na concepção teológica jesuítica da época, um impedimento intransponível para a obtenção da salvação.¹⁰ Esta sistematização etnológico-teológica quinhentista, resultado das primeiras observações e relatórios de missionários “pioneiros”, encontrou em seguida forte eco nas cartas e crônicas de inúmeros missionários, haja vista que *De procuranda Indorum salute* foi um texto muito lido e comentado nos colégios e universidades da Companhia de Jesus.¹¹

Já muito evidente na obra de Acosta, a euforia pelas culturas orientais tendeu a aumentar ainda mais no início do século XVII, graças à instrumentalização da devoção a Francisco Xavier, enquanto encarnação do missionário ideal, no contexto de sua canonização – junto com Inácio de Loyola – em 12 de março de 1622 pelo papa Gregório XV.¹² Além disso, a circulação crescente de testemunhos oriundos das Missões Orientais criou entre os formandos a categoria dos *Indiam Petentes* ou “pedintes da Índia”, isto é, da Ásia, como o manifestam as mais de quinze mil *litterae indipetae*¹³ guardadas no arquivo central da Companhia de Jesus em Roma.¹⁴ Com efeito, a divulgação sistemática das cartas, em forma de excertos ou na íntegra, revelou ser um meio eficaz para tornar a presença universal da ordem uma realidade

¹⁰ A restrita classificação etnológica se viu, de certa forma, amenizada pelo paradigma da incondicionalidade e universalidade da salvação que constitui a base da “teologia da graça” concebida pelo jesuíta Luís de Molina no século XVI. Ver QUILLIET, Bernard. **L’acharnement théologique: histoire de la grâce en Occident, III^e-XXI^e siècles.** Paris: Fayard, 2007, p. 338-341; SCHWARTZ, Stuart. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico.** Tradução de Denise Bottman. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/EDUSC, 2009, p. 65-70 e 210-212.

¹¹ Enquanto os missionários destinados às Américas escreveram, de forma estereotipada, sobre o canibalismo e a inconstância dos indígenas, os que foram para o Oriente tenderam a elogiar a sofisticação e complexidade das culturas asiáticas. Ver ARENZ, Karl Heinz. **De l’Alzette à l’Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693).** Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010, p. 128-134 e 236-237.

¹² Ver WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas...**, p. 78.

¹³ Cartas de pedido de missão enviadas pelos jesuítas em formação diretamente ao Superior Geral.

¹⁴ Sobre os quinze mil pedidos para as Índias Orientais, ver BOXER, Charles. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440-1770.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 146. O autor se baseia no estudo do jesuíta goano John Correia-Afonso, “Indo-American Contacts Through Jesuits Missionaries”, apresentado no XXX Congresso Internacional de Ciências Humanas na Ásia e África do Norte, Cidade do México, 3 a 8 de agosto de 1976.

perceptível ou, como diz Fernando Torres Londoño, “visível” nos colégios europeus.¹⁵ Por isso, existiam regras fixas a serem observadas pelos missionários na redação de seus relatórios. Francisco Xavier escreve, assim, em 1549 aos jesuítas das ilhas Molucas, no arquipélago indonésio, instruindo-os a sempre destacar nas cartas ânuas aos superiores na Europa os feitos de cunho edificante, no sentido de fazer uma apologia do trabalho de conversão dos pagãos. Muitos desses relatos propiciaram um olhar extremamente idealizado das Missões Orientais. Os nativos, descritos como tendo sido arrancados das amarras supostamente diabólicas de suas crenças tradicionais, foram, em seguida, apresentados como convertidos muito devotos e dóceis, guiados doravante por missionários sábios e imbatíveis nos debates com os adeptos recalcitrantes das práticas pagãs.¹⁶

No entanto, diferente da imagem construída por meio das cartas lidas nas salas de aula e refeitórios dos colégios, a atuação dos inicianos no Oriente não representa uma história de sucessos. Na realidade, a presença jesuítica na Ásia do Sul e do Leste foi condicionada – muito mais do que nas Américas – pela conjuntura sociopolítica e a mentalidade cultural-religiosa das respectivas sociedades. Assim, a Índia conheceu no século XVII, quando os portugueses se estabeleceram no litoral ocidental do subcontinente, a vigorosa expansão militar e, também, cultural do Império Mogol a partir das planícies do norte em direção aos planaltos do sul, principalmente nos reinados dos Grão-Mogóis Akbar (1556-1605) e Aurangzeb (1658-1707). A influência do colégio de Goa, importante centro de evangelização, não ia além das regiões costeiras adjacentes e o sucesso dos padres junto aos governantes e intelectuais hindus ou muçulmanos no interior do país foi mais do que mitigado. No Japão, os principais xoguns que dominaram o centro e o sul do arquipélago, articularam uma política de centralização que levou ao isolamento hermético e a exclusão progressiva dos europeus, comerciantes e missionários, por meio de uma série de éditos entre 1633 e 1639. Na China, a ascensão da dinastia Qing de origem manchu (1644-1911) em detrimento dos Ming (1368-1644) foi marcada por períodos de perseguição aos cristãos e instabilidade geral.¹⁷

Além de se verem forçadas a lidar com estas adversidades de ordem externa, as missões jesuíticas na Ásia conheceram também querelas internas. Assim, os inícios promissores da missão do Japão que, segundo os relatos, conseguiu arrebanhar aproximadamente cem mil convertidos até a década de 1570, levantaram logo a questão crucial do recrutamento de japoneses. Até então, jovens nipônicos, desejosos

¹⁵ Ver LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, vol. 22, n. 43 (2002), p. 13-15.

¹⁶ Ver BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica...*, p. 118.

¹⁷ Ver ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise...*, p. 51-52 e 55-71; LÉCRIVAIN, Philippe. *Les missions jésuites: pour une plus grande gloire de Dieu*. Paris: Gallimard, 2005, p. 41- 63.

de entrar na Companhia de Jesus, só podiam aspirar à função de coadjutor temporal, isto é, religioso não ordenado. O padre Francisco Cabral, superior da missão de 1570 a 1581, declarou ser contra a admissão de nativos como candidatos ao sacerdócio dentro da Companhia de Jesus, porque via os japoneses como um povo inconstante e não merecedor de confiança.¹⁸ O padre Alessandro Valignano (1539-1606), desde 1573 visitador de todas as Missões Orientais,¹⁹ lhe contradisse, pois percebeu a importância de formar um clero japonês. Apesar do apoio por parte do primeiro bispo do Japão, Luis de Cerqueira, Valignano enfrentou a oposição de muitos confrades quando fundou um seminário para nativos em 1601. A reticência nas fileiras da própria Companhia se explica também pelo clima de perseguição aos cristãos que, naqueles anos, culminou com a morte violenta infligida a vinte e seis cristãos – missionários (franciscanos e jesuítas) e leigos – na cidade de Nagasaki em fevereiro de 1597 e a interdição geral do cristianismo em 1614.²⁰

A missão do Japão chegou assim, sessenta e cinco anos após a chegada de Francisco Xavier ao arquipélago nipônico em 1549, a um fim abrupto. Os seus membros se retiraram para Macau, possessão lusa no litoral chinês. Naquele momento, o Império Chinês, país-chave no Extremo Oriente em termos culturais e econômicos, viu-se abalado por conflitos internos decorrentes da transição de uma dinastia para outra. Apesar das instabilidades políticas e perseguições esporádicas, os jesuítas fundaram, em 1601, uma missão em Pequim, sob a liderança do padre italiano Matteo Ricci (1552-1610). Este conseguiu acesso à corte imperial, onde suas traduções de obras clássicas versando sobre astronomia, geometria e aritmética despertaram o interesse dos intelectuais. Mais tarde, outros confrades seus, como o

¹⁸ Ver BOXER, Charles. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica...**, p. 36; O'MALLEY, John. **Os primeiros jesuítas**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2004, p. 99. A questão da admissão de nativos afetou também outras províncias da Companhia entre os séculos XVI e XVIII. Assim, a rejeição à entrada de “filhos da terra” – inclusos os de origem portuguesa ou mista – foi ainda mais categórica na Índia e no Brasil.

¹⁹ Referente a Valignano, ver MORAN, Joseph Francis. **The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1993; BOXER, Charles. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica...**, p. 36; WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas...**, p. 93. Sobre o conflito entre Cabral e Valignano, ver COOPER, Michael. **Rodrigues the Interpreter: an early Jesuit in Japan and China**. Nova Iorque/Tóquio: Weatherhill, 1974. p. 53-54, 174 e 179; ELISON, George. **Deus Destroyed: the Image of Christianity in Early Modern Japan**. Cambridge: Harvard University Press, 1973, p. 56.

²⁰ Ver LÉCRIVAIN, Philippe. **Les missions jésuites...**, p. 48-55. O chamado Massacre dos Vinte-Seis foi perpetrado a mando do influente general Toyotomi Hideyoshi em reação à crescente influência dos *nanbanjin* ou “bárbaros do sul”, nome dado aos europeus. Após sua morte, em 1598, as pressões contra os cristãos diminuíram. Mas, a partir do fechamento dos portos, em 1635, pelos xoguns Tokugawa, estes passaram a exercer a sua fé na clandestinidade até a reabertura do país na era Meiji (1868).

alemão Johann Adam Schall von Bell (1591-1666) e o flamengo Ferdinand Verbiest (1623-1688), conseguiriam altas funções na hierarquia imperial em virtude de suas habilidades matemáticas e astronômicas.²¹ Mas Ricci se destacou, sobretudo, por tentar adaptar o discurso catequético cristão aos conceitos-chave da filosofia confuciana que serviu de fundamentação tanto para as estruturas e instituições sociais como para os preceitos morais vigentes no Império do Meio. Foi sob a liderança do jesuíta italiano e de seus sucessores que a missão por meio da acomodação à respectiva cultura envolvente – já recomendada anteriormente por Valignano – começou a se tornar prática frequente nas missões jesuíticas do Oriente.²²

Contudo, apesar desta aparente abertura, é oportuno assinalar que todos os missionários daqueles séculos viram-se, antes de tudo, como pregadores de uma religião superior, universal e de verdade absoluta. Por isso, também na Ásia, os jesuítas recorreram à demonização sistemática das crenas tradicionais, permitindo somente aquilo que parecia inofensivo à mensagem cristã.²³ Neste sentido, Ricci classificou o budismo e as práticas populares da tradição taoista como supersticiosos, considerando somente os ensinamentos de Confúcio como condizentes com o cristianismo por se tratar, segundo ele, de uma “religião civil” (ética da reciprocidade, respeito pelas autoridades e os antigos e, também, veneração dos antepassados). Porém, este favorecimento do confucionismo provocou grandes dissensões no interior da Companhia, além de despertar a animosidade de outros religiosos, sobretudo franciscanos e dominicanos, dando início à chamada “controvérsia de ritos” que se estendeu da morte de Ricci (1610) até a interdição da prática da acomodação mediante a bula *Ex quo singulari* promulgada pelo papa Bento XIV em 1742.²⁴

Na Índia, o jesuíta italiano Roberto de Nobili (1577-1656), impressionado com a complexidade da religião hindu, adotou a acomodação como método de evangelização na missão em Madurai no extremo sul do país. Ele aprendeu tanto a

²¹ Johann Adam Schall von Bell dirigiu, desde 1629, o escritório astronômico imperial, ajudando a reformar o calendário chinês e a prever um eclipse solar com exatidão. Ferdinand Verbiest contribuiu significativamente ao aperfeiçoamento dos conhecimentos militar e bélico dos chineses. Ver ROWBOTHAM, Arnold. **Missionary and Mandarin: the Jesuits at the Court of China**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1942, p. 79-101; WALEY-COHEN, Joanna. God and guns in eighteenth-century China: Jesuit missionaries and the military campaigns of the Qianlong emperor (1736-1795). In: LUK, Bernard Hung-Kay (ed.). **Contacts between cultures**. V. 4 (Eastern Asia: History and Social Sciences). Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992, p. 94-99; BOXER, Charles. **O império marítimo português: 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 248.

²² Ver ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise...**, p. 69

²³ Ver BOXER, Charles. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica...**, p. 55.

²⁴ Ver LÉCRIVAIN, Philippe. **Les missions jésuites...**, p. 57-60.

língua dos textos sagrados, o sânscrito, como o idioma coloquial, o tâmil, além de vestir-se como um *sannyasin*, um asceta hindu, e promover conversas filosóficas e teológicas com os brâmanes.²⁵ Não obstante, tratou-se de uma iniciativa que não atraiu imitadores entre seus confrades, sendo que, em seguida, a querela acerca da acomodação abalou profundamente as importantes províncias jesuíticas de Goa e Malabar. A controvérsia só teve fim com a bula *Omnium sollicitudinum* de 1744.²⁶

Pode-se concluir que, na Ásia, além das perseguições e instabilidades externas, as questões tanto da admissão de candidatos nativos como da acomodação às tradições locais suscitaram polêmicas internas entre os inacianos, ao ponto de comprometer a coesão das equipes missionárias e o sucesso pretendido da evangelização. Mesmo assim, apesar das incertezas e dissensões, o número dos jesuítas atuando no então Estado da Índia, foi – fora alguns decréscimos nas Molucas e estagnações em Goa – em constante aumento.²⁷

A Missão do Maranhão

No entanto, o recuo da influência lusa no Oceano Índico que se evidenciou a partir do segundo quartel do século XVII, em razão da crescente concorrência por parte de holandeses e ingleses e a subsequente reconfiguração do Império Português em torno de eixos comerciais no Atlântico Sul,²⁸ deu à presença jesuítica nas possessões americanas um respaldo cada vez maior. Com efeito, a integração legal da mão de obra indígena e africana às dinâmicas da econômica mercantilista então vigente dependeu dos serviços pastorais – batismo e catequese – dos religiosos. No contexto destas transformações externas situa-se o questionamento articulado por meio de uma carta de 1671 do então superior da Missão do Maranhão, o luxemburguês João Felipe Bettendorff, com respeito ao grande prestígio do Oriente

²⁵ Ver CRONIN, Vincent. **A pearl to India: the Life of Roberto de Nobbili**. Londres: R. Hart-Davis, 1959; BOXER, Charles. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica...**, p. 160.

²⁶ Ver ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise...**, p. 236-241.

²⁷ Ver *Ibidem*, p. 46. O autor fornece os seguintes números referentes aos jesuítas no Estado da Índia: 45 (1549), 126 (1559), 210 (1571), 387 (1587) e 559 (1607). Foram omitidos os dados dos anos de 1582 e 1601, pelo fato de não contemplarem os números de determinadas missões na China e na Índia.

²⁸ Ver GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Instruments of Knowledge and Administrative Practices in the Portuguese South Atlantic in the 17th and 18th Centuries. In: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; REGOURD, François (org.). **Connaissances et pouvoirs: les espaces impériaux (XVI^e e -XVIII^e siècles) – France, Espagne, Portugal**. Bordeaux: Presses Universitaires, 2005, p. 149-166; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 96-114.

ainda existente no interior da Companhia.²⁹ Segundo ele, a estereotipização sistemática das missões asiáticas como sendo melhores – prática comum nos colégios europeus – estaria na origem da depreciação das missões americanas, constituindo, inclusive, uma das razões pela situação de abandono enfrentada pelos inácianos da Amazônia portuguesa nas décadas de 1660 e 1670.

A Missão do Maranhão constituiu, entre 1639 e 1759, a circunscrição administrativa da Companhia de Jesus no então Estado do Maranhão e Grão-Pará.³⁰ Fundada pelo padre Luís Figueira, ela não conseguiu, no entanto, desenvolver-se de imediato por causa das invasões holandesas no litoral maranhense. Somente a chegada do padre Antônio Vieira, conselheiro do rei-restaurador D. João IV, fez com que a Missão não só se consolidasse, mas também expandisse de maneira significativa. A presença do famoso ináciano na Amazônia Portuguesa, entre 1653 e 1661, deixou marcas profundas nesta colônia tardia e precária.³¹ Além de estimular a fundação de mais de cinquenta aldeamentos em lugares estratégicos,³² ele obteve, em 1655, uma lei que instaurou o monopólio temporal e espiritual dos jesuítas sobre os índios.³³ Sem se conformar com o acesso restrito à mão de obra indígena – em razão das disposições da nova lei –, os colonos se revoltaram abertamente em maio de 1661. Em setembro, Antônio Vieira foi, junto com a maioria dos jesuítas, expulso para o Reino. Dois anos depois, em setembro de 1663, o novo monarca, D. Afonso VI, decidiu interditar a volta de Vieira e restringir a atuação jesuítica à esfera pastoral.³⁴

Nesta situação, um grupo reduzido e, em grande parte, composto por missionários jovens e inexperientes, se viu forçado a adaptar a Missão do Maranhão a

²⁹ Ver BETTENDORFF, João Felipe. Carta circular aos jesuítas na Europa. Belém do Pará, 05/02/1671. **Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)**, Roma, cód. Bras 26, fl. 279r-283 Av.

³⁰ Em 1727, a Missão do Maranhão foi elevada à categoria de vice-província. Ver LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943, vol. IV, p. 219-222.

³¹ A colonização lusa iniciou somente em 1616 e, ao longo do século XVII, não se estendia para muito além de alguns pontos estratégicos. Em termos econômicos, um modesto extrativismo florestal, que dependia do saber e fazer dos índios, garantiu uma rentabilidade moderada. Ver ARENZ, Karl Heinz. **De l'Alzette à l'Amazonie...**, p. 45-56.

³² A maioria dos novos aldeamentos fundados pelo padre Vieira encontravam-se na calha do rio Amazonas, o novo centro econômico da colônia. Ver ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise...**, p. 113.

³³ Ley que se passou pelo Secretario de Estado sobre os Indios do Maranhão. Alcântara, 09/04/1655. **Anais da Biblioteca Nacional (ABN)**. Rio de Janeiro, v. 66 (1948), p. 25-28.

³⁴ Provisão em forma de Ley sobre a Liberdade dos Indios do Maranhão e forma em que devem ser admenistrados no espiritual pellos Religiosos da Companhia e os das mais Religiões de aquelle Estado. Lisboa, 12/09/1663. **ABN**, v. 66 (1948), p. 29-31.

uma conjuntura doravante desfavorável à política traçada por Vieira. Entre estes jesuítas “sobreviventes” se destacou o padre João Felipe Bettendorff. Nascido em 1625, em Lintgen, no então Ducado de Luxemburgo, este jovem missionário começou, em 1635, os estudos das humanidades no colégio de Luxemburgo, onde ele ouviu relatos provindos das missões, como a *Relatio Indiae Orientalis* e a *Relatio Regni Mogol in Asia*.³⁵ Em 1647, ele entrou, já diplomado em filosofia e direito romano, na Companhia de Jesus.³⁶ Logo após a sua ordenação sacerdotal, em 1659, ele viajou a Portugal para se preparar ao trabalho missionário no Maranhão, onde ele aportou, junto com seu compatriota Gaspar Misch, em 20 de janeiro de 1661. Enviados, ainda pelo padre Vieira, a missões remotas no vale amazônico, os dois conseguiram esquivar-se da deportação. No final da insurreição dos colonos, em meados de 1662, Bettendorff foi nomeado superior da casa de Belém e, um ano mais tarde, de São Luís. Em setembro de 1668, ele tornou-se superior da Missão, permanecendo neste cargo por dois turnos trienais, até 1674.³⁷ Em seguida, Bettendorff continuou a ocupar, quase sem interrupção, até o ano de 1693, outros postos administrativos importantes: reitor do colégio de São Luís, procurador extraordinário em Lisboa e, por mais um mandato, superior da Missão.

Como todos os superiores maiores da Companhia de Jesus, o padre luxemburguês manteve um contato epistolar regular com o superior geral em Roma, na época o padre João Paulo Oliva (1661-1681). Conforme a tradição e os critérios da ordem, ele tratou com o generalato em Roma não somente assuntos internos, mas também compartilhou preocupações e apontou perspectivas.³⁸ Assim, oito meses antes do término de seu primeiro triênio à frente da Missão (1668-1671), o padre Bettendorff escreve, no dia 5 de fevereiro de 1671, uma longa missiva em latim, assinalando, de forma insistente e veemente, a penúria geral e a falta de missionários. O seu pedido para que os futuros evangelizadores fossem “não Saulos, mas Paulos” (fl. 283Ar), isto é, homens comprometidos com a evangelização em meio a povos “pagãos”, é emblemático, pois remete os leitores-alvo ao estado precário da vasta

³⁵ Ver *Relatio Indiae Orientalis*, [s.l./s.d.]; DRESTELLE Bernardus. *Relatio Regni Mogol in Asia*. [s.l./s.d.]. **Bibliothèque royale de Belgique**, Bruxelas, Cabinet des Manuscrits, cod. 6828-69, fl. 403-413 e 415-417. Trata-se de excertos de cartas anuais guardados no códice que contém documentos da primeira metade do século XVII originários do colégio de Luxemburgo.

³⁶ Ver BETTENDORFF, João Felipe. Disposições testamentárias. Luxemburgo/Tournai/Dinant, 1647-1651. **Archives nationales du Grand-Duché de Luxembourg**. Luxemburgo, cx. A-XXXVIII-6, fl. 1r-10r.

³⁷ Ver BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 147-300.

³⁸ Ver PÉCORA, Alcir. A arte das cartas jesuíticas do Brasil. In: **Máquina de gêneros**. São Paulo: Edusp, 2001, p. 17-68.

missão amazônica. Embora enviada à cúria geral, a carta é endereçada primeiramente a todos os padres e irmãos jesuítas da Europa. No entanto, tudo indica que a missiva, ao invés de circular pelas províncias europeias, ficou arquivada no generalato em Roma.³⁹

A carta tem como pano de fundo a grave crise econômica que atingiu o mundo colonial nas décadas de 1670 e 1680. A mesma estava na origem da maioria dos problemas sentidos por missionários e moradores na Amazônia Portuguesa, sobretudo a escassez de alimentos e a irregularidade dos navios de abastecimento.⁴⁰ Além do profundo sentimento de abandono, o trauma da expulsão e a perda da administração temporal sobre os índios, fez pairar um clima de profunda incerteza sobre a missão inaciana. Sem condições de fazer uma análise mais apurada, Bettendorff fornece como uma das possíveis explicações pelas mazelas enfrentadas o desinteresse e desdém de seus confrades europeus para com a Missão do Maranhão. A carta circular aponta, neste contexto, para uma suposta superestimação das Missões do Oriente (China, Índia e Japão), cultivada nas casas de formação na Europa desde o último quartel do século XVI, em detrimento das Missões do Ocidente (Américas). O próprio Bettendorff mandara, em 1654, sucessivamente três *petitiones missionis* ou “pedidos de missão” ao superior geral, solicitando o seu envio ao Japão ou à China.⁴¹ Por isso, não deve surpreender o fato de que sua nomeação definitiva para a Missão do Maranhão, recebida em 1659, resultou muito mais de um apelo lançado pelo padre Vieira do que da opção pessoal do luxemburguês.⁴²

Convém assinalar que Bettendorff também não foi isento dos estereótipos transmitidos durante sua formação, pois ao chegar à Amazônia, em janeiro de 1661,

³⁹ Durante pesquisas realizadas nos *Archives départementales du Nord* em Lille, na *Bibliothèque Royale* em Bruxelas, nos *Archives nationales du Grand-Duché de Luxembourg* em Luxemburgo – lugares onde se encontra grande parte do arquivo da antiga Província Galo-Belga –, como também nos *Archives Jésuites de la Province de France* em Vanves e no *Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten* em Munique, não foi encontrada nenhuma cópia da referida carta.

⁴⁰ A economia portuguesa sentiu fortemente os impactos da crise econômica em razão de suas finanças arruinadas (por causa das querelas com a Espanha até 1668), da perda sucessiva de entrepostos na Ásia e da concorrência inglesa, francesa e holandesa (devido à crescente produção açucareira nas ilhas caribenhas). Ver ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *L'économie politique des découvertes maritimes*. In: NOVAES, Adauto (dir.). **L'autre rive de l'Occident**. Paris: Métailié, 2006, p. 67-76; MAURO, Frédéric. **Des produits et des hommes: essais historiques latino-américains (XVI^e-XX^e siècles)**. Paris: École Pratique des Hautes Études, 1972, p. 80.

⁴¹ Ver BETTENDORFF, João Felipe. Pedidos missionários. Luxemburgo, 1654. **ARSI**, cód. Gal Bel 45, fl. 117r-117v (13/06), 119r (11/07) e 120r (22/08).

⁴² Ver VIEIRA, Antônio. Carta a Goswin Nickel. São Luís, 10/09/1658. **ARSI**, cód. Bras 9, fl. 65r-67v.

ele logo comenta com desdém o nomadismo e canibalismo dos índios;⁴³ e ainda em agosto de 1665, ele os descreve como “pouco interessados na doutrina e nas coisas sagradas, negligentes com respeito a Deus e à salvação, estúpidos, imbecis, brutos e quase que com uma tendência inata para a inércia e a imoralidade”.⁴⁴ A proximidade à supracitada obra de José de Acosta é evidente. Nela lê-se:

Enfim, não pode se dizer quantas nações de homens e quantas regiões deste Novo Mundo pertençam à terceira e última classe dos bárbaros. Fazem parte deles os homens das selvas que são semelhantes a animais selvagens, que praticamente não têm sentimento humano, são sem lei, sem rei, sem ordem, sem juízes ou república, que mudam de habitação e, quando têm lugares fixos, fazem-nos mais parecidos a cavernas de animais selvagens ou a currais de gado. A estes pertencem primeiramente aqueles que são chamados pelos nossos de Caribes que, preocupados com nada mais do que derramar sangue e cruéis para com gente de fora, devoram carne humana, estão quase sem vestes e malmente cobrem a virilha. Deste gênero de bárbaros tratou Aristóteles, quando ele escreveu que poderiam ser capturados como animais e domesticados pela força. No Novo Mundo há uma infinidade destes rebanhos. Diz-se que tais são os Chunchos, os Chiriguanas, os Mojos, os Iscaicingas, que conhecemos como vizinhos nossos, tais a maior parte dos Brasis e os povos que moram quase em toda a Flórida. Também pertencem a esta classe outros bárbaros, que, embora não tão ferozes quais tigres ou panteras, no entanto são pouco diferentes de animais, completamente nus, temerosos e geralmente entregues à mais repugnante Venus ou também a Adonis.⁴⁵

Apesar desta descrição negativa dos costumes indígenas, Acosta vê os índios em estado de inocência, rejeitando, assim, qualquer tipo de determinismo biológico; visão, aliás, afirmada pelo padre Manuel da Nóbrega e geralmente partilhada pelos missionários inacianos entre dos séculos XVI a XVIII.⁴⁶ Por isso, é importante

⁴³ Ver BETTENDORFF, João Felipe. Pedidos missionários..., p. 153.

⁴⁴ BETTENDORFF, João Felipe. Carta a João Paulo Oliva. São Luís, 11/08/1665. ARSI, cód. Bras 26, fl. 14r. Traduzido do latim pelos autores.

⁴⁵ ACOSTA, José de. **De Natura Novi Orbis et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute...**, p. 120-121. Traduzido do latim pelos autores.

⁴⁶ Ver ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Edusp, 2011, p. 412-414; LABORIE, Jean-Claude. A dispersão do saber missionário

realçar que o problema do padre luxemburguês não foi a suposta inferioridade dos índios frente a outros povos, mas a sua instrumentalização – segundo ele, proposital – para rebaixar o “valor missionário” da Amazônia, tornando-a menos atrativa em relação às outras missões da Companhia.

Na já referida carta circular, Bettendorff põe-se, pois, por meio de uma argumentação marcadamente apologética, a questionar a usual fixação estereotipada na superioridade das missões asiáticas, firmemente inculcada na mente dos formandos inacianos do século XVII. Por isso, ele parte do pressuposto de que a fidelidade ao ideal missionário concebida pela geração fundadora da Companhia, isto é, Santo Inácio e seus companheiros, estaria plenamente realizada na missão amazônica; constituindo esta, portanto, uma missão mais autêntica do que as do Oriente. Conforme o estilo dramático da cultura barroca, o padre luxemburguês reforça seus argumentos com apelos emotivos, perguntas retóricas, diálogos imaginados e, sobretudo, inúmeras citações tiradas da Bíblia ou das tradições patrística e escolástica. Neste sentido, a carta oferece um panorama bem amplo do repertório de textos e tendências que embasaram a visão teológica do século XVII.⁴⁷

A carta possui uma clara estrutura tripartida. Para situar o leitor, Bettendorff começa com uma descrição concisa (fl. 279r/v) na qual ele interpreta o declínio da Missão a partir do impacto da expulsão com seus eventos subsequentes, uma epidemia de varíola e a perda da administração dos índios. Este relato inicial culmina com o lançamento de um apelo insistente de ajuda (fl. 279v) que o autor sustenta com uma longa justificativa (fl. 279v-281r) respectiva à urgência de reavivar a militância e apostolicidade originais frente ao estilo de vida “ocioso e contemplativo” que, segundo ele, acabou de estabelecer-se nos colégios europeus.

Na segunda parte (fl. 281r-283Ar), o autor rebate, de forma sistemática, seis supostas *obiectiones* (objeções) contra a Missão do Maranhão que ele imputa a seus confrades na Europa. Bettendorff as apresenta de forma resumida logo no início de sua argumentação:

Parece-me que ouço dizer alguns [confrades]: “Sem dúvida, nós partiremos em missão, mas para a Missão do Oriente e não do Ocidente. Pois – assim eles falam – a Missão do Maranhão é

sobre as Américas de 1549 a 1610: o exemplo jesuíta. **Revista de História**, vol. 152, n. 1 (2005), p. 9-27.

⁴⁷ A teologia seiscentista foi marcada pela ressignificação do pensamento escolástico de Tomás de Aquino, mas também por uma “redescoberta” dos grandes teólogos dos primeiros séculos cristãos, como João Crisóstomo e Gregório Magno. Ver O’MALLEY, John. **Os primeiros jesuítas...**, p. 381-394; SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm. Die politische Philosophie der Jesuiten: Bellarmin und Suárez als Beispiel. In: FIDORA, Alexander; FRIED, Johannes *et alii* (eds.). **Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit**. Berlin: Akademie-Verlag, 2007, p. 163-178.

uma missão muito pobre, habitada por gente abjeta, rude, bárbara e ingrata. Ela é cheia de trabalhos, incômodos e ofensas. Há muitos coadjutores e iletrados. Ela é extremamente perigosa, pois corre-se o risco de perecer no mar e de ver a castidade ameaçada em terra. Enfim, ela carece de toda esperança de poder morrer mártir. Todas as coisas são contrárias àquela que se encontram na Missão das Índias Orientais. Por isso, escolheremos, antes de tudo, esta do que aquela”.⁴⁸

Um a um, o padre luxemburguês refuta estes estereótipos. Primeiro (fl. 281v): a extrema pobreza da Missão está, segundo Bettendorff, bem conforme o ideal da mendicância e itinerância praticadas por Santo Inácio e seus companheiros. Designando-a de “o grande dever e a mãe da Companhia”, a pobreza é interpretada como ambiente propício para estimular o fervor missionário. Segundo (fl. 281v-282r): a “gente bárbara”, ao invés de assustar e afastar, deveria atrair os jesuítas enquanto missionários chamados a ir ao encontro dos povos mais “rudes”. Evitá-los constitui, para Bettendorff, um “desvio grosseiro” dos objetivos da Companhia. Terceiro (fl. 282r/v): os inúmeros incômodos e fadigas são, conforme o autor, meios ideais para fortalecer a perseverança vocacional e afirmar a aptidão para o serviço apostólico. Quarto (fl. 282v-283r): o risco de sucumbir a tantos perigos “para o corpo e para a alma”, isto é, ser vítima ou de naufrágio em um dos numerosos rios ou de um atentado contra a castidade, não tem fundamento para o padre luxemburguês. Ele realça que, apesar de os missionários estarem cotidianamente expostos aos referidos perigos, ainda nenhum jesuíta na Amazônia teria morrido afogado nem desrespeitado o celibato.

Quinto (fl. 283r/v): diante das poucas perspectivas de morrer mártir *in odium fidei* nas mãos dos índios,⁴⁹ isto é, ser morto em razão de um impulso de ódio provocado pela pregação ou testemunho da fé, Bettendorff questiona a supremacia do martírio “de um instante só” em relação a um martírio de “longa duração”, referindo-se aos sofrimentos e perigos suportados no ambiente tropical. De fato, a autossantificação por meio de práticas de mortificação e do desejo de morrer mártir ocupou um lugar primordial na espiritualidade barroca e, mais ainda, na formação dos jesuítas. Sexto

⁴⁸ BETTENDORFF, João Felipe. Carta circular aos jesuítas da Europa. Belém do Pará, 05/02/1671. **ARSI**, cód. Bras 9, fl. 281r. Traduzido do latim pelos autores.

⁴⁹ Assim, a morte dos jesuítas Antônio Pereira e Bernardo Gomes, em 1687, no Cabo Norte, região reivindicada pela coroa francesa, acabou sendo não reconhecida como martírio. Ver BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão...**, p. 425-432, 461-462 e 478-480; PFEIL, Aluísio Conrado. Relação da maneira como indagou as circunstancias em que foram mortos em Setembro de 1687 os Padres Antônio Pereira e Bernardo Gomes. Araguari, 12/07/1688. **Biblioteca da Ajuda**. Lisboa, cód. 54-XIII-4, n.º 77.

(fl. 283v-283Ar): o argumento da predominância de coadjutores na Missão – isto é, de padres ainda não professos dos quatro votos (coadjutores espirituais) e irmãos leigos (coadjutores temporais)⁵⁰ – não tem, segundo Bettendorff, fundamento nenhum; haja vista que um grupo grande de padres celebrou a profissão solene no dia 2 de fevereiro de 1671,⁵¹ três dias antes da redação da carta. De fato, a falta de professos dos quatro votos foi considerada como ausência de um clima intelectual e, por conseguinte, sinônimo de ignorância nas próprias fileiras. Bettendorff, ao contrário, prioriza claramente, em sua argumentação, a disposição missionária dos membros da Missão em detrimento da titulação acadêmica ou dos degraus hierárquicos internos.

O autor termina (fl. 283Ar/v) com novos apelos que visam encorajar os confrades na Europa para optarem pela Missão do Maranhão, retomando assim o objetivo da carta. Neste contexto, Bettendorff evoca o “período de paz tranquila” – uma alusão à relativa calmaria na Europa ocidental e central após os tormentos da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), do conflito franco-espanhol (1635-1659) e das querelas luso-espanholas (1640-1668) – como tempo propício para os candidatos poderem alcançar o porto de Lisboa sem maiores riscos.⁵²

O tom categórico e emotivo que perpassa a carta em sua íntegra explica-se também pelo fato de não existir um acordo dentro da Assistência Portuguesa⁵³ quanto à província-mãe responsável pelo sustento da missão amazônica. Entre os próprios missionários houve uma clara dissensão quanto a este assunto. Além disso, as duas províncias em questão – Brasil e Portugal – mostraram-se reticentes em assumir plenamente a Missão do Maranhão. Também as sucessivas decisões dos superiores gerais no século XVII não foram unânimes. Esta indefinição deixou a

⁵⁰ A estatística oficial da Missão do Maranhão de 1671 apresenta dez irmãos sobre um total de vinte e cinco missionários. Nunca a porcentagem dos coadjutores temporais foi tão elevada (40 %). Ver BETTENDORFF, João Felipe. **Catalogus Missionis Maranhonii**. 1671. ARSI, cód. Bras 27, fl. 2r.

⁵¹ Ver BETTENDORFF, João Felipe. Carta ânua a João Paulo Oliva. São Luís, 21/07/1671. ARSI, cód. Bras 9, fl. 261v.

⁵² Quanto à sua viagem da Província Galo-Belga a Lisboa, em 1659, Bettendorff relata, em sua crônica, três situações de perigo: a tentativa de assalto de mercenários alemães em Flandres, a estada e o embarque clandestinos na Holanda e a presença de corsários magrebins na foz do Tejo, já perto da metrópole portuguesa. Ver BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão...**, p. 147-150.

⁵³ Trata-se de uma instância intermediária entre o generalato da Companhia de Jesus em Roma e as províncias e vice-províncias. Nos séculos XVI a XVIII, as assistências foram geralmente constituídas conforme critérios dinásticos (domínio das coroas ibéricas e francesa) ou linguísticos (regiões de língua italiana e alemã).

Missão extremamente vulnerável, sobretudo no que concerne a obtenção de recursos e, mais ainda, de novos missionários – objetivo central da missiva.⁵⁴

Concluindo, a carta circular de Bettendorff aborda, além de pistas relevantes para pesquisas mais aprofundadas concernentes à consolidação da Missão do Maranhão nas décadas “pós-Vieira” (1660-1680), as cisões polêmicas que existiram no interior da Companhia de Jesus no que se refere à preferência pelos dois grandes destinos missionários possíveis: o Oriente (a Ásia) ou o Ocidente (a América). Esta tensão, longe de provir da mera maledicência, representa, antes de tudo, uma consequência da rápida expansão desta ordem militante e centralizada, constantemente confrontada a novas realidades etnoculturais e complexas conjunturas geoestratégicas nos lugares mais diversos e distantes.

Considerações finais

A Companhia de Jesus, longe se ter sido “soberana” na articulação do processo de sua expansão nos séculos XVI a XVIII, dependeu das respectivas constelações políticas e econômicas regionais e, até, continentais. Ademais, a sua importância enquanto ordem evangelizadora estava, por meio do regime do padroado régio, intrinsecamente atrelada ao projeto colonizador das coroas ibéricas. Quanto à rápida expansão na Ásia – tanto de portugueses como de inacianos –, ela entrou em estagnação e recuou desde o primeiro quartel do século XVII, seja devido à afirmação de novos atores nos principais espaços socioculturais (os mogóis na Índia, os manchus na China e os xoguns no Japão), seja em razão da crescente concorrência comercial de outros europeus (ingleses e holandeses). O subsequente deslocamento do poder luso para o espaço atlântico fez também a Companhia de Jesus investir mais nas Índias Ocidentais, isto é, em suas missões americanas. A instalação dos inacianos na Amazônia, desde os anos 1620, resulta, assim, desta reorientação.

Contudo, no interior da ordem, as representações engendradas acerca das Missões Orientais como terra de povos culturalmente avançados, economicamente ricos e altamente combativos em termos religiosos – possibilitando até o tão almejado martírio – conseguiram manter-se pela permanência da difusão de relatos edificantes nos colégios e do ensino de uma visão etnológica de cunho hierárquico. Na ainda jovem missão amazônica, cuja consolidação inicia-se somente com a vinda do padre Vieira em 1653, percebeu-se este “desvio de atenção” praticado nas casas

⁵⁴ Quanto à complexa questão da pertença institucional da Missão do Maranhão, ver ARENZ, Karl Heinz. **De l'Alzette à l'Amazonie...**, p. 565-573. Alden realça, neste contexto, que as querelas interprovinciais eram frequentes, tanto na Ásia como na América. Ver ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise...**, p. 236-241.

de formação na Europa e pouco compatível com a nova constelação geopolítica, como uma das razões pelo infortúnio e o desprezo sentidos.

A categorização estereotipada das missões no seio da Companhia de Jesus, fenômeno até agora pouco pesquisado pela historiografia, constitui um aspecto importante para compreender mais a fundo a amplitude da crise que afetou a Missão do Maranhão na segunda metade do século XVII. De fato, não foram somente as adversidades dos colonos ou das autoridades coloniais, mas também as próprias facções internas da ordem inaciana que impactaram na execução de seu projeto missionário na Amazônia e, mais além, em outros confins do mundo então conhecido.

João Ferreira de Almeida e a primeira tradução da Bíblia em língua portuguesa: conflitos religiosos nas Índias Orientais seiscentistas sob a perspectiva histórico-religiosa (1642-1694)

Luis Henrique Menezes Fernandes¹

Ao longo da segunda metade do século XVII, foram publicadas em Batávia (atual Jacarta, capital da Indonésia) – antiga sede administrativa da Companhia Holandesa das Índias Orientais – algumas edições de um panfleto em língua portuguesa, que levava o seguinte título: *Diferença d'a Christandade, em que claramente se manifesta a grande desconformidade entre a verdadeira e antiga doutrina de Deus e a falsa e nova d'os homens*.² Esse “livrinho”, carregado de veementes ataques ao papado romano, materializava-se enquanto representação literária exemplar dos permanentes embates doutrinários travados entre católicos e protestantes, desde o alvorecer da Idade Moderna, na Europa Ocidental e, posteriormente, nos seus domínios ultramarinos. Assim, esse escrito polemista, publicado numa conjuntura de expansão do Império Holandês no Oriente – graças às repetidas investidas perpetradas desde princípios do século XVII contra as possessões portuguesas –, consistia num eloquente discurso apologético da Reforma protestante, elaborado em direta oposição à ortodoxia doutrinária católica, firmada e reafirmada no Concílio de Trento (1545-1563).

O fato, à primeira vista curioso, de haver sido publicado em língua portuguesa, apesar de impresso em território holandês no Oriente, se justifica, em primeiro lugar, pela importância global adquirida por esse idioma nas chamadas “Índias Orientais”, mesmo em um período em que Portugal perdia a primazia diante da abrupta ascensão dos holandeses (os quais, por vezes, obstinadamente, tentaram, sempre em vão, extinguir a língua portuguesa de seus domínios coloniais).³ Além disso, o panfleto apologético da Reforma fora traduzido, anotado e impresso sob os auspícios de um até então desconhecido calvinista português – João Ferreira A. d'Almeida –, ministro pregador da Igreja Reformada Holandesa da comunidade de língua portuguesa em Batávia, na ilha de Java. O seu nome, porém, permaneceria

¹ Doutorando em História Social (FFLCH-USP). Pesquisa Financiada pela FAPESP.

² De acordo com o prefácio da obra, endereçado “*a todos os senhores católicos romanos da nação portuguesa*”, o livrinho foi originalmente escrito em castelhano, por autor anônimo, e, posteriormente, traduzido e publicado em língua portuguesa.

³ Sobre esse fenômeno linguístico, Charles R. Boxer aponta que, “uma vez que a expansão da Europa foi iniciada pelos portugueses, a língua portuguesa (ou uma adaptação dela) tornou-se a língua franca da maioria das regiões costeiras que eles abriram ao comércio e aos empreendimentos europeus em ambos os lados do globo. Por ocasião do confronto com os holandeses, a língua portuguesa já criara raízes demasiado profundas para ser erradicada, mesmo nos domínios coloniais em que os holandeses tentaram substituí-la”. BOXER, Charles. **O império marítimo português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 140.

inexoravelmente associado ao pioneiro trabalho de tradução das Escrituras Sagradas do cristianismo para a língua portuguesa.

João Ferreira de Almeida nasceu provavelmente no ano de 1628, em Torre de Tavares, pequeno vilarejo do Conselho de Mangualde, norte de Portugal. Não se sabe por qual motivo, emigrou para a Holanda entre 1641 e 1642, então com quatorze anos de idade, passando posteriormente aos domínios holandeses orientais. Converteu-se ao cristianismo reformado neste período, quando em viagem de Batávia para Malaca (empório comercial estratégico no Oriente, conquistado pelos holandeses aos portugueses em 1641). Aí permaneceu até 1651, havendo desde 1642 iniciado seus esforços para traduzir as Escrituras para a língua portuguesa. Durante os cinco anos posteriores, residiu em Batávia, trabalhando junto ao presbitério da Igreja Reformada Holandesa. Após desenvolver trabalhos de missão no Ceilão e na Índia entre 1656 e 1663, retornou para Batávia, onde permaneceu até a sua morte, ao que tudo indica no ano de 1691.

Em 1681, viu o primeiro fruto do seu trabalho como tradutor das Escrituras sair à luz, com a publicação, em Amsterdam, do primeiro Novo Testamento completo em língua portuguesa. No ano em que faleceu, havia traduzido quase a totalidade dos escritos veterotestamentários, mas deixou o trabalho inacabado até os versículos finais das profecias de Ezequiel. A tradução dos demais livros do Velho Testamento foi finalizada em 1694 por outro ministro da Igreja Reformada Holandesa, companheiro de Almeida na comunidade de língua portuguesa de Batávia: o holandês Jacob op den Akker. Entretanto, a tradução completa do Velho Testamento foi publicada pela primeira vez somente em 1748 e 1753, em dois tomos, na imprensa tipográfica de Batávia.

Além da tradução da maior parte da Bíblia e da publicação do tratado sobre a *Diferença d'a Christandade*, João Ferreira de Almeida também produziu, ao longo de sua vida, várias outras obras, a maioria delas de caráter catequético/apologético do protestantismo. Em 1650, traduziu para a língua portuguesa o *Catecismo de Heidelberg* e a *Liturgia* da Igreja Reformada. Na mesma década, revisou a tradução portuguesa de *As fábulas de Esopo*, impressa em 1672 com várias notas explicativas de sua autoria. Ainda neste mesmo ano, publicou um conjunto de escritos polemistas, composto de duas longas epístolas e vinte propostas contra a Igreja Católica, dirigidas estas últimas “a todos os eclesiásticos do Reino e Senhorios de Portugal”. No ano seguinte, publicou a tradução holandesa do tratado *Diferença d'a Christandade*, com o título *Onderscheydt der Christenbeydt*. Por fim, escreveu também um apêndice ao texto *Diferença d'a Christandade*, reafirmando sua convicção de que somente a Igreja Católica “muda, transtorna, corrompe e falsifica os fundamentos da doutrina cristã”.

Em todos os seus escritos apologéticos, João Ferreira de Almeida busca refutar, com base em sua própria tradução das Escrituras Sagradas em língua portuguesa, os dogmas centrais do catolicismo pós-tridentino, citando para isso com frequência o próprio Catecismo Romano – produzido por ordem do Concílio de Trento e

publicado pela primeira vez na Itália em 1566 –, bem como outros textos catequéticos dele derivados, especialmente a *Doutrina Cristã* do jesuíta Marcos Jorge, a *Declaração Copiosa da Doutrina Cristã* do jesuíta italiano Roberto Bellarmino e o *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais* do frei dominicano Bartolomeu dos Mártires, todos de grande circulação em Portugal e em suas colônias ultramarinas.⁴ Desse modo, embora tenha passado a maior parte de sua vida nos domínios holandeses orientais, pugnou pela propagação da doutrina reformada em Portugal e em suas conquistas ultramarinas, seja através da divulgação das Escrituras em língua vulgar, seja por meio da publicação de seus escritos apologéticos da Reforma protestante.

Diante dessa conjuntura de fortes ataques à ortodoxia doutrinária da Igreja Romana, dois clérigos regulares católicos, missionários no Oriente, se levantaram decididamente contra o discurso agressivo e as doutrinas heterodoxas do calvinista português. Primeiramente, o frade agostiniano Jerônimo da Siqueira, também português, publicou em 1670, em Bengala, uma *Carta apologética em defesa da religião católica romana contra João Ferreira de Almeida*, na qual apresentou muitos ataques ao herege “*predicante da seita calvinista*”, denunciando não somente a deformidade de sua doutrina, mas também de seu caráter. Neste mesmo período, houve contendas envolvendo João Ferreira de Almeida e outro clérigo católico: o belga Jean-Baptiste Maldonado, missionário da Companhia de Jesus, que passou por Batávia no ano de 1667. A partir deste choque teológico-doutrinário, foi publicada uma extensa obra literária, organizada em forma de diálogo, intitulada *Diálogo Rústico e Pastoril entre o cura de uma aldeia e um pastor de ovelhas*, cuja autoria é tradicionalmente atribuída ao missionário jesuíta.

Assim, com base fundamentalmente nessas obras polemistas, apologéticas e catequéticas já apresentadas, pretendemos, ao longo de nossa pesquisa, destacar a maneira como este conflito religioso, a princípio intra-europeu, se manifestou de forma *sui generis* em um contexto espacial distinto (as Índias Orientais luso-holandesas), trazendo consigo não apenas singulares resultados doutrinários, mas também missiológicos e literários (incluindo-se nesse último aspecto a própria tradução pioneira da Bíblia em língua portuguesa). Embora o tema seja sugestivo, ele permanece, porém, apenas superficialmente explorado pela historiografia.

⁴ Sobre a elaboração do *Catecismo Romano* (ou Tridentino), em particular, e de toda a literatura catequética dele derivada, de modo geral, afirma Adone Agnolin que, “num primeiro momento, em 1546, os Padres do Concílio de Trento projetaram a publicação de um breve e sumário catecismo destinado à instrução das crianças e dos ignorantes. Mas ao encerrar-se o Concílio, em 1563, foi sendo considerado mais útil um catecismo de base mais substancial para utilidade dos padres missionários e dos pregadores: os catecismos elementares teriam brotado, em seguida, de forma espontânea”. AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI – XVII)**. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007, p. 58, nota 25.

A bibliografia existente sobre o surgimento da primeira Bíblia em língua portuguesa privilegia, de modo geral, a singular trajetória individual de seu principal tradutor – João Ferreira de Almeida –, com ênfase nas dificuldades circunstanciais por ele encontradas na consumação desse trabalho. Os estudos existentes sobre o assunto podem ser, assim, organizados a partir de duas vertentes principais. Primeiramente, encontra-se a literatura de tendência confessional, que visa enaltecer o calvinista português por seu pioneirismo no trabalho de tradução e divulgação do texto bíblico em língua portuguesa.⁵ Além destes, há também as pesquisas que procuram elencar sistematicamente as inúmeras edições da tradução bíblica de João Ferreira de Almeida, publicadas ao longo dos últimos quatro séculos. Nestes casos, os seus autores geralmente apresentam também um detalhado levantamento das fontes relativas ao contexto de elaboração da Bíblia de Almeida, sem tecer, contudo, uma análise histórica crítica e aprofundada das mesmas.⁶ Fora do mundo lusófono, um único autor se especializou no assunto: o holandês Jan Lodewig Swellengrebel. Este pesquisador, embora seja uma das maiores autoridades no tema, também não analisou em profundidade as muitas fontes disponíveis, mas esforçou-se principalmente para produzir uma biografia linear e pormenorizada de João Ferreira de Almeida, objetivando acima de tudo desvendar os mistérios ainda existentes sobre sua trajetória.⁷

Logo, é possível perceber que a bibliografia produzida especificamente sobre o conflituoso contexto de tradução das Escrituras Sagradas em língua portuguesa carece de uma maior profundidade analítica e de uma mais densa problematização histórica. Essa “defasagem” historiográfica – diante das ricas fontes primárias disponíveis – decorre, primeiramente, do fato de não haver sido dada a devida ênfase

⁵ Destacam-se neste caso os trabalhos de MOREIRA, Eduardo. **O Defensor da Verdade: João Ferreira de Almeida, o primeiro tradutor da Bíblia em língua portuguesa**. Lisboa: Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, 1928; BARATA, António da Costa. João Ferreira de Almeida: o homem e a sua obra. **Imago Dei**, n. 7 (2003-2004).

⁶ Os principais trabalhos que se enquadram nessa vertente são: SANTOS, António Ribeiro dos. Memórias sobre algumas traducções, edições bíblicas menos vulgares; em língua portuguesa... In: **Memórias de litteratura portugueza**. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1806, tomo VII, p. 17-59; SILVA, Inocêncio Francisco da. **Dicionário bibliográfico português**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859, p. 368-372; RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. João Ferreira de Almeida e a sua Traducção Portugueza da Bíblia. **O Chronista de Tissuary**. Periódico mensal. Março, Nova Goa: Imprensa Nacional, vol. I, n. 3, 1866; ALVES, Herculano. **A Bíblia de João Ferreira Annes d'Almeida**. Lisboa: Sociedade Bíblica, 2007.

⁷ O principal resultado de suas pesquisas foi recentemente publicado no Brasil. cf. SWELLENGREBEL, Jan Lodewig & HALLOCK, Edgar F. (org.). **A maior dádiva e o mais precioso tesouro: a biografia de João Ferreira de Almeida e a história da primeira Bíblia em português**. Rio de Janeiro: JUERP, 2000.

à relação intrínseca existente entre o processo histórico de elaboração da primeira tradução da Bíblia em português e os conflitos doutrinários católico-calvinistas a ele subjacentes, manifestos abundantemente nos diversos escritos polemistas vinculados diretamente ao ambiente da tradução. Além desse aspecto evidente – ou melhor, como decorrência dele –, a historiografia acabou não analisando com a atenção necessária as diversas fontes relacionadas ao tema, todas indispensáveis ao seu satisfatório entendimento histórico.

Diante do exposto, supomos que a formação da primeira tradução da Bíblia em língua portuguesa, em sua singularidade e importância históricas, não poderá ser satisfatoriamente compreendida se não forem analisados rigorosamente os diversos escritos apologéticos, catequéticos e polemistas relacionados diretamente ao contexto de sua elaboração. Neste sentido, visando uma compreensão histórica aprofundada da tradução bíblica de João Ferreira de Almeida no Oriente seiscentista, julgamos indispensável proceder-se a uma análise minuciosa dos conflitos religiosos subjacentes ao processo de sua elaboração. Somente dessa maneira poder-se-á proporcionar um exame histórico crítico e aprofundado das fontes selecionadas, com especial ênfase nas suas particularidades relativas ao ambiente histórico singular em que foram produzidas.

Assim, no tocante a essas particularidades, admitimos como hipótese central de nossa investigação a idéia de que o contexto espacial em que esses conflitos tomaram corpo (as então chamadas “Índias Orientais”) incidiu sobre eles de forma expressiva, tornando-os singulares em termos doutrinários, literários e missiológicos. Em outras palavras, a proximidade geográfica desse choque doutrinário em relação à alteridade cultural do Oriente luso-holandês e suas circunvizinhanças (especialmente em relação aos povos nativos da ilha de Java, de Ceilão, da Índia, da China e do Japão) parece ter levado os contendores religiosos europeus a compreendê-la – após absorverem *sub specie religionis* as culturas locais, ou seja, interpretá-las de acordo com seu particular código ocidental de “religião” – pelo prisma do embate doutrinário no qual estavam de todo inseridos. Nessa conjuntura delicada, teriam sido produzidos não somente os escritos catequético-apologéticos já delineados, mas também a própria tradução pioneira da Bíblia em língua portuguesa.

Nesse contexto, os religiosos católicos e calvinistas devem ter protagonizado uma verdadeira transformação simbólica das culturas locais, traduzindo-as e instrumentalizando-as para reafirmar e readequar suas posições teológicas preestabelecidas em suas respectivas ortodoxias. No tratado sobre a *Diferença d’a Christandade*, por exemplo, João Ferreira de Almeida equipara as cerimônias católicas aos ritos chineses e japoneses, reduzindo-os ambos à mais “*pura gentilidade*” e a “*uma mera, abominável e gentilica idolatria*”.⁸ De maneira mais expressiva, afirmava que, “*quem for à China e ao Japão, pode bem coligir quão grande conveniência tenha a missa com as cerimônias*

⁸ *Diferença d’a Christandade*, p. 94, Nota.

e superstições ridículas e idolátricas daquelas partes, e de toda a demais gentilidade”.⁹ Por fim, reafirmando sua comparação depreciativa, o tradutor calvinista se referia ao “*tão notório e abominável exemplo de Dom Vasco da Gama e seus companheiros, quando foram a descobrir a Índia*”:

pois entrando em Calicute num pagode dos gentios, se ajoelharam e adoraram aos ídolos que nele estavam, cuidando que eram imagens a seu modo, ou, para melhor dizer, ídolos à romanesca, tanta é a semelhança que entre uns e outros há, e tanta a conformidade entre as cerimônias e superstições gentílicas e as romanas [...]. A mesma semelhança se acha também entre a uma e a outra idolatria, assim dos infíeis gentios, como dos cegos e pertinazes papistas, entre os ídolos de uns e de outros, e o modo e maneira de os adorar, servir e festejar; assim em Europa, como em ambas as Índias, Orientais e Ocidentais. E o mesmo engano tem também sucedido a outros muitos portugueses e mais papistas em semelhantes ocasiões, particularmente na China e no Japão, aonde a semelhança é tanta, que a muitos faz ficar atônitos.¹⁰

Assim, a alteridade cultural do Oriente parece ter encontrado um lugar epistemológico específico no conflito religioso subjacente à tradução da Bíblia em língua portuguesa. As culturas locais, interpretadas *sub specie religionis* pelos contendores religiosos europeus, teriam sido por eles reduzidas ao seu próprio universo religioso conflitivo, para, em seguida, serem traduzidas enquanto alvos privilegiados da atividade missionária reformista e contra-reformista, de acordo com as próprias especificidades de cada uma delas. Nesse contexto, portanto, a construção cognitiva européia da alteridade cultural das Índias Orientais parece ter sido forjada sob o signo religioso da Cristandade em choque doutrinal, fazendo assim com que as culturas outras, a princípio ininteligíveis às categorias de análise disponíveis à cultura ocidental, fossem sendo traduzidas, nessa conjuntura de embates religiosos, em elementos estrategicamente inteligíveis e, por fim, subsidiários de um debate teológico-cristão anterior e por ele alvejado missiologicamente. Nessa perspectiva, presumimos que essas situações dialógicas culturais, inerentes ao contexto de elaboração da primeira tradução da Bíblia em língua portuguesa, são elementos-chave para proporcionar sua efetiva compreensão histórica.

Com base nessas considerações, o objetivo central de nossa pesquisa histórica, ainda em fase inicial, será compreender historicamente a maneira singular pela qual o choque doutrinal católico-calvinista, subjacente ao processo de tradução da primeira

⁹ *Ibidem*, p. 75, nota.

¹⁰ *Ibidem*, p. 94-95.

Bíblia em língua portuguesa – conflito este, como já apontamos, inicialmente restrito à Europa Ocidental –, se configurou em uma nova realidade espacial, em contato (direto ou indireto) com suas populações nativas e culturas locais, e analisar as especificidades doutrinárias, literárias e missiológicas resultantes de sua ocorrência na região. Em outras palavras, intentaremos examinar globalmente os meandros e os reflexos da dialética religiosa inicialmente interna à Cristandade Ocidental – tão característica do alvorecer da Idade Moderna – diante agora de uma nova e substancialmente distinta dialética, relativa ao seu encontro com a alteridade cultural apresentada pelos domínios luso-holandeses orientais e suas circunvizinhanças, na segunda metade do século XVII.

Assim, objetivaremos demonstrar a própria historicidade dos conflitos teológico-doutrinários analisados, ou seja, compreendê-los enquanto manifestações religiosas redutíveis a um percurso histórico específico. Partindo de uma perspectiva histórico-religiosa, poderemos comprovar a existência de uma relação direta, implícita e fundamental entre as idéias expressas e os conceitos empregados no decurso desse embate católico-calvinista e a específica realidade espaço-temporal em que operavam. Em vista disso, supomos que as categorias conceituais simbólicas empregadas pelos religiosos, protagonistas da contenda doutrinária seiscentista oriental, não podem ser compreendidas enquanto realidades ontológicas ou dados naturais, mas como construções epistêmicas produzidas historicamente, resultantes de (e também endereçadas a) uma conjuntura histórica específica, que procuraremos desvendar, em sua constituição, através de uma atenta análise documental e da contextualização das ações dos autores já citados.

Supomos, portanto, que as noções teológicas apresentadas nos textos catequéticos e apologeticos elaborados naquela situação devem ser portadoras de características especiais que as singularizam, graças sobretudo ao contato com a alteridade cultural das Índias Orientais e sua subsequente absorção *sub specie religionis* ao debate cristão. Parece-nos, assim, que a inevitável operação comparativa resultante do contato cognitivo dos religiosos europeus (católicos e calvinistas) com o mundo externo oriental – e os conseqüentes processos de auto-reconhecimento e auto-projeção missionária dele decorrentes – acabaram, finalmente, reacendendo e acentuando ainda mais as antigas querelas doutrinárias européias, tornando-as, neste novo contexto, ímpares, e ainda mais agudas e pertinentes.

Da mesma forma, embora o conjunto dos escritos elaborados no âmago deste embate doutrinário focalizasse sempre temas considerados por seus interlocutores como elementos anistóricos ou transcendentais, estes eram inequivocamente destinados à realidade histórica que se lhes apresentava, sendo, portanto, detentores de uma mensagem que só se inscrevia plenamente no mundo positivo e, por conseguinte, só se realizava satisfatoriamente na dimensão temporal da história do homem, ou seja, não na vertical/transcendente, mas na dimensão totalmente

horizontal/histórica. Por este motivo, toda essa produção literária deve ter feições particulares, relacionadas ao contexto específico de sua produção.

Resta apontar que a alteridade das culturas locais – representada nos escritos seiscentistas pelos termos “gentios”, “pagãos”, “infiéis”, “bárbaros”, etc. – teria sido inicialmente absorvida ao universo religioso ocidental, de acordo com as categorias conceituais internas da reforma protestante e da reforma católica, e em seguida instrumentalizada segundo determinados fins de ordem missiológica. Dessa forma, as culturas locais devem ter sido “traduzidas” pelo confronto doutrinário católico-calvinista, determinado as diferentes posturas missiológicas com que foram alvejadas pela expansão européia cristã. Conclusivamente, podemos apontar como a metodologia da Escola Italiana de História das Religiões apresenta-se como instrumento teórico adequado ao tema proposto e indispensável à consecução dos objetivos delimitados por nosso projeto investigativo.

O momento fundante dessa perspectiva de estudos é a publicação, em 1925, do primeiro número da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, sob a direção do célebre historiador das religiões Raffaele Pettazzoni (1883 - 1959).¹¹ O pressuposto teórico central de sua proposta metodológica consiste na própria historicidade dos fatos religiosos, ou seja, na sua necessária redução à razão histórica específica que lhes dá origem. Antes, porém, de nos adentrarmos mais detalhadamente nesse aspecto central da metodologia histórico-religiosa, faz-se necessário apresentar os elementos distintivos dessa perspectiva justamente em relação aos métodos não-históricos ou des-historificantes tradicionais, aos quais se contrapõe.

De acordo com o endereço italiano de História das Religiões, estudiosos como Max Müller e Edward Burnett Tylor, por exemplo, em seus trabalhos sobre as “religiões primitivas”, acabaram invariavelmente amputando aquilo que denominavam “religiões” dos próprios contextos históricos e culturais em que operavam, sistematizando-as arbitrariamente em esquemas gerais classificatórios (em termos evolucionistas ou degenerativos) e, portanto, não-históricos. Do mesmo modo, o sociológico francês Émile Durkheim, enfatizando a funcionalidade social das “religiões” – entendidas como lei sociológica –, acabou criando um “sistema religioso” des-historificado. Rudolf Otto e Gerard Van der Leeuw, por sua vez, buscando a própria essência de uma universal “experiência religiosa”, fizeram

¹¹ Outros representantes dessa perspectiva, juntamente com seu fundador, são, primeiramente, Ernesto De Martino e Angelo Brelich, bem como, mais recentemente, Dario Sabbatucci, Nicola Gasbarro, Marcello Massenzio e Paolo Scarpi. No Brasil, destacam-se nessa metodologia os professores Adone Agnolin (USP) e Maria Cristina Pompa (UNIFESP). Para uma visão global dos fundamentos teóricos da Escola Italiana de História das Religiões, cf. MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005 e AGNOLIN, Adone. O debate entre história e religião em uma breve história da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. **Projeto História**, n. 37 (2008), p. 13-39.

também da “religião” um objeto de estudo ontológico e naturalizado, não enfatizando a historicidade propriamente latino-ocidental dessa categoria de análise. Por fim, Mircea Eliade, graças à ênfase e à supervalorização dada à noção de sagrado – entendida como realidade ontológica, em oposição e detrimento da idéia de profano –, não confere à história nenhuma autonomia operativa e explicativa em suas análises, formando-se, assim, uma fenomenologia anti-histórica, e não uma perspectiva histórico-religiosa.¹²

Em vista disso, a noção teórica fundante da metodologia histórico-religiosa, em clara oposição à fenomenologia histórica, pode ser resumida na fórmula de Pettazzoni de que “*cada ‘phainómenon’ é um ‘genómenon’*”, ou seja, que “*para compreender um fato cultural qualquer, dever-se-ia procurar, antes de qualquer coisa, a reconstrução da sua gênese, da sua formação*”.¹³ Assim, enquanto a fenomenologia religiosa busca compreender a essência (atemporal) dos fenômenos “religiosos”, a metodologia histórico-religiosa procura examinar as especificidades das “religiões”, em seu desenvolvimento histórico particular. De acordo com essa postura, Pettazzoni afirma que:

todo fato religioso é uma formação e, como tal, a saída – e por isso, o índice – de um desenvolvimento anterior e, ao mesmo tempo, o ponto de partida para um desenvolvimento posterior; e um fato histórico-religioso nos será suficientemente explicado somente quando devidamente inserido na sua própria linha de desenvolvimento.¹⁴

Em consequência desse princípio norteador, evidencia-se inicialmente que o próprio conceito de “religião”, construído epistemologicamente no interior de uma razão histórica específica, não pode ser tomado acriticamente enquanto realidade universal ou ontológica, amputando-a assim de sua particular trajetória e formação latino-ocidental. Dessa forma, não existiria “religião”, no sentido ontológico do termo, mas apenas um produto conceitual “religião”, nascido no interior de um percurso histórico particular, de modo que não convém que seja estendido

¹² Para uma análise mais detalhada desse percurso científico, conferir as obras já mencionadas, bem como as seguintes: GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 67-109. AGNOLIN, Adone. **O Apetite da Antropologia - o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá**. São Paulo: Humanitas, 2005. BRELICH, Angelo. Prolégomènes à une histoire des religions. In: **Encyclopédie de la Pléiade**. Histoire des Religions, I, Paris, 1970.

¹³ AGNOLIN, Adone. O debate entre história e religião..., p. 21.

¹⁴ PETTAZZONI, Raffaele. **Svolgimento e carattere della storia delle religioni**. Bari: Laterza, 1924, p. 23.

indistintamente a manifestações culturais outras, que nada tem a ver com o seu percurso específico dentro da cultura cristã ocidental.

Assim, uma das tarefas principais da metodologia histórico-religiosa, nos termos de Adone Agnolin, tem consistido em apreender a historicidade dos fatos religiosos, justamente ao “*esclarecer esses termos/conceitos, muitas vezes assumidos de forma acrítica [...], oferecendo uma significativa contribuição/problematização aos estudos históricos e antropológicos contemporâneos*”.¹⁵ É exatamente nessa constatação que se encontra a ênfase antropológica da metodologia histórico-religiosa, na medida em que as diversidades culturais – e as conseqüentes realidades dialógicas por elas proporcionadas –, apresentam-se como base sólida para uma reflexão sobre a própria historicidade dos instrumentos cognitivos que se apresentam, falaciosamente, como elementos universais e *a priori*. A ciência antropológica torna-se, assim, parceira fundamental ao desenvolvimento da História das Religiões, uma vez que, pela sua ênfase nos encontros culturais, os elementos próprios de uma cultura se revelam como tais, isto é, como construções históricas.

Portanto, a partir do embasamento teórico-metodológico da Escola Italiana de História das Religiões, poderemos de fato historicizar tanto o objeto de nossa pesquisa, através unificação do elemento “religioso” ao seu específico contexto histórico, como suas próprias categorias de análise, relativizando-as e vinculando-as, de forma crítica, ao seu percurso histórico específico. Somente assim poderemos “des-naturalizar” os meandros desse choque doutrinal – isto é, visualizar a posição ontológica no interior da qual os autores se colocam para construir e justificar suas obras –, visando melhor entender, historicamente, este posicionamento, e demonstrando sua necessária redução a uma razão histórica própria. Como muito bem resumiu Marcello Massensio:

Toda religião é um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e, por sua vez, capaz de condicionar o próprio contexto em que opera [...], pressuposto que permite compreender as diferenças entre os sistemas religiosos tomados separadamente. Diferenças [estas] que remetem às diversidades de ordem econômica, política, social, etc. existentes entre os vários âmbitos históricos.¹⁶

¹⁵ AGNOLIN, Adone. **O apetite da Antropologia...**, p. 18. Neste mesmo sentido, Agnolin também demonstra como essa perspectiva de estudos “*conseguiu reduzir a incidência de análises que, apesar de se auto-definirem, também, como histórico-religiosas, não eram, contudo, tais, na medida em que colocavam como pressuposto de suas pesquisas o que a própria pesquisa deveria problematizar. Ao invés de partir da história para entender o(s) fenômeno(s) levado(s) em consideração, partia-se do pressuposto de um fenômeno dado – e a ‘religião’ se constituía, muitas vezes, como um desses dados – para constituir, de fato, uma fenomenologia*”. (p. 21)

¹⁶ MASSENSIO. **A história das religiões na cultura moderna...**, p. 149.

Dessa maneira, a historicidade dos conflitos religiosos transcorridos na segunda metade do século XVII nos domínios luso-holandeses orientais – bem com dos seus singulares produtos literários, doutrinários e missiológicos – deverá ser apreendida através da consciência de sua relação estrutural com o contexto histórico no qual foram produzidos, e para o qual foram endereçados.

Literatura emblemática nas bibliotecas dos colégios jesuítas de Portugal e seu ultramar

Luísa Ximenes Santos¹

Este artigo é um primeiro desdobramento da pesquisa que realizei para o trabalho de conclusão do curso de Especialização em Cultura e Arte Barroca da Universidade Federal de Ouro Preto, no qual tratei dos livros de emblemática produzidos no contexto da Europa ocidental durante a Idade Moderna.

Os livros de emblemas são apenas uma das várias formas de literatura simbólica.² A alegoria e o símbolo estiveram em voga na Europa a partir do século XV, quando graças à mecanização do sistema de impressão tornou-se possível uma mais ampla difusão de imagens gravadas.

Esse tipo de literatura tem origem na Renascença e é filha dos estudos filológicos dos humanistas. Segundo Volkmann os livros de emblemas teriam sido criados a partir de uma tentativa de reutilizar os hieróglifos egípcios.³

Composto através de uma estreita relação entre imagem e texto,⁴ o emblema é geralmente formado por um lema (*inscriptio*) ou mote, escrito em latim – o título do emblema; uma imagem (*pictura*) – a ilustração do conceito; e um epigrama (*subscriptio*), em verso ou prosa, que explica a figura.⁵

Conforme exemplo abaixo, extraído do *Discursos del amparo de los legítimos pobres* de Cristóbal Pérez de Herrera, publicado em Madrid, por Luis Sánchez, em 1598.⁶

¹ Graduada em História pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). cursando a Especialização em Cultura e Arte Barroca junto à Universidade Federal de Ouro Preto sob orientação da Prof^a Dr^a Marília de Azambuja Ribeiro.

² Ver: **Emblemata**: Symbolic literature of the Renaissance. From the collection of Robin Raybould. New York: The Grolier Club, 2009.

³ PRAZ, Mario. **Imágenes del Barroco (Estudios de emblemática)**. Madrid: Ediciones Siruela, 2005, p. 24.

⁴ BOMBASSARO, Luiz Carlos. Imagem e conceito: a experiência do pensar nos emblemas da Renascença. **Conexão – Comunicação e Cultura**, vol. 5 (2006), n. 9, p. 83-95.

⁵ Ver também: CAMASTRA, Caterina. Lotería de sonos jarocho: la emblemática en la cultura popular. **Revista de Literaturas Populares**, año VI, n. 1 (2006), p. 128.

⁶ **Emblema...**, 4, p. 62.

De reduccion, y amparo de pobres. 62

**Con los ojos en las manos,
Y ocupadas en labores,
Tendran costumbres mejores.**

Nele temos o mote latino *Vigili labore* coroando a imagem e o epigrama explicando-a. Nesse caso, os olhos figurados sobre os dedos da mão demonstram que a vigilância unida ao trabalho conduz a melhores hábitos.

De acordo com Sagrário Poza, a imagem emblemática teria a função de chamar atenção para a mensagem e ajudar na fixação do conceito.⁷

Todavía, para Andrea Alciato,⁸ em seu *Emblematum Liber* (1531), o emblema seria, antes de mais nada, a representação de um objeto que ilustra um conceito; em oposição ao epigrama: um conceito que ilustra um objeto.⁹

Lucas Jennis, editor da *Emblemata Sacra* de Daniel Cramer (1568-1637) – na parte dedicada ao leitor da edição de 1624¹⁰ – por sua vez, definia o emblema como “pintura falante”.

⁷ POZA, Sagrario López. Los libros de emblemas y la imprenta. *Lectura y Signo*, n. 1 (2006), p. 178.

⁸ Primeiro a utilizar o termo “emblema” no sentido tal qual o entendemos hoje.

⁹ PRAZ, Mario. *Imágenes del Barroco...*, p. 24.

Acepção muito próxima daquela adotada por Harthan, na década de 80 do século XX, que utiliza a expressão “imagem falante”¹¹ para definir o emblema.

Harthan, porém, não é nem autor nem editor de livros de emblemas, mas sim um ilustre representante da historiografia que nas últimas décadas muito tem se interessado pela literatura emblemática.

Tal interesse é, todavia, bastante recente. Mario Praz, pioneiro no estudo sobre livros de emblemas, no prefácio à primeira edição de sua obra, em 1934, notava que até então não havia estudos abrangentes sobre o assunto que considerassem o emblema no contexto do “gosto” da época em que surgiram.

Até então o tema aparecia em ensaios de natureza apenas bibliográfica, tratado quase sempre com desatenção e como objeto raro, curioso, esquisito.¹² Sua origem só havia sido discutida muito rapidamente por um único especialista.¹³

No prefácio à terceira edição, de 1963, no entanto, o autor já aponta um maior interesse de estudiosos de diferentes nacionalidades por emblemas e empresas,¹⁴ citando nominalmente os trabalhos de Rosemary Freeman,¹⁵ Robert J. Clements,¹⁶ Karl-Ludwig Selig,¹⁷ John Landwehr.¹⁸

¹⁰ CRAMER, Daniel. EMBLEMATA SACRA, Hoc est, DECADES QUINQUE EMBLEMATUM EX SACRA SCRIPTURA, DE dulcíssimo Nomine & Cruce Jesu Christi, figuris aeneis incisorum. PARS PRIOR Primò per Reverend. Dn. DANIELEM CRAMERUM, SS. Theologiae Doctorem collecta. POSTEA VERO A DN. CUNRA-DO BACHMANNO, Hist. & Poetices Professore Epigrammatibus Latino-Ger-anicis illustrata, tandem opera M. C. R. Versibus & Rhythmis Gallo-Italicus decal-rara, ornata, & ad instar Philotheca Christiana sive Albi Ami-corum exhibita. FRANCOFURTI, Sumptibus LUCAE JENNIS I. ANNO M. DC. XXIV.

¹¹ HARTHAN, John. **The history of the illustrated book: the Western tradition.** Londres: Thames and Hudson, 1981, p. 104. *Apud*. GRIECO, Alfredo. Livros de emblemas: pequeno roteiro de Alciati à Iconologia de Cesare Ripa. **ALCEU**, vol. 3, n. 6 (2003), p. 82.

¹² PRAZ, Mario. **Imágenes del Barroco...**, p. 11.

¹³ A saber: **VOLKMANN, Ludwig. Bilderschriften der Renaissance.** Leipzig, 1923. Para os estudos produzidos até o início da década de quarenta ver: PRAZ, Mario. **Studies in seventeenth-century imagery.** A bibliography of emblem books. London: Warburg Institute, 1947, 2 vols.

¹⁴ PRAZ, Mario. **Imágenes del Barroco...**, p. 12.

¹⁵ FREEMAN, Rosemary. **English Emblem Books.** London: Chatto & Windus, 1948.

¹⁶ CLEMENTS, Robert J. The cult of the poet in Renaissance Emblem Literature. **PMLA**, vol. LIX, n. 3 (1944), p. 672-685; *Idem*. Princes and Literature: A Theme of Renaissance Emblem Books. **Modern Language Quarterly**, vol. 16, n. 2 (1955), p. 114-123; *Idem*. **Picta Poesis, Literacy and Humanistic Theory in Renaissance Emblem Books.** Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.

¹⁷ SELIG, Karl-Ludwig. The Spanish Translation of Alciati's Emblemata. **Modern Languages Notes**, vol. 70, n. 5 (1955), p. 354-359; *Idem*. The Commentary of Juan de Mal Lara to Alciati's Emblemata. **Hispanic Review**, vol. 24, n. 1 (1956), p. 26-41; *Idem*. La Teoria

Na década de 1980 foi criada a *Society for Emblem Studies*. Desde então surgiram vários centros de estudo sobre o tema e inúmeros foram os trabalhos produzidos sobre o assunto. Particularmente rica foi a contribuição da Espanha na produção de estudos emblemáticos,¹⁹ enquanto bem menor foi o interesse pelo tema demonstrado pela historiografia portuguesa.²⁰

Nos últimos anos também vimos surgir pesquisas referentes à literatura emblemática produzida e utilizada pela Companhia de Jesus – tema sobre o qual nos deteremos neste artigo.

É o caso dos estudos de Lydia Salviucci Insolera,²¹ Fernando Rodríguez de la Flor,²² Anne-Élisabeth Spica,²³ Patricia W. Manning,²⁴ Antonio Bernat Vistarini²⁵ e

dell'Emblema in Spagna: i testi fondamentali. **Convivium**, vol. XXIII, n. 4 (1955), p. 409-421; *Idem*. Antonio Palomino y la tradición de la literatura emblemática en España. **AIH**, (Actas I), 1962, p. 443-446.

¹⁸ LANDWEHR, John. **Dutch Emblem Books, 1531-1888: a Bibliography**. Utrecht: Haentjens Dekker & Gumbert, 1962.

¹⁹ Destacamos como exemplos dessa historiografia: BRAVO-VILLASANTE, Carmen. **La literatura emblemática**: Las Empresas Morales de Juan de Borja. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006; SÁNCHEZ PÉREZ, Aquilino. Diego Saavedra Fajardo: Las “Empresas Políticas” dentro de la tradición de los libros de emblemas. **Monteagudo**, vol. 86 (1984), p. 55-61; VISTARINI, Antonio Bernat & CULL, John T. Las edades del hombre en los libros de emblemas españoles. **Criticón**, n. 71 (1997), p. 5-31; BOUZY, Christian. De los Emblemas Morales al Tesoro de la Lengua y al Suplemento: Sebastián de Covarrubias reescrito por sí mismo. **Criticón**, n. 79 (2000), p. 143-165; PEREIRA, Ana Martínez. La representación del amor en la emblemática española de los siglos XVI y XVII. **Península**: Revista de Estudios Ibéricos, n. 3 (2006), p. 101-138; PÉREZ, Reyes Escalera. Emblemática mariana. Flores de Miraflores de Fray Nicolás de la Iglesia. **Imago**: Revista de Emblemática y Cultura Visual, n. 1 (2009), p. 45-63; REY, María Dolores Alonso. Pastores en los libros de emblemas españoles. **Imago**: Revista de Emblemática y Cultura Visual. Valencia, n. 1 (2009), p. 27-36; LÓPEZ, José Javier Azanza. Entre el libro de emblemas y el manual de conducta militar: las Empresas Políticas Militares de Pozuelo, obra crepuscular de la emblemática hispana. **Imago**: Revista de Emblemática y Cultura Visual. Valencia, n. 2 (2010), p. 25-48.

²⁰ Ver AMARAL JÚNIOR, Rubem. Portuguese Emblematics: an overview. **Lumen et Virtus**: Revista de cultura e imagem, vol. 2, n. 4 (2011), p. 134-148.

²¹ INSOLERA, Lydia Salviucci. **L'Imago Primi Saeculi (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù**: Genesi e fortuna del libro. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.

²² DE LA FLOR, Fernando Rodríguez. **Pasiones frias**: Secreto y disimulación en el Barroco hispano. Madrid: Marcial Pons Historia, 2005.

²³ SPICA, Anne-Élisabeth. Les jésuites et l'emblématique. **Dix-septième siècle**, n. 237 (2007), p. 633-651.

²⁴ MANNING, Patricia W. La emblemática jesuítica en El Criticón. **eHumanista**, vol. 9 (2007), p. 218-240.

Nienke Tjoelker.²⁶ Sendo particularmente significativa a compilação dos livros de emblemas escritos por jesuítas organizada por Peter Daly e Richard Dimler.²⁷

Jesuítas e emblemas

Com a Contra-Reforma, a discussão acerca da natureza da imagem e de seu papel didático e votivo esteve no centro do grande debate teológico que conduziu a elaboração da legislação tridentina sobre seu estatuto e seu uso.²⁸

Assim a imagem simbólica, entendida como algo que separa os homens de Deus e dele os aproxima na qualidade de vestígio, signo, símbolo,²⁹ passa a fazer parte de novas formas de figuração, colocadas a serviço da persuasão moral e religiosa e da comunicação de realidades invisíveis.

Segundo Yacy-Ara Froner, o emblema atuaria “como um jogo didático calculado para ensinar de forma intuitiva uma verdade moral, unindo os sentidos e o intelecto, através de uma composição entre a linguagem plástica e a linguagem poética”.³⁰

Para tanto, fez-se necessária uma reelaboração, em termos religiosos, de uma cultura originariamente profana: aplicam-se novos significados a símbolos da emblemática profana e criam-se elementos figurativos novos, específicos da

²⁵ BERNAT VISTARINI, Antonio. La emblemática de los jesuitas en España: los libros de Lorenzo Ortiz y Francisco Garau. In: ZAFRA, Rafael & AZANZA, José Javier (eds.). **Emblemata aurea**. La Emblemática en el Arte y la Literatura del Siglo de Oro. Madrid: Akal, 2000, p. 57-68.

²⁶ TJOELKER, Nienke. Jesuit image rhetoric in latin and the vernacular: The Latin and Dutch emblems of the Imago Primi Saeculi. **Renassanceforum**: Latin and the vernaculars in Early Modern Europe, Copenhagen, n. 6 (2010), p. 97-118.

²⁷ DIMLER, G. Richard & DALY, Peter M. (eds.). **The Jesuit Series (Corpus Librorum Emblematum)**. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 1997-2007, 5 vols.

²⁸ Ver DEJOB, Charles. **De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques**. Paris: E. Thorin, 1884; MÂLE, Emile. **L'art religieux après le Concile de Trente: étude sur l'iconographie de la fin du XVIème, du XVIIème et du XVIIIème siècles en Italie, en France, en Espagne et en Flandre**. Paris: Colin, 1932; BLUNT, Anthony. O Concilio de Trento e a Arte Religiosa. In: **Teoria artística na Itália, 1450-1600**. São Paulo: Cosac & Naïf Edições, [Oxford University Press, 1940], 2001; PRODI, Paolo. Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma. **Archivio italiano per la storia della pietà**, vol. IV, p. 121-212, 1965; SCAVIZZI, Giuseppe. **The Controversy on Images: from Calvin to Baronius**. New York: Peter Lang, 1992.

²⁹ GROULIER, Jean-François. A teologia da imagem e o estatuto da pintura. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (dir.). **A Pintura: textos essenciais**. São Paulo: Editora 34, 2004, vol. 2, p. 13.

³⁰ FRONER, Yacy-Ara. Pistas para um aporte conceitual: a obra de Mário Praz na arte emblemática do Barroco no Brasil. In: **Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-Americano**. Belo Horizonte: C/Arte, 2008, p. 711.

emblemática sacra. As referências literárias nas quais se baseiam os emblemas, a princípio extraídas quase unicamente de autores clássicos, passam a referendar textos sacros. Ao invés do uso praticamente exclusivo do latim passa-se a adotar frequentemente as línguas vernáculas.³¹

Os padres da Companhia de Jesus se utilizariam dessa potencialidade desse modelo retórico de maneira magistral, promovendo uma verdadeira propaganda da ordem jesuítica através dos livros de emblemas.

A importância que essa literatura adquire no mundo jesuítico pode ser confirmada através dos tópicos relativos a seu uso nos colégios da ordem presentes no texto da *Ratio Studiorum* de 1586, 1591, 1599 e 1616. A partir da análise desses “manuais” de procedimento pedagógico, pode-se acompanhar a modificação ou permanência da visão dos reitores em relação à prática emblemática.³²

Nos colégios da Companhia eram realizados exercícios em classe com uso de emblemas. Produzidos por alunos dos colégios jesuíticos, eram expostos nos muros da instituição em celebrações e festas específicas – prática conhecida como *affixiones*.

De resto, graças ao grande número de livros de emblemas produzidos no contexto de sua ordem, os jesuítas possivelmente se tornaram os principais difusores dessa linguagem simbólica na Europa Moderna.

No que tange especificamente o caso luso, Rubem Amaral Jr. esclarece, em recente artigo, que apesar da contribuição de Portugal no período em que esse gênero estava tendo uma ampla difusão na Europa ter sido “modesta, tardia, frustrada e derivada”,³³ é atestada uma significativa presença e influência de livros de emblemistas estrangeiros em circulação no espaço lusitano entre os séculos XVI e XVIII.

Esses livros importados de outros países europeus podiam ser traduzidos ou não. A presença de obras em castelhano era muito comum, devido, obviamente, ao bilingüismo que caracteriza a cultura portuguesa e à grande produção de literatura emblemática na Espanha, principalmente a partir do século XVII.³⁴

Dessa forma, acreditamos ser relevante a identificação dos livros de emblemas que se encontravam nas bibliotecas dos colégios jesuíticos portugueses e de seus domínios ultramarinos, para uma melhor avaliação da circulação internacional dessas obras e da importância que essa literatura tinha para os membros da Companhia de Jesus da Assistência de Portugal.

³¹ MANNING, Patricia W. La emblemática jesuítica en El Criticón..., p. 220.

³² INSOLERA, Lydia S. **L'Imago Primi Saeculi (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù...**, p. 32-37.

³³ AMARAL JÚNIOR, Rubem. Portuguese Emblematics..., p. 135.

³⁴ Ver CAMASTRA, Caterina. Lotería de sonos jarchos..., p. 129.

Para tanto, analisamos os catálogos dos livros das duas principais bibliotecas jesuítas de Lisboa: a do Colégio de Santo de Antão³⁵ e a do Colégio de São Roque,³⁶ hoje conservados na Biblioteca da Ajuda; a lista dos livros da biblioteca do Colégio do Rio de Janeiro, publicada na Revista do *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* em 1973;³⁷ e o catálogo da Livraria do Colégio da Vigia (Grão-Pará), hoje conservado no Arquivo Central da Companhia em Roma e publicado por Serafim Leite em 1943.³⁸ Dois livros também foram encontrados na fazenda jesuítica de Santa Cruz, no Rio de Janeiro.³⁹

Identificamos um total de 27 títulos de 26 autores na documentação pesquisada, sendo um dos livros – o *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu* – de autoria coletiva. A lista completa deles será apresentada na tabela que se encontra ao fim deste artigo.⁴⁰

Desses livros, 14 são de autores jesuítas; e os demais, em sua grande maioria, de autores leigos. Dos 25 autores identificados, 11 eram espanhóis, 8 belgas, 4 italianos, 1 francês, 1 bavarês e 1 escocês.

Encontramos entre eles dois dos três únicos livros de emblemas impressos em língua portuguesa até o início do século XIX: a tradução feita pelo Pe. Manoel de Coimbra da *Practica dos exercícius espirituales de S. Ignatio* de Sebastian Izquierdo e a

³⁵ **Index librorum Bibliothecae Collegii Ulyssiponensis Divi Antonii Magni Societatis Iesu.** Anno MDCCXXXV, Ms. 51-XI-44, copiado, em 1745, de outro anterior, segundo esclarece uma nota lançada ao alto, numa das primeiras folhas: “O Índice antigo, do qual este foi trasladado, se conserva no Cub.^o do P.e Reitor”.

³⁶ **Catalogus authorum qui sunt in D. Rochi Bibliotheca (A-Z)**, Ms. 51-XI-38. Segundo Pereira Gomes, foi escrito por volta de 1710. Na Biblioteca da Ajuda, segundo o mesmo autor, existiam outros dois catálogos da livraria de São Roque. O mais antigo - **Índice de S. Roque** – teria sido escrito no primeiro decênio do séc. XVIII, e o segundo – **Index Domus Professae** – por volta de 1740. Nós conseguimos localizar só o primeiro deles: **Índice da Biblioteca do Colégio de São Roque**, Ms. 51-XI-37, mas não o utilizamos na realização deste estudo. PEREIRA GOMES, J. As antigas livrarias dos Jesuítas em Lisboa. **Brotéria**, vol. XL, fasc. 2 (1945), p. 153-161.

³⁷ Auto do inventário e avaliação dos livros achados no Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro e seqüestrados em 1775. **Revista do IHGB**, vol. 301 (1973), p. 212-259.

³⁸ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, vol. 4, Apêndice I, p. 339-410.

³⁹ A saber: a tradução do P. Francisco de Mattos da obra francesa *Le Gran Chemin* de Julien Hayneuve e a do P. Manoel de Coimbra do livro de Sebastián Izquierdo. Ver RIBEIRO, Marília de Azambuja; SANTOS, Luísa Ximenes. A Livraria da Fazenda de Santa Cruz. In: Márcia Amantino & Carlos Engemann. (org.). **Santa Cruz: uma fazenda e seus muitos séculos**. (no prelo)

⁴⁰ No inventário do Colégio do Rio de Janeiro encontramos menção a outros autores de livros de emblemas como Juan de Verra Tassis y Villarroel, Benedictus Van Haeften e Giulio Cesare Capaccio, mas como não pudemos saber de quais obras se tratavam, não os consideramos nesta análise.

tradução do livro de Julien Hayneuve, *Le grand chemin*, feita por Francisco de Mattos; assim como *O Norte de Ydiotas*⁴¹ do espanhol Francisco de Monzón,⁴² cuja primeira edição impressa foi feita em Lisboa, em 1563.

Há livros dedicados a emblemas morais, como as *Empresas Morales* de Juan de Borja⁴³ e os *Emblemas Morales* de Sebastián de Horozco y Covarrubias, bem como aqueles dedicados à emblemática política, voltada para o ensino de príncipes e reis, como as *Empresas políticas o Idea de um príncipe Cristiano*⁴⁴ de Diego de Saavedra Fajardo,⁴⁵ os *Discursos del amparo de los legítimos pobres* de Cristóbal Pérez de Herrera e o *Emblemata centum, regio politica in centuriam una redacta* de Juan de Solórzano Pereira.⁴⁶

Muito mais significativo, como seria de se esperar, é o número de livros voltados para a emblemata sacra, como o *Practica dos exercicios espirituales de S. Ignacio* de

⁴¹ **Norte de Ydiotas, compuesto y revisto [...] A donde se trata de un exercicio muy espiritual y provechoso**, Lisboa: Ioannes Blavio de Colonia, 1563. Segunda parte dos “Avisos espirituales” do mesmo autor. As duas obras vinham, normalmente, impressas juntas.

⁴² Sobre o autor ver: CIVIL, Pierre. Imagen y devoción: el Norte de Ydiotas de Francisco de Monzón (1563). **Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO**. Toulouse-Pamplona, 1996, vol. III, p. 109-119; FERNANDES, Maria de Lurdes C. Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião. **Lusitania Sacra**, 2ª série, vol. 3 (1991), p. 39-70; TERREIRO, Álvaro do Nascimento. **Um pedagogo espanhol na corte portuguesa no século XVI**: Francisco de Monçon e os seus tratados de educação de príncipes. Salamanca: Tese (Doutorado) – Universidade de Salamanca, 1972.

⁴³ Ver: BRAVO-VILLASANTE, Carmen. **La literatura emblemática...**

⁴⁴ Destinado à educação do príncipe Baltasar Carlos.

⁴⁵ Um dos autores mais estudados pela historiografia. Ver: MATOS, Elanny Brabo de. A Fórmula Magistra Vitae nas Cien empresas de D. Diego Saavedra Fajardo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, 2011; PÉREZ, Aquilino Sánchez. Diego Saavedra Fajardo...; GARCÍA ARRANZ, José Julio. El papagayo y la serpiente: historia natural de una empresa de Diego Saavedra Fajardo. **Norba Arte**, n. 26 (2006), p. 33-41; GEA, B. Rosa. El príncipe y el tiempo: una lectura de Saavedra Fajardo al hilo del Barroco. **Analecta Malacitana**, vol. 29, n. 2 (2006), p. 677-697.

⁴⁶ Ver: ALDAMA, Ana María & ANTÓN, Beatriz. De symbolis et emblematis. Las Symbolicae Quaestiones (Bolonía 1555) de A. Bocchi, fuente de los Emblemata centvm regio política (Madrid 1653) de J. de Solórzano. **Humanitas**, n. 62 (2010), p. 265-286; MAHÍQUES, Rafael García & SENENT, Vicente Francesc Zuriaga (orgs.). **Imagen y Cultura**. La interpretación de las imágenes como Historia cultural. Valencia: Biblioteca Valenciana, 2008, 2 vols.; ANTÓN, Beatriz. Argumentos medievales como fuente de los Emblemata centvm regio política (Madrid, 1653) de J. de Solórzano: la muerte de la reina Urraca de Castilla. **Actas do IV Congreso Internacional de Latim Medieval Hispánico** Lisboa, 2006, p. 167-181; GARCÍA HERNÁN, Enrique. **Consejero de ambos mundos**: vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575-1655). Madrid: Fundación Mapfre, Instituto de Cultura, 2007; ZÁRATE, J. M. González de. **Los emblemas regio-políticos de Juan de Solórzano**. Madrid: Ediciones Tuero, 1987.

Sebastián Izquierdo, o *Veridicus Christianus* de Jan David, o *Lux Evangelica* de Hendrik Engelgrave, o *Guia para tirar as almas do caminho espaçoso da perdição* de Julien Hayneuve, o *Emblemata Sacra* de Willem van Hees, o *Norte de Ydiotas* de Francisco de Monzón,⁴⁷ o *Via vitae aeternae* de Antoine Sucquet e o *Veteris hominis* de Stanyhurst.

Nesse mesmo grupo podemos também situar o *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu*, livro comemorativo do primeiro centenário da ordem jesuítica produzido por professores do colégio da Antuérpia e que conta a história da própria Companhia por meio de emblemas;⁴⁸ o *Pia Desideria* do jesuíta Herman Hugo,⁴⁹ livro de emblemas que conheceu enorme êxito e recebeu uma não declarada versão portuguesa em 1688;⁵⁰ bem como o *Mondo simbolico* de Picinelli, encontrado em todas as bibliotecas investigadas: importante enciclopédia de emblemas para o auxílio de pregadores, publicada pela primeira vez em Milão, em 1653.

Nas bibliotecas em questão encontramos também livros de outros tipos de literatura simbólica não presentes em nossa tabela: trata-se de livros de hieróglifos e mitografias.

Entre os primeiros, temos as obras: *Hieroglyphica* de Goropius, a *Hieroglyphica, Sive De Sacris Aegyptiorum Aliarumque Gentium Literis* de Pierio Valeriano Bolzani e *De Sacris Aegyptioru Notis* de Horapolo. Entre as segundas: o *Teatro de los Dioses de la Gentilidad* de Baltasar de Vitoria,⁵¹ as *Metamorfoses* de Ovídio e o *De imaginibus antiquis* de Vincenzo Cartari.

Ora nos restaria averiguar o impacto dessas obras no espaço cultural luso e, em particular, nas práticas culturais e artísticas da Companhia de Jesus em Portugal e seu império. Entender, enfim, de que forma os jesuítas portugueses valeram-se da emblemática como um veículo eficaz de propagação da mensagem cristã. Mas isso deverá ser feito em outra sede.

Tabela com os livros de emblemas encontrados

⁴⁷ Ver: CIVIL, Pierre. Imagen y devoción: el Norte de Ydiotas de Francisco de Monzón (1563)...

⁴⁸ Ver: INSOLERA, Lydia Salviucci. **L'Imago Primi Saeculi (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù...**; TJOELKER, Nienke. Jesuit image rhetoric in latin and the vernacular...

⁴⁹ Ver: PRAZ, Mario. **Imágenes del Barroco...**, p. 158.

⁵⁰ VELOZO, Joseph Pereira. **Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do Seu Divino Esposo Jesus Christo**. Lisboa: Miguel Deslandes, 1688. AMARAL JÚNIOR, Rubem. Portuguese Emblematics..., p. 139.

⁵¹ Ver: SERÉS, Guillermo. El enciclopedismo mitográfico de Baltasar de Vitoria. **La Perinola**, n. 7 (2003), p. 397-421; CALONGE GARCÍA, Genoveva. El Teatro de los Dioses de la Gentilidad y sus fuentes: Bartolomé Cassaneo. **Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos**, n. 3 (1992), p. 159-170.

	Autor(es)	Título	<i>Editio princeps</i>	Bibliotecas
1	Alciati, Andrea (1492-1550)	<i>Emblematum Liber</i>	Augusta: Heinrich Steyner, 1531.	Colégio de São Roque (Lisboa) Colégio de Santo Antão (Lisboa)
2	Barclay, John (1582-1621)	<i>Argenis</i>	Paris: Nicolas Buon, 1621.	Colégio de São Roque (Lisboa) Colégio de Santo Antão (Lisboa) Colégio do Rio de Janeiro
3	Boch, Johann (1555-1609)	<i>Descriptio publicae gratulationis, spectaculorum et ludorum, in adventu sereniss. principis Ernesti archiducis Austriae,...</i>	Antuérpia: Ex Officina Plantiniana, 1595.	Colégio de São Roque (Lisboa)
4		<i>Imago Primi Saeculi Societatis Iesu</i>	Antuérpia: Ex Officina Plantiniana, 1640.	Colégio de São Roque (Lisboa) Colégio de Santo Antão (Lisboa) Colégio do Rio de Janeiro
5	Borja, Juan de (1533-1606)	<i>Empresas morales</i>	Praga: Por Iorge Nigrin, 1581.	Colégio de São Roque (Lisboa)
6	Covarrubias y Horozco, Sebastián de (1539-1613)	<i>Emblemas morales</i>	Madri: Luis Sánchez, 1610.	Colégio de São Roque (Lisboa) Casa-Colégio da Vigia (Grão-Pará)
7	David, Jan, S.J. (c. 1545-1613)	<i>Veridicus Christianus</i>	Antuérpia: Ex Officina Plantiniana, 1601.	Colégio de São Roque (Lisboa) Colégio do Rio de Janeiro ⁵²
8	Drexel, Jeremias, S.J. (1581-1638)	<i>De Aeternitate considerationes</i>	Munique: sumptibus Cornelli ab Egmond et sociorum, 1620.	Colégio de Santo Antão (Lisboa) Colégio do Rio de Janeiro (?) ⁵³
9	Engelgrave, Hendrik, S.J. (1610-1670)	<i>Lucis evangelicae, sub velum Sacrorum Emblematum, reconditae...</i>	Antuérpia, 1648. (1ª parte) Colônia, 1655. (1ª e 2ª parte) Colônia, 1659. (3ª Parte)	Colégio de Santo Antão (Lisboa)
10	Garau, Francisco, S.	<i>El sabio instruido de la naturaleza en quarenta maximas politicas y morales</i> ⁵⁴	Barcelona: Vicente Suria,	Colégio do Barro (Torres Vedras) -

⁵² No inventário “Veridario Christão”, p. 254.

⁵³ O inventário (p. 222) consta de um livro do autor, não sabemos qual.

	J. (1640-1701)		1675 ⁵⁵	Colégio Nossa Senhora da Conceição (Santarém) ⁵⁶ Colégio de Santo Antão (Lisboa) ⁵⁷
11		<i>El sabio instruido de la gracia, en maximas, o ideas evangelicas, politicas, y morales</i>	Barcelona: por Joseph Llopis, 1688.	Colégio do Rio de Janeiro
12	Hayneuve, Julien, S.J. (1588-1663)	<i>Guia para tirar as almas do caminho espaçoso da perdição, & dirigidas pelo estreyto da salvação: obra offerecida a Excellentissima Senhora D. Margarida Armada de Lorena Duqueza do Cadaval / composta em Francez pelo P. Julião Hayneuve; traduzida em Portuguez pelo P. Francisco de Mattos, ambos da Companhia de Jesu.</i>	Lisboa: na Officina de Domingos Carneiro, Impressor das tres Ordens Militares, 1695. ⁵⁸	Colégio de São Roque (Lisboa) Colégio de Santo Antão (Lisboa)
13	Hesus, Guilielmus (Willem van Hees), S. J. (1601-1690)	<i>Emblemata Sacra de fide, spe, charitate</i>	Antuérpia: Baltasar Moretus, 1636.	Colégio de São Roque (Lisboa)

⁵⁴ A obra é dividida em três partes: *El sabio instruido de la naturaleza...*, *El Olimpo del sabio instruido...* e *Tercera Parte del sabio instruido*.

⁵⁵ A 1ª edição ilustrada foi a de Valência, em 1690, a custa do próprio autor, sob o pseudônimo de Asensio Duarte.

⁵⁶ Edição lisboeta de 1687 nas prensas de Theotonio Craesbeeck de Mello à custa de Antonio Leyte Pereira, mercador de livros. O mesmo volume, hoje conservado na Biblioteca da Universidade Católica Portuguesa no Porto, pertenceu às duas instituições.

⁵⁷ Na Biblioteca do Colégio de Santo Antão a obra aparece apenas como *Maximas*. Assim, não sabemos qual das três partes faz referência, ou se a todas elas.

⁵⁸ Tradução do **Le Grand chemin qui perd le monde, comme on y entre, comme on en sort, et comme on passe dans le chemin plus estroit qui nous mène à la vraye vie...** **ouvrage composé et divisé en trois parties par le P. Julien Hayneuve...** cuja primeira edição veio à luz em Paris: S. et G. Cramoisy, 1646.

14	Hugo, Herman, S. J. (1588-1629)	<i>Pia desideria. Emblematis elegiis et affectibus SS. Patrum illustrata</i>	Antuérpia, 1624.	Colégio de Santo Antão (Lisboa)
15	Izquierdo, Sebastian, S.J. (1601-1681)	<i>Practica de los exercicios espirituales del N. Padre S. Ignacio</i>	Roma: Varese, 1665.	Colégio de Santo Antão (Lisboa) Colégio do Rio de Janeiro ⁵⁹
16	Mendo, Andrés, S. J. (1608-1684)	<i>Príncipe perfecto y ministros ainstados: documentos políticos y Morales em emblemas</i>	Lion, 1642 ⁶⁰	Colégio de São Roque (Lisboa)
17	Monzón, Francisco de. (?-1575)	<i>Norte de Ydiotas, compuesto y revisto [...] A donde se trata de un exercicio muy espiritual y provechoso</i>	Lisboa: Juan Blavio de Colonia, 1563.	Colégio de São Roque (Lisboa)
18	Núñez de Cepeda, Francisco, S.J. (1616-1690)	<i>Idea de el Buen Pastor, copiada por los SS. Doctores. Representada en Empresas sacras, con avisos espirituales Morales, políticos, y economicos para el gobierno de un principe eclesiastico...</i>	Lion: a custa de Anisson y Possuel, 1682.	Colégio de Santo Antão (Lisboa)
19	Pérez de Herrera, Cristóbal. (1558-1620)	<i>Discursos del amparo de los legítimos pobres, y reduccion de los fingidos: y de la fundación y principio de los Albergues destos Reynos, y amparo de la milicia dellos</i>	Madri: Luis Sánchez, 1598.	Colégio de São Roque (Lisboa)
20	Picinelli, Filippo, C.R.L. (1604-1678)	<i>Mondo simbolico o sia Università d'impresce scelte, spiegate ed illustrate, con sentenze ed erudizioni, sacre e profane... che somministrano agli oratori, predicatori, accademici, poeti, ecc. infinito numero di concetti</i>	Milão: per lo stampatore archiepiscopale: ad instanza di Francesco Mognagha, 1653.	Colégio de São Roque (Lisboa) Colégio de Santo Antão (Lisboa) Colégio do Rio de Janeiro Casa-Colégio da Vigia (Grão-Pará)
21	Ponce de León, Gonzalo (1530-?)	<i>Tou Hagiou Patros hemon Epiphanion, episkopou Konstanteias Kypron, Peri ton physiologon; Ad physiologum</i>	Roma: apud Zannettum & Ruffinellum, 1587.	Colégio de São Roque (Lisboa)
22	Ruscelli,	<i>Le impresce illustri</i>	Veneza: Francesco	Colégio de

⁵⁹ No inventário “Exercícios de Santo Ignacio com Estampas e Latim”, p. 253.

⁶⁰ Sem imagens. A *editio optima* (Lyon, 1661) foi a primeira edição ilustrada, com 80 emblemas.

	Girolamo (c. 1518-1566)		Rampazzeto, 1566.	São Roque (Lisboa)
23	Saavedra Fajardo, Diego de (1584-1648)	<i>Empresas políticas o Idea de um príncipe christiano representada en cien Empresas</i>	Munique, 1640.	Colégio de São Roque (Lisboa) Colégio do Rio de Janeiro
24	Scarlatini, Octavio (1623-1699)	<i>Homo et ejus partes figuratus et symbolicus, anatomicus, rationalis, moralis, mysticus, politicus, legalis, collectus et explicatus cum figuris, symbolis, anatomis...</i> ⁶¹	Bolonha: per Giacomo Monti, 1684	Colégio do Rio de Janeiro Casa-Colégio da Vigia (Grão-Pará)
25	Solórzano Pereira, Juan de (1575-1655)	<i>Emblemata centum, regio politica in centuriam una redacta</i>	Valencia, 1651 ⁶²	Casa-Colégio da Vigia (Grão-Pará)
26	Stanyhurst, Wilhelm, S.J. (1602-1663)	<i>Veteris hominis per expensa 4 novissima metamorphosis et novi génesis</i>	Antuérpia, 1661.	Colégio de São Roque (Lisboa)
27	Sucquet, Antoine, S.J. (1574-1627)	<i>Via vitae Æternæ iconibus, illustrata per Boetium a Bolswaert</i>	Antuérpia: M. Nutius, 1620.	Colégio de São Roque (Lisboa)

⁶¹ Versão latina de *L'huomo, e sue parti figurato, e simbolico, anatomico, rationale, morale, mistico, politico, e legale, raccolto, e spiegato con figure, simboli ... Opera utile a' predicatori, oratori, poeti, anatomici...*

⁶² SÁNCHEZ PÉREZ, Aquilino. Diego Saavedra Fajardo..., p. 57. Já ALDAMA, Ana María & ANTÓN, Beatriz. De symbolis et emblematibus..., apontam como primeira edição Madri, 1653.

O matemático e astrônomo jesuíta Ignacije Szentmártonyi e o Tratado de Limites no Norte do Brasil¹

Luiz Fernando Medeiros Rodrigues²

Introdução

Ignacije Szentmártonyi nasceu em Kotoriba (Croácia), aos 28 de outubro de 1718. Filho de pai húngaro e mãe croata. Ingressou na Companhia em Zagábria, aos 17 (27 agosto?) de outubro 1735. A data de ingresso não é certa porque os catálogos da província indicam os anos de 1736-1737 para o biênio do noviciado em Zagreb.. Com 20 anos, já era professor de matemática no liceu de Varazdin (1738; 1741) e em Zagreb (1741). Primeiro, estudou em Graz, em seguida, em Viena, onde se graduou em filosofia (1739-1741) e matemática e física (1744-1745); e teologia (1746-1749), em Viena. Foi ordenado em 1748 em Viena e professou os últimos votos aos 2 de fevereiro de 1753, em Lisboa. Era professor de matemática e astronomia no Colégio de Graz (Áustria). Ensinou aos escolásticos jesuítas geometria do Teorema de Pitágoras, além de princípios do cálculo integral. A sua fama de excelente matemático fez com que D. João V (1751) o convidasse para integrar a expedição de engenheiros e cartógrafos que iriam fazer as demarcações entre as Coroas de Portugal e Espanha. Na primavera do mesmo ano partiu para Genova, seguindo em seguida para Lisboa. Em 1753, D. José I condecorou-o com o título de matemático real e astrônomo do tribunal português. Na metade do mês de maio daquele ano, partiu para o Pará, na frota para o Maranhão, para participar da demarcação dos confins da América; recebia por soldos e ordenado, 180#000 por ano. Suas observações e medidas do meridiano do baixo Amazonas e Rio Negro permitiram traçar o primeiro mapa destes rios e seus afluentes.

Plenipotenciário para as demarcações no norte do Brasil

Em 6 de junho de 1752, com uma carta íntima e familiar, Sebastião José de Carvalho e Melo, ministro do rei português, recomendava ao irmão governador, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, a moderação. Sendo frágil em saúde, pedia que o irmão não imitasse a robustez alentejana de Gomes Freire de Andrade,

¹ Este artigo é resultado das pesquisas feitas pelo autor no âmbito do projeto “A contribuição dos jesuítas expulsos, em 1759, para o conhecimento das culturas indígenas das missões do Grão-Pará e Maranhão”, que conta com a bolsa de pesquisa PqG da FAPERGS.

² PPG-História – Unisinos. PqG-FAPERGS

trabalhando sem ordem nem regra, mas dividisse o próprio tempo «[...] de sorte que haja horas de trabalhar, e que fiquem sempre livres as de comer, dormir, e respirar, porque nenhum morto pode fazer serviço».³

As admoestações de Sebastião José iam muito além das meras preocupações familiares. As negociações ibéricas sobre as demarcações na América tinham progredido substancialmente. Naquele mesmo dia 6 de junho, partiriam para Madri, ratificadas pelo monarca português, as *Instruções dos Comissários* que iriam participar da demarcação dos limites entre as duas monarquias na América do Sul, desde a foz do rio Madeira até a do rio Jauru.

O ministro do rei português ainda comunicava informalmente que o monarca nomeara a Francisco Xavier como seu principal comissário e plenipotenciário com amplos e ilimitados poderes. E, para que o governador não se sentisse despreparado, tranquilizava-o dizendo que receberia instruções e ordens tão claras e distintas que «[...] nem haja coisa que te arrisque, nem falte providência para os casos que podem ocorrer».⁴ Entre outras medidas, como Portugal não podia faltar ao decoro em presença dos espanhóis, o monarca já mandava prover a mesa do governador, reforçando a cozinha e a copa, além de algum ornamento de casa mais decente. Nestas novas circunstâncias, o governador já poderia antecipar-se em três importantes aspectos:

– prever de onde tirar os índios de serviço e de guerra que seriam necessários nas demarcações, bem como os mantimentos para as tropas portuguesa e espanhola; e como alojar na cidade de Belém do Pará os oficiais lusitanos enviados às demarcações. Para isto, levariam ordens para o estabelecimento de novas taxas e regras de polícia na cidade;

– o governador também já poderia ir criando milícias com a pouca gente que houvesse naquela Capitania. Era imperativo que formasse e exercitasse o maior corpo de tropas regulares que fosse possível juntar, ainda que outras tropas seriam enviadas para o Pará. Para eles, seriam enviadas as fardas necessárias. Os hóspedes espanhóis não poderiam ter a impressão que a cidade se achasse desguarnecida e deserta;⁵

³ Cf. Carta familiar de Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado, a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará. Belém, 6 de julho de 1752. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina**: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado do Grão Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759). São Paulo: Gráfica Carioca, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963, tomo I, p. 241-246.

⁴ *Ibidem*, p. 243.

⁵ Sebastião José pedia que o irmão governador reforçasse as escoltas no Pará, isto é, a gente de guerra, porque temia que as forças espanholas no norte, especialmente no rio Mamboré, fossem mais fortes e mais avantajadas em mobilidade e mantimentos do que davam a parecer os comissários espanhóis em Lisboa. Baseava-se sobretudo nas informações recolhidas pelo

— por último, Francisco Xavier deveria assegurar-se de poder contar com bons práticos do país,⁶ e de todas as informações que pudesse recolher, para que as duas linhas de leste e oeste,⁷ marcadas no *Mapa das Cortes* que enviava, fossem descritas e demarcadas com a maior vantagem possível para o monarca português, sem alterar o que já fora concordado no Tratado de Limites. Sebastião José temia que uma demarcação demasiado favorável aos espanhóis isolasse a via de comunicação lusitana entre o Mato Grosso e Cuiabá,⁸ com o perigo do estabelecimento de um enclave espanhol na zona das minas portuguesas.

Organização da tropa de demarcação

A expedição para a demarcação da linha traçada pelo tratado de 1750 preocupava o governador. Não seriam as dificuldades de navegação pelo interior, nem os incômodos da viagem, mas o sustento das comitivas de demarcação. A terra era pobre, *falta de todos os víveres*, e eram raros os colonos que cultivassem mais do que o

irmão, em janeiro de 1752. Sobre isto veja-se a Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará, a Diogo de Mendonça Corte Real, Secretário de Estado. Pará, 20 de janeiro de 1752. *Ibidem*, p. 180-190.

⁶ O governador pensava não encontrar dificuldades na demarcação das terras situadas entre os rios Madeira e Javari, pela linha paralela traçada pelo Tratado, latitude de seis graus, porque qualquer piloto que soubesse orientar-se pela altura do sol poderia orientar-se no Javari, Juruá, Tefé, Coari, Purus e deste traçar outra paralela pela latitude de seis graus e meio até o Madeira. Já para a linha divisória do Madeira até o Guaporé, era necessário que Lisboa enviasse oficiais espertos. Desta navegação Francisco Xavier só podia contar com um homem: João de Sousa de Azevedo, pela sua grande experiência de navegação. Veja-se a carta de Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará, a Diogo de Mendonça Corte Real, Secretário de Estado. Pará, 9 de março de 1754. **Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará**, tomo III (1904), p. 211-212, doc. 121.

⁷ A primeira linha traçada ia do rio da Madeira ao rio Javari; a segunda, do rio Aporé ou Itenes à foz do Jauru.

⁸ Sebastião José advertia o governador que tivesse grande cuidado na fixação dos limites entre as duas monarquias nesta segunda linha, pois Portugal corria o risco de perder para os espanhóis o território entre o Mato Grosso e Cuiabá. Cf. Carta familiar de Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado, a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará. Belém, 6 de julho de 1752. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina...**, 1963, tomo III, p. 244-245. Veja-se também MENDONÇA, Marcos Carneiro de. O caminho do Mato Grosso e as Fortificações Pombalinas da Amazônia. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, tomo 251 (1961), p. 3-32.

estritamente necessário para a própria sobrevivência.⁹ Para superar esta dificuldade, que colocava em risco todo sucesso da demarcação, o governador tomou duas providências. A primeira foi fazer um censo geral dos habitantes do Pará e Maranhão e um cálculo aproximativo das possibilidades de produção de farinhas de cada um, para estabelecer uma *derrama* e obrigá-los, a partir de maio de 1753, a recolher no Almoarifado do Estado os víveres que seriam necessários para as tropas. A mesma ordem fora expedida às aldeias dos missionários. A segunda foi enviar um ajudante ao Rio Negro para, entre aquelas aldeias, fazer grandes roças, e nelas plantar *maniva*, para fazer farinhas, colher feijões e milho. Todavia, Mendonça Furtado receava que esta providência já fosse inútil, pois a estação já estava adiantada para roçar, queimar e fazer as plantações.

Outro problema que inquietava o governador era o do transporte. Faltavam canoas para transportar as tropas, os víveres e os materiais para os engenheiros e matemáticos da demarcação. As canoas existentes eram apenas suficientes para os serviços de subsistência dos próprios habitantes, já que tudo se fazia através da rede hídrica da bacia amazônica. Não havia canoas para alugar, além das poucas canoas que os padres da Companhia traziam na condução das reses para o açougue. Um eventual confisco das canoas particulares significaria a total paralisação de todas as formas de comunicação e comércio no Estado, inclusive bloqueando o reabastecimento da inteira cidade de Belém. E, ainda que se confiscasse por força as canoas, isto representaria um gasto exorbitante para a Fazenda Real. Pelos seus cálculos, eram necessárias 50 canoas apenas para o transporte dos mantimentos. Isto viria a custar uma soma tanto elevada que a única solução viável era a de construir por conta do monarca as canoas necessárias, mandando recolher das aldeias (com a contrariedade dos missionários) os canoeiros que nelas se achasse.

Estas providências, porém, não eliminavam o problema de base: os cofres reais estavam vazios; mais ainda, o Almoarifado encontrava-se em situação de débito com os pagamentos. Por isso, a única solução possível era suspender alguns pagamentos do Almoarifado e, com o dinheiro retido, ao menos prover ao sustento dos trabalhadores empregados nas construções das canoas.

A derrama de farinhas, o empenho de índios nas construções e a aplicação de todos os recursos disponíveis no Estado abriam o caminho para os choques com os religiosos, sobretudo com os jesuítas, uma vez que a mão de obra indispensável para a construção das canoas teria que vir das aldeias, onde estava a maior parte dos índios carpinteiros, marceneiros, pintores e outros oficiais mecânicos necessários à feitura das embarcações.

⁹ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará, a Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado. Pará, 8 de novembro de 1752. AN/TT, Ministério do Reino, Ultramar-Papéis Diversos, Maço 597, Cx.700, ff. 1r-4v.

Havia que resolver também a questão do adestramento militar. Francisco Xavier não tinha suficientes oficiais para comandarem os destacamentos. Isto fazia com que recaísse sobre ele mesmo a maioria dos trabalhos que poderiam fazer oficiais bem treinados. A dificuldade não era de pouca importância, porque disto dependia a disciplina da tropa, especialmente diante do exército castelhano que se apresentava melhor treinado e bem vestido. Francisco Xavier temia as deserções dos poucos soldados que controlava. No Pará, o governador não podia contar com batalhões de índios adestrados aliados aos portugueses, como havia no sul com os castelhanos.

Quanto à aplicação do tratado no norte, Mendonça Furtado não pensava encontrar dificuldades na divisão das terras entre o rio Madeira e o rio Javari. O mesmo não se dava com a demarcação dos limites na região do Guaporé. Já na divisão no rio Japurá, o governador temia as epidemias, como sucedera com a expedição de Pedro Teixeira, em 1639. Finalmente, a tropa que subisse pelos rios Madeira e Guaporé deveria ser poderosa,

porque os Padres tem as tres aldeyas que devem sedernos e a de São Miguel he consideravel pois me afirmão que tem muita gente de armas, e chegame athe o ponto de me dizerem, que passam de tres mil arcos. Para todo o sucedido me parecia, que para dar calor às tropas, deveriam tambem ir naquelle Corpo de Gente, duas Pesinhas do novo invento para rebater qualquer desobediencia, ou insulto que estes Padres queyram fazer e se representar ocasião, e creyo que estas taes Pessas farão hum excelente effeito, e que farão horror aestes barbaros, que nenhum parará diante dellas.¹⁰

A fuga dos índios e a sabotagem dos religiosos

A fuga dos índios empregados nos serviços públicos e militares era causa de muitas tensões entre os missionários da Companhia e o governador, já que a maioria deles provinha das aldeias administradas pelos jesuítas, e para elas voltavam.

A Fortaleza dos Pauxis sofrera um incêndio que destruíra os quartéis dos militares ali estacionados. O tenente que comandava o destacamento, querendo reconstruí-lo, foi à aldeia do Tapajós para pedir ao P. Joaquim de Carvalho, missionário daquela aldeia, que lhe desse algum índios para a obra de reedificação.¹¹

¹⁰ Cf. Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará, a Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado. Pará, 8 de novembro de 1752. AN/TT, Ministério do Reino, Ultramar-Papéis Diversos, Maço 597, Cx.700, f. 4v.

¹¹ O mesmo desentendimento já se passara entre o Tenente Ricardo Antônio da Silva Leitão da Fortaleza dos Pauxis e o P. Pedreira do Carmo, missionário de uma das aldeias anexas à fortaleza. Veja-se APEP, cod. 73 [09], Correspondência de diversos com o governo:

O aviso de 23 de novembro,¹² de Francisco Xavier a Lisboa, relata que o P. Joaquim negou conceder índios para o serviço real, mas, segundo o aviso do tenente, se ele os quisesse para o seu serviço particular o missionário lhe concederia.¹³

Outro caso ocorreu na aldeia de Sumaúma, com o P. Lourenço Kaulen. Francisco Xavier mandara buscar das aldeias índios carpinteiros para iniciar a construção das canoas necessárias para as tropas de demarcação. Da aldeia de Samaúma, fora destacado, pelo ajudante do governador, um índio carpinteiro, Diogo. Não apenas o oficial saiu daquela aldeia para procurar outros índios de serviço, o índio foi amarrado e açoitado no *tronco*, por ordem do missionário. Avisado pelo filho daquele índio,¹⁴ o governador enviou imediatamente um seu ajudante para libertar o carpinteiro, encontrando-o no estado em que constava a sua petição, numa prisão, o qual compareceu na presença de Mendonça Furtado ainda cheio de vergões negros dos açoites que tinha levado.

No seu caminho de volta, recolhendo os carpinteiros escolhidos nas aldeias, o oficial do governador chegou a Samaúma. Informado de que o índio que selecionara fora castigado, investigou junto ao missionário o porquê daquele castigo, especialmente depois do índio estar selecionado para o serviço real. Como resposta, o missionário disse-lhe que estava em sua casa, e, portanto, podia fazer o que quisesse, sem que ninguém lhe impedisse.

Estes fatos levaram o governador a concluir que, sendo a expedição das tropas de demarcação contrárias aos interesses dos religiosos, porque as suas fazendas seriam privadas de muitos índios de serviço, opor-se-iam, recorrendo a todos os meios possíveis para impedi-la e sabotarem o Tratado: escondendo os índios de serviço, levando-os para os matos e afastando-os das aldeias pelos rios, a extrair drogas do sertão, não apenas para o benefício da própria congregação, como também para o benefício particular de cada um dos missionários.

Segundo Francisco Xavier, aquela ideia se confirmava com os rumores que alguns religiosos espalhavam em Belém de que a expedição de demarcação seria a ruína das aldeias. Ou ainda, que quando chegasse a nau com os oficiais para o tratado, os

1752/1773, Aviso do Tenente Ricardo Antônio da Silva Leitão. Pauxis, 22 de outubro de 1752: doc. 13 ff. 26r-v e Aviso do Missionário do Carmo P. Pedreira. Residência [Pauxis], 19 de outubro de 1752: doc. 14 f. 28r.

¹² Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará, a Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado. Pará, 11 de novembro de 1752. AN/TT, Ministério do Reino, Ultramar-Papéis Diversos, Maço 597, Cx.700, ff. 1r-5v.

¹³ Carta do P. Joaquim de Carvalho, Missionário na aldeia do Tapajós, a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará. Topajós, 5 de julho de 1754. APEP, cod. 17/01, doc. 10, ff. 1r.

¹⁴ Petição do índio Diogo, carpinteiro da aldeia de Sumanca [sic!], a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará. Pará, 11 de novembro de 1752. AN/TT, Ministério do Reino, Ultramar-Papéis Diversos, Maço 597, Cx.700, f. 1r.

índios desertariam para o mato, amedrontados pelo rigor do serviço que deveriam prestar. Para o governador, com estes rumores, os padres criavam um consenso na população de que quando estes fatos acontecessem, nada seria de estranho.

Para prevenir tudo isto, que certamente estava por suceder no Pará e que inviabilizaria a observância das ordens reais, Francisco Xavier propôs que Lisboa adotasse dois *remédios* preventivos: primeiro, que fossem intimados, à Secretaria de Estado, os superiores das congregações que administravam as aldeias no Pará e Maranhão, os quais ficavam responsabilizados pela observância dos seus súditos às suas ordens. As eventuais desobediências fariam com que a respectiva congregação perdesse a administração das suas aldeias, e os missionários culpados enviados ao monarca; segundo, que o rei enviasse a Francisco Xavier amplas ordens que lhe permitissem tirar os índios de toda a parte onde fossem encontrados, revogando para este caso o regimento das missões; que lhe fosse permitido buscar índios tanto nas aldeias de serviço privadas da Companhia, como nas doutrinas dos padres capuchinhos. O monarca não deveria haver o menor escrúpulo em conceder tais ordens, uma vez os religiosos não respeitavam as leis.

Segundo os avisos de Francisco Xavier, havia fugas e transferimentos de índios em todas as partes. Em 1751, o governador mandara estabelecer 86 casais de colonos chegados das ilhas no Macapá¹⁵ e, por isso, ordenara que das aldeias vizinhas fossem retirados 60 índios para ajudarem nas construções das casas e provisão de víveres. Em pouco tempo, queixava-se Mendonça Furtado a Sebastião José, tinham fugido 22 ou 23 índios para as suas aldeias de origem (*Tubarê* e *Guarimoçu/Moçu*). Investigando o fato, admirou-se que os missionários viam o sucedido como normal e, contrariamente ao que ele esperava, os índios não apenas não tinham sido devolvidos ao serviço real, mas constatou que os missionários os ajudaram, enviando-os ao sertão para coletar drogas para as suas congregações.

Por estes motivos, o monarca não deveria hesitar em retirar os índios necessários para a demarcação, porque os mesmos, sem uma ordem real roubavam para suas aldeias, fazendas e doutrinas, colocando os índios em regime de perpétua escravidão. Sem índios, a expedição de demarcação seria um completo falimento. Portanto, o *aviso* de Francisco Xavier era claro: sem a adoção das precauções indicadas, ele não teria as mínimas condições para cumprir com as ordens e instruções que recebera de Lisboa, porque os missionários sabotavam a partida de demarcação, contrárias aos seus interesses.

¹⁵ Uma carta de D. Fr. Miguel de Bulhões esclarece que as intenções do governador ao fundar a povoação era, entre outras, a de ir gradualmente terminando com as aldeias, substituindo-as com povoações e freguesias. Do mesmo modo, substituindo os religiosos missionários pelo clero secular. Carta de D. Frei Miguel de Bulhões, Bispo do Pará, a Diogo de Mendonça Corte Real, Secretário de Estado. Pará, 27 de novembro de 1752. AHU, Pará, Cx. 16-A, N° 739-E, ff. 1r-v.

Antes de terminar o mês de novembro de 1752,¹⁶ o governador enviou uma carta circular aos superiores das congregações religiosas domiciliados em Belém do Pará. Nesta, intimava-os a ordenarem, cada um aos próprios missionários, que das aldeias que administravam, sem falta alguma, obrigariam os índios a fornecerem um alqueire de farinha por cabeça, à proporção do número das pessoas que compunham a família. A farinha deveria ser seca e bem torrada. Tudo deveria estar pronto para ser embarcado para Belém, a partir da festa de S. João (24 de junho) de 1753. Além disto, os índios deveriam criar muitos animais domésticos para fornecer à expedição a carne necessária. Tudo seria rigorosamente pago pela Fazenda Real, pelos preços da época.

No primeiro dia de janeiro de 1753, Francisco Xavier recebeu um aviso do Maranhão, no qual se informava que dois índios livres que ele tinha libertado, tinham fugido, sendo acolhidos na aldeia de origem. Mas tudo sucedera por *indústria* dos padres. Tanto o governador do Maranhão, Luís de Vasconcelos Lobo, quanto o desembargador, nada tinham para feito subtraí-los à jurisdição dos religiosos que os mantinham em regime de escravidão.¹⁷

Estes fatos reforçavam as informações que Mendonça Furtado passava constantemente a Lisboa: a fuga de índios era deliberadamente provocada pelos religiosos. E a doença do governador estava favorecendo a inatividade do poder do monarca no Maranhão, dando maior margem de ação aos religiosos.

A nomeação de Francisco Xavier como Primeiro Comissário para as demarcações no Norte

Pela instrução de 30 de abril de 1753, D. José I nomeava oficialmente como seu primeiro comissário e plenipotenciário para as demarcações no norte do Brasil a Francisco Xavier. A instrução advertia o governador que não fosse imediatamente para o local das conferências porque os comissários castelhanos estavam atrasados. Deviam navegar de Cádiz a Cumaná, para daí passar ao rio Orinoco, e dali para as primeiras aldeias do domínio português no Rio Negro, onde se encontrariam com a expedição portuguesa. Contudo, deveria chegar por primeiro ao local das conversações. Francisco Xavier deveria garantir que tudo fosse preparado para o

¹⁶ Carta circular de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará, ao Vice-Provincial da Companhia de Jesus. Pará, 25 de novembro de 1752. AHU, Pará, Cx. 14-A, N^o 737, f. 1r.

¹⁷ Aviso de Francisco das Chagas Cordeiro e Afonso a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará. Maranhão, 1 de janeiro de 1753. BNL, Coleção Pombalina, cod. 621, f.117r. A fuga de índios metia em crise a fabricação das canoas necessárias para a expedição de delimitação do tratado de 1750. Por um aviso ao mestre Teodósio Gonçalves, sabe-se que uma destas oficinas de carpintaria era composta por 115 índios.

recebimento dos castelhanos, averiguando que todas as providências para o sustento das tropas fossem tomadas antes de partir de Belém do Pará, bem como o fluxo de abastecimento de Belém para a aldeia escolhida como base para iniciar as demarcações. O protocolo oficial deveria ser atentamente observado durante a conferência com o comissário castelhano. O decoro real deveria ser resguardado.

A primeira e mais importante providência, de caráter militar, era de vigiar a tropa castelhana. Por isso, D. José mandava reforçar as guarnições limítrofes, especialmente com regimentos que enviava ao Brasil para o Macapá e para Belém do Pará.¹⁸ Francisco Xavier deveria ter a disposição, para qualquer emergência, índios de reserva, para serviço civil ou militar, conforme a necessidade. Para evitar que os castelhanos invocassem a falta das condições necessárias para o cumprimento do tratado, D. José ordenava ao governador que se prevenisse desde aquele momento, juntando os mantimentos, ferramentas, dinheiros e tudo quanto precisassem para a demarcação. Todo o resto da regimento instruía o governador como proceder na delimitação do território, usando os mapas concordados pelas duas cortes. Tarefa não fácil, dada a quantidade de rios da bacia amazônica, e pelos nomes diferentes que tinham os mesmos rios quando estavam na parte castelhana e na parte portuguesa. Serão exatamente os cálculos de Szentmártonyi a determinar o meridiano desta região. Imprescindível era salvaguardar o caminho que ia de Cuiabá ao Mato Grosso, por onde escoava a produção de ouro e pedras preciosas de Portugal. A Coroa portuguesa temia um enclave castelhano exatamente no meio do caminho. Por isso, as aldeias jesuítas do rei católico, na margem oriental dos rios da Madeira e Guaporé, deveriam ser evacuadas para extinguir a ameaça do enclave castelhano que impediria a navegação do Pará para o Mato Grosso, a outra possível rota para a exportação do ouro.¹⁹ Na mesma correspondência, além da instrução, iam as cópias das várias convenções e dos mapas das cortes para as tropas.

Como consequência da nomeação de Francisco Xavier, D. José ordenou que se entregasse o governo do Estado ao bispo, D. Fr. Miguel de Bulhões, pelo tempo da ausência do governador, com a sua mesma jurisdição.²⁰

Uma carta de Sebastião José informava o irmão governador dos meios usados por Gomes Freire de Andrade, comissário português para a partida do sul do Brasil,

¹⁸ Carta de Diogo de Mendonça Corte Real, Secretário de Estado, a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará. Lisboa, 21 de maio de 1753. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina...**, 1963, tomo I, p. 398.

¹⁹ Veja-se a Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado, a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará. Lisboa, 10 de maio de 1753. *Ibidem*, pp. 372-379. É o códice do IHGB, Conselho Ultramarino, II Vários, 1-2-10, págs. 18v-28v.

²⁰ Carta régia de D. José a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador. Lisboa, 9 de maio de 1753; Aviso de Diogo de Mendonça Corte Real, Secretário de Estado, a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador. Lisboa, 20 de maio de 1753. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina...**, 1963, tomo I, p. 369 e 397.

propondo-lhe como exemplo a ser seguido.²¹ Duas observações tratavam dos jesuítas: a primeira, dizia respeito a rapidez com que Gomes Freire de Andrade executava a questão das entregas das aldeias guaranis. Era tão rápido na tentativa de efetuá-las, que não dava tempo aos índios habitantes das aldeias cedidas a Portugal, em troca da Colônia do Sacramento, nem para recolherem os seus pertences, tampouco para que se lhes fizessem estabelecimentos nos lugares a que deviam ser transferidos, segundo quanto representavam os jesuítas castelhanos. A segunda, referia-se aos astrônomos e engenheiros estrangeiros que participavam das demarcações no sul, especialmente dos padres jesuítas que compunham aquela comitiva. Vendo Gomes Freire de Andrade que os padres astrônomos não faziam outro que disputarem questões escolásticas, lamentarem-se dos instrumentos matemáticos, e buscando desculpas para não passarem às operações práticas, o capitão-general tomou a decisão de pedir que o monarca os dispensasse dos seus ofícios e os chamasse de volta ao Reino.²² Sebastião José temia que o mesmo problema se passasse com o jesuíta P. Inácio Szentmártonyi, único religioso, e o seu ajudante Francisco Xavier, que acompanhavam os técnicos na demarcação do norte. As suas observações e medidas do meridiano no baixo Amazonas permitiram que se traçasse o primeiro mapa preciso dos rios desta parte da bacia amazônica, suas ilhas e afluentes, indicando a localização das populações nas suas margens. Ao final da expedição, entrou em conflito com Francisco Xavier na discussão sobre o trato dos indígenas feito pelos militares. Quando adoeceu em 1756, voltou para Ibyratuba, junto a Belém, onde ficou até a expulsão, 18 de outubro de 1760.

As dificuldades com os PP. Inácio Szentmártonyi e Aleixo Antônio

Outro meio usado pela Companhia para sabotar a demarcação, segundo os avisos do governador, era o de provocar a rebelião de todos os oficiais contra ele, principalmente dos astrônomos e engenheiros. O principal agitador era o P. Aleixo Antônio.

O P. Aleixo era o jesuíta mais perigoso que estava em Belém porque «[...] debaixo de uns acidentes [...] de bigotão, é de um ânimo revoltoso, soberbo e avarento, que não perdoa a meio algum de arruinar o público para fazer tôda a

²¹ Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado, a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará. Lisboa, 14 de maio de 1753. IHGB, Conselho Ultramarino, II Vários, 1-2-10, págs. 88v-91r.

²² Marco Olímpio Clemente Ferreira dá amplas notícias, citando documentos do *Arquivo Histórico Ultramarino*, no seu livro **O Tratado de Madrid e o Brasil Meridional**. Os trabalhos demarcadores das partidas do sul e a sua produção cartográfica (1749-1761). Col. Outras Margens. Lisboa: Comissão Nac. para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, p. 260-262.

conveniência à sua comunidade [...]».²³ Usava vários modos para impor as suas ideias. Ainda antes da partida para o Rio Negro, tinha se avizinhado ao P. Ignacije Szentmártonyi, homem com uma simplicidade e bondade natural, para inculcar as suas desatinadas ideias. Depois que lhe pareceu que o P. Ignacije lhe poderia ajudar em fomentar discórdias na expedição, mas percebendo que não o conseguia completamente convencer no colégio, levou-o para uma fazenda na Ilha de Joanes, onde estiveram por muito tempo, até que conseguiu mudar o seu gênio.²⁴ Neste meio tempo, Francisco Xavier dizia ao irmão que fora alertado por uma *pessoa de virtude* comprovada, para que procurasse uma forma pôr fim àquela situação, porque o Padre Aleixo Antônio tinha corrompido completamente o jesuíta *alemão*; se seguisse os discursos do P. Aleixo, o astrônomo só criaria discórdia e perturbações no serviço do rei. E, segundo quanto escrevia Francisco Xavier, assim ele o experimentara em pouco tempo, porque ao voltar da ilha para Belém, procurara-o para se lamentar, dizendo que a paga do monarca era pouca, pois não era suficiente para os gastos que fazia. Mendonça Furtado dizia que logo interrompera a queixa do padre, respondendo-lhe que muito se admirava de o ver naquele estado alucinado e que, por isso, voltasse ao seu colégio; que no dia seguinte, voltasse a procurá-lo, falando em alemão, cuja língua ele compreenderia melhor do que no português que falava. Mas como tudo isto sucedia às vésperas da saída da expedição, achara melhor dar ordens para que o padre recebesse um salário adiantado, dizendo-lhe que fosse ao Macapá medir a latitude daquela povoação; depois, no caminho para Mariuá, ele iria ao seu encontro. Contudo, aquela sua providência era tardia, porque o astrônomo já tinha todas aquelas *pestilenciais* ideias que estavam na cabeça do P. Aleixo.²⁵

Perseguindo os seus propósitos, o P. Aleixo se reunira com alguns oficiais, sob o virtuoso pretexto de lhes dar os exercícios de Santo Inácio. Tinham ido para o colégio, e, nas suas conferências, o P. Aleixo inculcava nos engenheiros a ideia que os provimentos enviados pelo monarca para a mesa, às custas da Real Fazenda, lhes pertenciam; de igual modo, se lhes devia distribuir os *cobres* (talheres) que serviam na cozinha, caso contrário, era um roubo que se fazia a cada um deles. Com efeito, — continuava Francisco Xavier na sua carta — aqueles oficiais o tinham procurado para

²³ Cf. Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará, a Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado. Arraial de Mariuá, 7 de julho de 1755, In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina...**, 1963, tomo II, p. 717.

²⁴ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará, a D. Fr. Miguel de Bulhões, Bispo do Pará. Mariuá, 8 de janeiro de 1755. AHU, Pará, Cx.15, N° 736, ff. 1r-6r.

²⁵ Carta autógrafa de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará, a Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado. Arraial de Mariuá, 14 de julho de 1755. AHU, Pará, Cx.16-A, N° 739-E, ff. 1r-3r.

pedir que lhes mandasse dar a cada um deles uma bateria de cobre, porque, afirmavam, lhes pertencia. A sua resposta fora que não possuíam nada, à exceção das reais ordens, e que ele as executaria como pensava fosse mais justo.²⁶

Depois deste incidente, Mendonça ainda narra como o P. Aleixo e outros jesuítas tinham tentado convencer aos membros da expedição de que ele saía do Pará sem ordem do rei, metendo-os no mato, nos quais, além dos muitos incômodos, sofreriam fome. Passariam por todas as angarias de uma expedição mal preparada pela vontade pessoal dele, pois as demarcações tinham sido anuladas e nunca seriam feitas. Sem dar respostas, nem castigos, Francisco Xavier dizia que continuava com a viagem porque estava convencido que se tratava de um *laço* armado pelo autor da conjuração, para obrigá-lo a romper com os membros da expedição, a fim de poder acusá-lo, depois, de loucura; de ter perdido o juízo, como costumavam fazer, para inabilitar as pessoas que não concorriam para os seus interesses particulares.

Na sua carta particular de 12 de julho de 1755 a Sebastião José, por ocasião de uma nova revolta dos membros da expedição, Francisco Xavier voltará a acusar o P. Aleixo Antônio de ser o mentor de todas aquelas revoltas. Segundo o capitão-general, o jesuíta já criara discórdias entre os matemáticos; agitação que com muita dificuldade conseguira acalmar. Agora, tratava-se de alguns oficiais de infantaria que teriam sido corrompidos. Como os jesuítas eram senhores dos tesouros e dos índios, bastava que dessem alguns deles a qualquer pessoa, que logo estes se tornavam partidários e protegidos daqueles padres. A sua esperança era que os padres se pusessem publicamente contra ele, pois lhe faziam constantemente uma guerra oculta. Que levantassem quantas testemunhas quisessem contra ele, pouco se importava porque não achariam qualquer motivo para acusá-lo. E, ainda que fizessem uma conspiração e ele fosse sacrificado, pouco se perderia com ele, se fossem restaurados os domínios do monarca daqueles senhores do Estado.

Szentmártonyi mediu a longitude e latitude de diferentes coordenadas geográficas antes que a expedição oficialmente começasse. Teve grande importância nos levantamentos feitos na Amazônia, sendo designado para demarcar o trecho entre os rios Guaporé e Madeira. Note-se que o cálculo das medições das latitudes já não representava mais um problema em si. A dificuldade estava na determinação das longitudes. Estas últimas, segundo o método mais conhecido até então, eram calculadas pelo lapso temporal observado de um mesmo fenômeno astronômico a partir de um lugar pré-definido de origem das latitudes (do primeiro meridiano e do ponto de vista do observador, que podia estar em qualquer parte da terra). Para tal, desde fins do séc. XV, alguns navegadores já utilizaram seja o método da medição da lua em relação às estrelas, quanto do método dos eclipses lunares. No entanto, os erros na determinação da longitude podiam chegar a uma diferença superior a 10°.

²⁶ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará, a D. Fr. Miguel de Bulhões, Bispo do Pará. Mariuá, 8 de janeiro de 1755. AHU, Pará, Cx.15, N° 736, ff. 1r-6r.

Da mesma forma, o método da observação da declinação magnética da bússola (isto é, a diferença entre o norte magnético e o norte real), que variava em função da longitude, induzia a erros grosseiros (uma vez que a variação da declinação magnética não estava em relação direta com a longitude). Entretanto, na primeira metade dos seiscentos, Galileu já tinha determinado o princípio astronômico que levaria a uma solução para a dificuldade do estabelecimento das longitudes com precisão. De consequência, quando se inicia o processo de mapeamento das fronteiras fixadas pelo Tratado de Madri, tanto no norte como no sul do Brasil, a medição das longitudes já podia ser feita segundo um dos dois métodos então desenvolvidos: (a) o do cálculo da diferença das horas entre o lugar do primeiro meridiano (Paris ou Greenwich) e o lugar da observação (em qualquer parte do globo), através da conservação do tempo pelo transporte do relógio; ou (b) pelo método da medição dos instantes dos eclipses dos satélites de Júpiter. O aperfeiçoamento destes dois métodos propiciou a correção dos erros cartográficos dos mapas confeccionados até então. E foi esta imprecisão de determinação e as grosseiras deformações da cartografia do Tratado que levaram Szentmártonyi a refazer os cálculos das longitudes na Amazônia.²⁷

Tendo como incumbência a determinação da longitude ao longo dos rios Guaporé e Madeira, entre 1753 e 1754, Szentmártonyi, desceu o rio Madeira e determinou a latitude do mesmo, na altura em que se une ao Rio Amazonas, pouco antes do Rio Negro. E, ainda antes da partida da expedição, fez observações astronômicas no forte de Macapá. Além disto, aplicou as suas medições e observações para o estabelecimento da longitude da cidade de Belém.

Na sua correspondência a Sebastião José em 1755, Szentmártonyi dá conta do resultado das suas observações: sobre as latitudes, sobre as longitudes astronômicamente determinadas, sobre as variações magnéticas da bússola e as variações dos termômetros e barômetros.²⁸

Além de Ignacije Szentmártonyi, participavam da mesma expedição de demarcação Antônio José Landi, Gaspar João Geraldo Gronsfeld, Henrique Antonio Galluzzi, João André Schwebel, Sebastião José da Silva, Adão Leopoldo Breunig, Felipe Sturm, e o padre astrônomo Ângelo Brunelli. Durante a expedição Szentmártonyi, além dos cálculos matemáticos, possivelmente ensinou matemática e astronomia aos seus assistentes. Todos eles tiveram oportunidade de aprender com

²⁷ BICALHO, Maria Fernanda Batista. Sertão de estrelas: a delimitação das latitudes e das fronteiras na América portuguesa. **Varia Historia**, vol. 21 (1999), p. 73-99.

²⁸ MENDES, Iran Abreu. A Astronomia de Ignácio Szentmártonyi na Demarcação das Fronteiras da Amazônia no Século XVIII. In: **Anais do IX Seminário Nacional de História da Matemática**, p. 1-12. http://www.each.usp.br/ixsnhm/Anaisixsnhm/Comunicacoes/1_Mendes_I_A_Astronomia_de_Ignacio_Szentmartonyi.pdf. Acesso em: 25/7/2012.

as novidades das observações de Szentmártonyi. O incidente que provocou o início do conflito com Francisco Xavier foi por ocasião da epidemia na aldeia do jesuíta Anselmo Eckart, onde o matemático demorou vários meses, ocupando-se dos doentes e ministrando a extrema-unção aos moribundos. As poucas informações que se conservaram sobre ele, após o abandono da expedição, vêm dos relatos dos seus companheiros de prisão em S. Julião da Barra, na foz do Tejo, em Lisboa.

Atraso dos Comissários espanhóis no encontro do Rio Negro

Depois de cerca um ano que se encontrava no Rio Negro, Francisco Xavier avisava a Corte que ainda não tivera notícias dos castelhanos. E, como ele não tinha as mesmas dificuldades que aconteciam no sul do Brasil, começava a temer que a prolongada demora se dava porque ele não era aceito pela Corte de Madri e muito menos por D. José de Cadaval. Pelo que dizia respeito a se povoarem todas ou algumas das aldeias deixadas pelos padres castelhanos no rio Guaporé, já escrevera ao governador do Mato Grosso dando todas as indicações sobre o assunto. Mas todas estas precauções eram paliativas porque os jesuítas não perdiam as esperanças de voltarem a se restabelecer naquela parte, dando trabalho para os fazer sair daquelas aldeias.

Francisco Xavier começava a sentir o peso do tempo transcorrido no Arraial. Assim, aproveitando uma relação de ofício com a secretaria de Sebastião José, sugeriu que o monarca lhe permitisse voltar por algum tempo ao Pará, para ajudar o bispo e, talvez, para proclamar as duas leis que esperavam a sua publicação (a lei de 6 e 7 de junho de 1755 e o breve de Bento XIV de 1741).

Em 14 de outubro de 1756,²⁹ Francisco Xavier comunica a Sebastião José a intenção de ir ao Pará por dois meses para conferir com o bispo sobre as ordens reais que tinham vindo na frota, especialmente a lei da privação do governo temporal aos religiosos e as providências conexas ao estabelecimento das novas povoações; pois a comunicação entre os dois por cartas levava muitos meses, e tudo se poderia fazer em meia hora de conversação direta em Belém. Tudo estava pronto, à espera do comissário castelhano que não aparecia. A demora dos comissários castelhanos para chegarem ao Arraial de Mariuá, juntamente com a total falta de notícias da parte deles e a incerteza de que pudessem finalmente chegar para a execução do Tratado de Limites, fez com que D. José I ordenasse a Francisco Xavier, com o ofício de 29

²⁹ Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará, a Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado. Arraial de Mariuá, 14 de outubro de 1756. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina...**, 1963, tomo III, p. 991-993.

de novembro de 1756,³⁰ que se recolhesse à cidade de Belém do Pará, “sem dúvida ou réplica”, deixando encarregado do governo interino daquela povoação e de seu distrito um oficial que lhe parecesse mais apto, que com uma guarnição, prosseguiria na cultura das terras e no estabelecimento da vila.

Em 15 de janeiro de 1758, Francisco Xavier deixa Belém em direção ao Macapá e, depois, ao rio Negro, à nova Vila de Barcelos, para esperar pelos ministros castelhanos para iniciarem as demarcações, que nunca apareceram.

Conclusão

Graças as medições e aos cálculos feitos por Szentmártonyi na Amazônia, foi possível demarcar o trecho de maior importância: ao longo dos rios Guaporé e Madeira. A ele se deve também o estabelecimento da longitude da cidade de Belém e a diferença de longitude entre o forte de Macapá, a fortaleza de Mariuá e a cidade de Belém do Pará, a partir dos métodos da observação do eclipse lunar e da observação dos satélites de Júpiter.

Inconformado com a dureza do trato dos índios de serviço, com os poucos recursos para fazer as medições e já doente, Szentmártonyi conseguiu permissão para retirar-se para a residência de Ibyrajuba. Foi aprisionado em 18 de outubro de 1760 no Colégio do Pará juntamente com os demais jesuítas do Grão-Pará. Enviado para Lisboa, ficou prisioneiro, primeiro no cárcere de Azeitão; depois, foi transferido para o de S. Julião da Barra (1769). Em S. Julião, ocupou o cárcere nº 8, o maior da Torre, com mais 4 religiosos; foi professor de matemática dos padres mais novos, companheiros seus dos mesmos cárceres, que quiseram aprender continuar com os estudos. Ao todo, passou 17 anos nas prisões portuguesas. Seus cálculos matemáticos e registros astronômicos foram confiscados. Acham-se dispersos nos arquivos portugueses. Reclamado pela Imperatriz Maria Teresa, enquanto seu súdito, Szentmártonyi saiu de S. Julião. Em julho de 1777, seguiu de Lisboa para a Croácia. Por algum tempo viveu em Medimurje, onde fez alguns trabalhos descontinuados. Residiu no seminário de Varazdin, onde escreveu uma gramática do dialeto croata “kaj”, a primeira deste gênero. Morreu em 1793.

³⁰ Carta de Tomé Joaquim da Costa Corte Real, Secretário de Estado, a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará. Belém, 29 de novembro de 1756. MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina...**, 1963, tomo III, p. 1024.

Sobre o papel desempenhado pelos colégios e fazendas da Companhia de Jesus: um estudo comparado entre o Colégio do Rio de Janeiro e o Colégio de Córdoba - século XVIII

Marcia Amantino¹

Esta comunicação tem como objetivo maior apresentar um projeto coletivo que está em andamento entre professores e alunos de duas instituições de ensino e pesquisa: uma localizada na cidade de São Leopoldo (Universidade do Vale dos Sinos- Unisinos e a outra, situada em Niterói/Rio de Janeiro, Universidade Salgado de Oliveira/UNIVERSO.² O projeto tem se dedicado a analisar, numa perspectiva comparada, o papel desempenhado pelos colégios e pelas fazendas da Companhia de Jesus, debruçando-se, especialmente, sobre o Colégio do Rio de Janeiro, na América portuguesa e sobre o Colégio de Córdoba, na América hispânica ao longo do século XVIII. No Rio de Janeiro, os jesuítas, por meio de seu Colégio, eram administradores das fazendas e engenhos de *São Cristovão, do Engenho Velho, do Engenho Novo, de Santo Ignácio dos Campos Novos, de Sant'Anna de Macaé, dos Campos dos Goitacazes, da Papucaia de Macacu, do Saco de São Francisco Xavier e de Santa Cruz*. Já o Colégio de Córdoba era responsável por uma série de fazendas, destacando-se dentre elas *Santa Catalina, Caroya, Jesus Maria e Alta Gracia*.³

Ao empreendermos uma análise comparativa buscamos verificar se a Companhia de Jesus atribuiu os mesmos papéis [funções] aos colégios e às fazendas que mantiveram na América portuguesa e na hispânica, detendo-nos, especificamente, no estudo de dois colégios, o do Rio de Janeiro e o de Córdoba e como estas estruturas administravam as fazendas/estâncias que estavam sob seu controle. Prevê-se, ainda, a análise das estratégias usadas pelos jesuítas para integrá-los – os colégios e as fazendas – à sociedade colonial e, sobretudo, para que atendessem ao previsto pelas Coroas ibéricas, pelas Províncias jesuíticas e pelo Generalato da Companhia de Jesus em Roma.

Acreditamos que a identificação dessas estratégias – ligadas tanto ao exercício das funções religiosas, quanto das administrativas – permitirá uma melhor compreensão

¹ Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO.

² Os professores são: Eliane Cristina Deckmann Fleck (UNISINOS); Carlos Engemann, Carlos Engemann, Marieta Carvalho e Marcia Amantino (UNIVERSO).

³ TELESCA, Ignacio. Esclavos y jesuítas: El colegio de Assunción del Paraguay. In: **Archivum Historicum Societatis Iesu**, vol. LXXVII, fasc. 153 (2008); FERNANDEZ, Angela Maria. La poblacion esclava de la estancia jesuítica de Alta Gracia, Córdoba (1767-1771). **Congresso sobre Historia da população da América Latina**. Ouro Preto, julho de 1989; AGUILAR, Jurandir Coronado. **Conquista espiritual: a história da evangelização na Província Guairá na obra de Antonio Ruiz Montoya, 1585-1652**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

da atuação da Companhia de Jesus na América, a partir da execução de um projeto que previa não apenas a civilização e a conversão dos indígenas, mas a formação de súditos leais e cristãos.

Este projeto busca se inserir numa perspectiva de história social e das múltiplas relações que ela estabelece com outras vertentes historiográficas.⁴ Nesse aspecto, como se trata de um projeto que pretende analisar a administração dos colégios jesuítas do Rio de Janeiro e de Córdoba a partir de vários enfoques, que envolvem temáticas múltiplas como o projeto missionário jesuítico, a administração de suas propriedades, as relações que mantinham com índios e negros, escravos ou não, suas relações estabelecidas com as coroas ibéricas e o desenvolvimento de conhecimentos intelectuais estruturados a partir da criação de bibliotecas e de práticas médicas-curativas, acreditamos que a história social integra todas essas questões, ao permitir uma diversidade de análise e de relações entre os diferentes objetivos.

Alguns conceitos serão essenciais para o desenvolvimento deste projeto. Tratam-se especificamente de três, os quais contemplam e se intercalam às múltiplas abordagens que terá a pesquisa: *impérios coloniais*, *missionação* e *tradução cultural*. O conceito de *impérios coloniais*⁵ permite uma reflexão sobre os diferentes modos de constituição e organização que envolveu o estabelecimento dos portugueses e dos espanhóis em suas colônias na América, remetendo para dois enfoques: o primeiro, diz respeito aos projetos coloniais, que em diferentes momentos pautaram as relações de ambas as Coroas com os jesuítas; já o segundo, leva ao entendimento das semelhanças e/ou diferenças entre os impérios lusos e hispânicos, bem como na administração dos jesuítas nos colégios do Rio de Janeiro e de Córdoba.

A missionação é entendida aqui como uma maneira específica encontrada pela Companhia de Jesus para administrar homens (colonos, indígenas ou negros) e ao mesmo tempo criar as condições patrimoniais capazes de sustentar o próprio projeto missionário. Trata-se, portanto, de compreender o conceito de missionação para além de seus pressupostos mais evidentes que são os ligados à catequese. Para atingir seus objetivos, os inicianos tiveram que desenvolver, ou pelo menos, alimentar outra maneira de encarar as relações estabelecidas entre os povos: tiveram o tempo todo que compreender o outro e sua cultura para, a partir daí, tentar modificá-lo. Entretanto, isto acabou por acarretar mudanças também no próprio comportamento dos religiosos ligados à ordem. Evidentemente, que estamos pensando no conceito de tradução cultural, tão bem exercido pelos inicianos no Novo Mundo.

⁴ CASTRO, Hebe. História social. In: CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia**. São Paulo: Campus, 1997, p. 45-59.

⁵ BOXER, Charles R. **O Império Marítimo Português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1992; HARING, Clarence H. **El imperio Hispánico en América**. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1960.

As reflexões em torno das múltiplas atividades exercidas pelos membros da Companhia de Jesus – como religiosos à frente dos colégios e das reduções e como administradores de suas fazendas – sempre dividiram as opiniões dos historiadores. Por mais de quatro séculos, recaiu sobre a Ordem uma apreciação negativa – tributária, em grande medida, da eficiente difusão de uma historiografia anti-jesuítica –, situação que se alterou significativamente a partir dos anos noventa do século passado, em decorrência de uma série de investigações que têm reavaliado teses consagradas e apontado para novas investigações a partir da documentação da própria Companhia e dos autos dos inventários dos bens realizados após sua expulsão dos domínios coloniais ibéricos na segunda metade do século XVIII.

Todavia, é importante ressaltar que estes religiosos eram homens que conviviam no interior de sociedades específicas e que estavam sob o domínio de reis portugueses ou espanhóis. Logo, precisavam prestar contas e agir de acordo com os interesses destas duas coroas e isto fazia com que algumas de suas práticas cotidianas precisassem ser adaptadas. De acordo com Serafim Leite, “os jesuítas do Brasil defendiam a bandeira portuguesa, os jesuítas do Paraguai, a bandeira espanhola. Era a estrita obrigação de cada qual”.⁶

Esta situação perdurou pelo menos até 1580, quando ocorreu a união das duas coroas, transformando-se assim, no que Serge Gruzinski denominou de “Monarquia católica”. A partir daí, ainda segundo este autor, os continentes foram reunidos, aproximados ou conectados desenvolvendo “várias formas de governo, de exploração e de organização social; confronta[ndo], de maneira às vezes brutal, tradições religiosas totalmente distintas”. Todavia, demonstrou Gruzinski, que não houve uma supremacia total dos interesses e valores castelhanos sobre as demais sociedades que compunham a Monarquia católica.

Tratava-se de uma “terra de mesclas, de confrontações e de conflitos” e, para viver nas variadas sociedades coloniais e também para governá-las, entendeu-se que cada qual tinha um papel dinâmico na estrutura imperial e que as redes internacionais faziam com que uma nova sociedade emergisse destas relações.⁷ A Companhia de Jesus estava inserida nestas estruturas e nestas redes até mesmo por suas próprias características supranacionais.

Garavaglia assinala que a Ordem, nascida no contexto da Contra-Reforma, manteve uma relação diferente com o poder secular e religioso, colocando seus homens ao lado ou pelo menos, muito próximos a pessoas essenciais ao sistema. Eram confessores de reis, de governadores, de autoridades e, em decorrência disto,

⁶ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, tomo VI, 2000, p. 557.

⁷ GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. **Topoi**. Vol. 2 (2001), p. 185.

muitas vezes, inspiraram medo nos demais e ninguém, ou poucos eram os que questionavam suas atitudes.⁸

Interessa-nos compreender como os jesuítas se inseriam nestas lógicas sociais, econômicas e políticas na condição de administradores de seus latifúndios [as fazendas], transformando-se em senhores de terras e de cativos, ao mesmo tempo em que mantinham centros de formação religiosa [os colégios], através dos quais difundiam crenças e dogmas e comportamentos morais desejáveis às sociedades. Vale ressaltar, que estes mesmos padres mantinham aldeamentos e reduções, nos quais controlavam centenas de braços aptos ao trabalho, definindo quando, como, para quem e por quanto os índios trabalhariam e desempenhando papel de destaque nos intrincados sistemas agrários das Américas.⁹

Cabe destacar que estas fazendas recebidas pelos religiosos eram grandes extensões de terras concedidas pelas autoridades coloniais através da entrega de sesmarias e ampliadas posteriormente através da compra e de doações de particulares. Estas fazendas congregavam centenas de escravos que produziam para abastecer os aldeamentos e reduções, as cidades próximas, ou mesmo outras localidades, mas acima de tudo, eram responsáveis pela geração de lucros para os Colégios aos quais estavam ligados e para a Companhia de Jesus, que, por sua vez, garantiam a ampliação do controle de mão de obra e de terras.¹⁰

A posse de escravos por parte da igreja ou de ordens religiosas propiciou acalorados debates entre grupos diferentes e os jesuítas não ficaram alheios a esta discussão. A questão central dos debates entre os inicianos não era necessariamente a legitimidade da escravização de determinados povos, mas sim a legalidade do cativo. A maioria aceitava a escravização como algo natural e essencial não só para a colonização, mas também para a própria expansão do cristianismo, tanto nas Américas como na África, objetivo maior de seu projeto missionário. O primeiro passo dado pelos jesuítas foi deixar claro para os senhores que os casamentos de seus escravos não os tornavam homens livres; o segundo foi o de definir, no caso dos índios, que havia nativos cristãos que não poderiam ser escravizados, enquanto que os índios bravios e capturados em guerras justas eram passíveis de o serem. Quanto à escravidão negra, o que se discutia era quem poderia ser escravizado e por que e, de uma maneira geral, a maioria aceitava que a escravização dos africanos poderia

⁸ GARAVAGLIA, Juan Carlos. **Economía, sociedad y regiones**. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1987, p. 144.

⁹ GADELHA, Regina Maria A. F. **As missões jesuíticas do Itaitim: estruturas sócio-econômicas do Paraguai colonial, séculos XVI-XVII**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 290.

¹⁰ Este enriquecimento será uma das justificativas para as constantes queixas proferidas contra a Companhia de Jesus. Acreditava-se que os inicianos teriam se distanciado de seus dogmas e se tornado ricos fazendeiros e ou comerciantes.

ocorrer legalmente por causa de guerras inter-tribais, da prática de crimes e do comércio.¹¹ O que muitos religiosos questionavam era a forma como estas pessoas haviam sido transformadas em escravos, ou seja, se a captura havia sido justa ou não e o tratamento dispensado pelos senhores aos cativos.¹² Vieira, em suas pregações, deixava claro para os senhores que deveriam tratar bem os seus escravos porque senão estariam em pecado. O tratamento humanitário seria uma forma pela qual os donos dos escravos poderiam ser redimidos e salvos e caberia aos escravos serem dóceis, pacientes, resignados com sua sorte e esperar pela morte, quando obteriam a salvação e libertação de suas almas.¹³

Apesar destas e de outras discussões no interior da Sociedade de Jesus, o fato é que a ordem continuou a possuir cativos, quer fossem indígenas ou africanos e seus descendentes. É preciso lembrar que nas Américas, era impossível exercer as funções nas cidades ou no campo sem contar com a presença maciça desta mão de obra cativa. Em meados do século XVIII, a Companhia de Jesus era a instituição que possuía o maior número de escravos no continente americano e milhares deles se encontravam na América portuguesa.¹⁴ À medida que os jesuítas aumentavam seus aldeamentos e suas aquisições em terras, ampliavam a quantidade deles.

Tabela 1- População escrava das fazendas/engenhos dos jesuítas na Capitania do Rio de Janeiro em 1743,1754 e 1759

Fazenda/engenho	1743	↑ ↓	1754	↑ ↓	1759
Faz. Santa Cruz	750	-10	740	276	1016
Eng. São Cristóvão	250	-15	235	94	329
Eng. Novo	200	-52	148	171	319
Eng. Velho	216	-16	200	85	285
Faz. Campos Novos	163	27	190	0	190
Faz. Papucaia	225	-2	223	92	315
Faz. Campos dos Goitacazes	500	320	820	?	?
Faz. Macaé	33	27	60	?	?
Faz. Saco de São Francisco	-	-	-	-	53
Total	2337		2616		2507

¹¹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 157.

¹² DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 215 e ss.

¹³ VILELA, Magno. Uma questão de igualdade... Antonio Vieira e a escravidão negra na Bahia. **Oceanos.** ns. 30-31 (1997).

¹⁴ ALDEN, Dauril. **The Making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond 1540-1750.** California: Stanford University Press, 1996, p. 525.

Fontes: Arquivo Romanum Societatis Iesu. Catalogus Primus ex Triennialibus. Provincia Brasílica – 1701-1757 - Catálogos breves e trienais – 1701-1736, Br. 6/II Arquivo Nacional Torre do Tombo, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas. 1759-1760- maço 2038, cx. 1978. Auto de inventário da Fazenda da Papucaia, do Engenho Velho; de São Cristovão; da Fazenda de Santa Cruz. No Arquivo do Ministério da Fazenda. Códice 81.20.16. Auto de inventário da fazenda de São Cristovão de 1759; Códice 81.20.16. Auto de seqüestro na Fazenda de São Cristovão e terras dela pertencentes em 1759.

Analisando apenas a documentação produzida no ano de 1759, pode-se identificar um acentuado equilíbrio sexual entre os cativos. Verificando a tabela abaixo, percebe-se que em todas as fazendas da capitania do Rio de Janeiro, os jesuítas mantinham este padrão demográfico apresentando um ligeiro predomínio das mulheres sobre os homens.¹⁵ As exceções são as fazendas de Santa Cruz e do Saco de São Francisco Xavier.

Tabela 2 – População escrava das fazendas e ou engenhos dos jesuítas na capitania do Rio de Janeiro no momento do seqüestro de seus bens – 1759

Fazendaengenho	Total de cativos	Masc.	%	Fem.	%	Indet.	%
Faz. Santa Cruz	1016	516	50,8	500	49,2	-	-
Eng. São Cristovão	329	154	46,8	163	49,5	12	3,6
Eng. Novo	319	153	48,0	166	52,0	-	-
Eng. Velho	285	139	48,8	143	50,2	3	1,0
Faz. Campos Novos	190	93	49,0	97	51,0	-	-
Faz. Papucaia	315	155	49,2	160	50,8	-	-
Faz. Saco de São Francisco	53	29	54,7	24	45,3	-	-
Total	2507	1239	49,42	1253	49,98	15	0,6

Fontes: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas. 1759-1760- maço 2038, cx. 1978. Auto de inventário da Fazenda da Papucaia, do Engenho Velho; de São Cristovão; da Fazenda de Santa Cruz. No Arquivo do Ministério da Fazenda. Códice 81.20.16. Auto de inventário da fazenda de São Cristovão de 1759; Códice 81.20.16. Auto de seqüestro na Fazenda de São Cristovão e terras dela pertencentes em 1759.

O equilíbrio sexual entre os cativos dos inacianos propiciava a formação de famílias e uma acentuada estabilidade na escravaria. Tanto na América portuguesa quanto na espanhola, havia uma preocupação dos inacianos com a instituição do matrimônio. Os cativos não deveriam viver em pecado e os senhores não poderiam ser cúmplices em suas mancebias e muito menos, impedir os enlaces. Para a América Portuguesa, os relatos – e os conselhos – de Benci e Antonil já são bem conhecidos e

¹⁵ Este é um número mínimo porque faltam os escravos que viviam no interior do Colégio e os da Fazenda de Campos dos Goitacazes, cujo inventário ainda não foi localizado.

ambos apontam para o fato de que formar famílias cativas era um dos deveres morais e religiosos dos bons senhores.¹⁶

Para as propriedades jesuíticas da América espanhola, uma série de documentos comprova que manter o equilíbrio sexual e, conseqüentemente, incentivar casamentos entre os cativos era uma preocupação constante daqueles religiosos. Em uma visita ao rancho de San Ignacio em 1734, o provincial Jaime Aguillar teria recomendado a compra de mais escravos, sendo que deveriam comprar mais 12 homens, pois este mesmo número de mulheres não tinha como se casar porque não havia pares para elas no rancho. Em 1745, o provincial Bernard Nusdorfer ordenou o mesmo para o colégio de Corrientes. Salientou, inclusive, que não fossem dadas autorizações para que os cativos se casassem com mulheres livres.¹⁷ Mayo cita também a visita que o jesuíta José Barreda fez à residência de Montevidéu na segunda metade do século XVIII, ocasião em que teria indicado a compra de negras “*para casar los otros que están solteros y con esta diligencia parece ser se aquieten y cumplan mejor ellos con su obligación y nosotros con la nuestra.*” Este autor conclui que os jesuítas usavam o casamento de seus cativos como forma de controle social e de incentivo à produção.¹⁸

A situação numérica dos escravos na Província Jesuítica do Paraguai não era muito diferente da que encontramos na América portuguesa, já que, em 1710, os principais colégios e fazendas possuíam 1323 escravos,¹⁹ em 1753 eram 2150 cativos, e no ano da expulsão, em 1767, este número havia subido para 3164 escravos.²⁰ Segundo Carlos Page, “*Al momento de su expulsión, la Orden jesuítica era la mayor propietaria de esclavos negros de todas las colonias españolas, con más de 7.000 de ellos bajos su control.*”²¹ No ano de 1767, quando a Companhia foi expulsa dos domínios espanhóis, os Colégios localizados na Província Jesuítica do Paraguai possuíam 3164 cativos assim distribuídos:²²

¹⁶ ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas.** Lisboa: Comissão Nacional Comemorativa dos descobrimentos portugueses, 2001; BENCI, Jorge. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos.** São Paulo: Grijalbo, 1977.

¹⁷ CUSHNER, Nicholas P. **Jesuit ranches and the agrarian development of colonial Argentina.** 1650-1767. Albany: State University of New York Press, 1983, p. 101.

¹⁸ MAYO, Carlos A. **Estancia y sociedad en la Pampa 1740-1820.** Buenos Aires: Editorial Biblos, 2004, p. 149.

¹⁹ ALDEN, Dauril. **The Making of an enterprise...**, p. 525.

²⁰ CUSHNER, Nicholas P. **Jesuit ranches and the agrarian development of colonial Argentina...**, p. 102.

²¹ PAGE, Carlos. **El camino de las estancias.** Córdoba: Comisión del proyecto, 2001, p. 116. Citado por ORTIZ, Victor Hugo Limpas. O Barroco na missão jesuítica de Moxos. **Varia História.** Belo Horizonte, vol. 24, n. 39, p. 239, jan-jun 2008.

²² Estes números de cativos precisam ainda ser distribuídos pelas estâncias jesuíticas.

Tabela 3 – População escrava dos colégios dos jesuítas na Província Jesuítica do Paraguai no momento do seqüestro de seus bens – 1767

Colégios	# de escravos
Córdoba	1043
Santa Catalina	244
Buenos Aires	381
Corrientes	37
Santiago del Estero	326
La Rioja	262
Salta	80
Santa Fé	100
Tucuman	121
Asuncion	570
Total	3164

Fonte: CUSHNER, Nicholas P. *Jesuit ranches and the agrarian development of colonial Argentina*, p. 102.

Percebe-se, pela quantidade de escravos que as fazendas afetas aos Colégios jesuíticos possuíam – tanto os instalados na capitania do Rio de Janeiro, quanto daqueles que foram mantidos pela Companhia na Província Jesuítica do Paraguai –, conforme apresentado nas tabelas acima, que estes, efetivamente, garantiam a continuidade dos trabalhos apostólicos e os investimentos na formação dos jovens súditos e de futuros padres, funções primordiais dos colégios da Companhia.²³

Cada fazenda possuía suas próprias características e elementos constitutivos. Entretanto, havia características que se faziam presentes em todas elas. Com exceção de algumas que acabaram ficando muito próximas aos centros urbanos, todas as outras eram centros criadores de bovinos, equinos, ovinos e caprinos. Contavam também com áreas extensas de matas, de onde eram retiradas as madeiras que abasteciam as cidades e eram usadas na construção de casas, templos e edifícios públicos e, também, na fabricação de embarcações, que normalmente, eram navegadas pelos índios dos aldeamentos e das reduções.²⁴

²³ AMANTINO, Marcia. Jesuítas, negros e índios: as mestiçagens nas fazendas inicianas do Rio de Janeiro no século XVIII. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira & MARTINS, Ilton (orgs.). **Escravidão e mestiçagens**: populações e identidades culturais. São Paulo: Annablume, 2010, p. 81-100.

²⁴ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas. 1759-1760- maço 2038, cx. 1978. Auto de inventário da Fazenda da Papuaia, do Engenho Velho; de São Cristovão; da Fazenda de Santa Cruz. No Arquivo do Ministério da Fazenda. Códice 81.20.16. Auto de inventário da fazenda de São Cristovão de

Produziam também produtos agrícolas adequados às condições climáticas das regiões em que estavam instaladas. Sua produção, contava ainda, com benefícios reais de não serem taxadas em função dos serviços que estes religiosos prestavam na conversão dos gentios, no ensino e na doutrina que davam à população e nos benefícios espirituais deles decorrentes. Além do que, sabia-se que para isto tudo era necessário uma grande despesa por parte dos colégios, e desta forma, as taxas de entrada e saída de seus produtos nos portos não eram cobradas. Bastava para isto que os religiosos comprovassem que os produtos eram de suas propriedades.²⁵

Além disto, as fazendas contavam com ferrarias, carpintarias e olarias, espaços em que trabalhavam os escravos mais habilidosos e mais caros dos plantéis. Para os que ficavam doentes, existiam as enfermarias ou hospitais, que contavam com boticas equipadas com remédios e unguentos, sendo que os livros que ensinavam sobre sua utilização integravam os acervos das bibliotecas instaladas nas casas dos padres, as sedes das fazendas. Quanto à existência de boticas em fazendas mantidas pela Companhia de Jesus, tanto na América espanhola, quanto na portuguesa, pode ser comprovada nos inventários que delas foram feitos após a expulsão da Ordem dos domínios coloniais ibéricos, e nos quais se encontram relacionados não apenas remédios, mas também instrumentos cirúrgicos, livros – impressos e manuscritos – e receituários.²⁶ Instaladas em algumas das regiões de atuação da Companhia, estas

1759; Códice 81.20.16. Auto de seqüestro na Fazenda de São Cristóvão e terras dela pertencentes em 1759.

²⁵ Estas informações sobre as fazendas estão dispersas por seus diferentes inventários e podem ser identificadas nos seguintes textos: AMANTINO, Márcia. Macaé nos séculos XVII e XVIII catolicismo e povoamento. In: AMANTINO, Marcia, RODRIGUES, Claudia, ENGEMANN, Carlos e FREIRE, Jonis (org.). **Povoamento, catolicismo e escravidão na antiga Macaé, séculos XVII ao XIX**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, p. 39-60; AMANTINO, Marcia. A expulsão dos jesuítas da Capitania do Rio de Janeiro e o confisco de seus bens. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, ano 170, n. 443 (2009), p. 169-191; AMANTINO, Marcia. Jesuítas, negros e índios: as mestiçagens nas fazendas inacianas do Rio de Janeiro no século XVIII... , p. 81-100; AMANTINO, Marcia. A fazenda jesuítica de São Cristóvão: espaços de sociabilidades cativas e mestiças- Rio de Janeiro, século XVIII. In: PAIVA, Eduardo França; AMANTINO, Marcia & IVO, Isnara Pereira (orgs.) **Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços**. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG, 2011 p. 139-164.

²⁶ Os catálogos organizados a partir dos inventários dos bens da Companhia após sua expulsão são fonte indispensável para o levantamento dessas “livrarias” jesuíticas. Os trabalhos de Daniela Buono Calainho, Flávio Coelho Edler, Heloisa Meireles Gesteira e Márcia Moisés Ribeiro referem a existência de uma compilação que data de 1766 – de autor desconhecido – das fórmulas medicinais dos inacianos, com uso privativo em suas farmácias, intitulada **Coleção de várias receitas e segredos particulares das principais boticas da nossa companhia de Portugal, da Índia, de Macau e do Brasil, compostas e experimentadas pelos melhores médicos e boticários mais célebres que têm havido**

fazendas encontravam-se vinculadas diretamente aos colégios, sendo percebidas como “centros de coesão e de produção e mesmo de prosperidade, [pois, sem eles] não haveria civilização nem apoio da catequese”. Nestas fazendas, os missionários jesuítas também se dedicaram às *artes de curar*, realizando experimentalismos com plantas medicinais e com tratamentos para diversas doenças, coletando informações, sistematizando-as e fazendo-as circular entre as aldeias, as reduções, os colégios e as demais fazendas jesuíticas espalhadas pelos domínios coloniais ibéricos.

Nelas, encontramos boticas abastecidas com unguentos, óleos, purgas e vomitórios originários de regiões dos Impérios e da Europa, ingredientes que eram empregados em receitas indicadas para um grande número de doenças, apontando para a circulação – ou comércio – de medicamentos e plantas medicinais, numa troca de experiências que ultrapassava aquela que era feita, exclusivamente, por intermédio da rede epistolar mantida entre membros da Ordem jesuíta.²⁷ Considerando, especificamente, a fazenda de Santa Cruz,²⁸ administrada pelo colégio do Rio de Janeiro, os inventários de seus bens – realizados por ordem régia, após o decreto de expulsão dos jesuítas da América portuguesa – confirmam não só a existência de uma botica²⁹ e de um hospital, no qual escravos atuavam como aprendizes de

nessas partes. Aumentada com alguns índices e notícias muito curiosas e necessárias para a boa direção e acerto contra as enfermidades.

²⁷ Em artigo sobre as fazendas jesuíticas de Campos Novos e Campos dos Goitacazes, afetas ao Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro, Heloísa M. Gesteira ressalta que a presença de remédios e de livros nas boticas existentes nestas fazendas permite “repensar a circulação de idéias e práticas medicinais na América portuguesa”, e, ainda, “perceber no interior da Capitania do Rio de Janeiro, especificamente nas fazendas do Colégio dos Jesuítas, um pólo receptor de uma cultura médica marcada pela utilização de plantas nativas e também por referenciais atualizados da cultura médica lusitana”. GESTEIRA, Heloísa Meireles; TEIXEIRA, Alessandra dos Santos. As Fazendas Jesuíticas em Campos dos Goitacazes: práticas médicas e circulação de idéias no Império português (séculos XVI ao XVIII). **Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica**, n. 27-2 (2009), p. 117-144, 2009.

²⁸ Uma das maiores propriedades rurais americanas dos jesuítas situava-se, justamente, no Rio de Janeiro, e chamava-se Santa Cruz, um imenso latifúndio que contava com mais de cem léguas quadradas, e que se dedicava à pecuária e produção agrícola e manufatureira, razão pela qual possuía olaria, ferraria, carpintaria, curtume, oficinas de ourivesaria, teares e uma botica. Sabe-se que a fazenda de Santa Cruz possuía uma muito bem abastecida botica, com febrífugas; anti-helmínticos; lenho de *guáitaco*, cuja resina era usada no tratamento de reumatismo, de doenças de pele e da sífilis e, também, com quina, eficaz no combate de febres intermitentes.

²⁹ Os inventários dos bens da fazenda Santa Cruz referentes aos anos de 1759, 1768 e 1779, que vêm sendo analisados por pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira, de Niterói (RJ), apresentam longa lista de medicamentos utilizados no atendimento dos doentes e de ingredientes que integravam as receitas preparadas pelos padres que possuíam conhecimentos de Farmácia. Em relação às demais

cirurgia, enfermeiros e barbeiros, como também o acesso que seus administradores tinham a obras de medicina e a ingredientes e medicamentos procedentes dos vários continentes em que a Ordem atuava.³⁰

Como já observado anteriormente, estas propriedades produziam e geravam lucros que eram distribuídos entre os diferentes Colégios das Províncias jesuíticas do império ultramarino português e espanhol. Aliás, a montagem e a manutenção destas estruturas econômicas agrárias por parte da Companhia de Jesus foram sempre justificadas pela estreita vinculação entre elas e a garantia do êxito do projeto evangelizador e colonizador. Para os jesuítas, a situação não mudou muito do século XVI até a primeira metade do século XVIII e a documentação dos inventários de suas fazendas dá conta do patrimônio e do poder exercido pelos inacianos, situação que se alteraria, no caso da América portuguesa, em 1759 e, em 1767, da América espanhola, devido à expulsão.

Em meados do Setecentos, a conjuntura se apresentava distinta e os jesuítas passaram a ser identificados como uma ameaça, sob a alegação de que não pagavam tributos à Coroa e lucravam em demasia com seus produtos livres de qualquer taxaço. Além do mais, ao controlarem a mão de obra indígena, impediam que em muitas regiões se desenvolvesse uma economia que fosse capaz de gerar renda para os colonos e, conseqüentemente, para o rei. À medida que avançava o século XVIII, se intensificaram as críticas e denúncias contra a Ordem, que se viu envolvida na suposta tentativa de assassinato do Rei, o que acabou determinando a expulsão dos religiosos do império português, medida que viria a ser tomada alguns anos depois também pelo rei espanhol.

A política de expulsão dos inacianos se relacionava a um contexto mais amplo de reformas sucedidas tanto no império português, como no hispânico que visavam aumentar o controle do poder real sobre os domínios ultramarinos, tendo por base

fazendas jesuíticas do Rio de Janeiro, ver os trabalhos de AMANTINO, Márcia. Macaé nos séculos XVII e XVIII - catolicismo e povoamento...; AMANTINO, Marcia. A expulsão dos jesuítas da Capitania do Rio de Janeiro e o confisco de seus bens...; AMANTINO, Marcia. Jesuítas, negros e índios: as mestiçagens nas fazendas inacianas do Rio de Janeiro no século XVIII...; AMANTINO, Marcia. A fazenda jesuítica de São Cristovão: espaços de sociabilidades cativas e mestiças – Rio de Janeiro, século XVIII...

³⁰ Dentre os medicamentos e ingredientes relacionados nos inventários dos bens da Fazenda de Santa Cruz, administrada pelo Colégio jesuítico do Rio de Janeiro, encontravam-se vomitórios de quintilio e de tártaro; purgas de jalapas, de resina e de rum; óleo de copaíba, de rosas e de amêndoas; salsaparilha; basilicão; latas de triaga brasílica e de trementina; unguentos; azeites e pós que eram empregados como anti-helmínticos. Estas listagens parecem confirmar que tanto na América espanhola, quanto na portuguesa, os jesuítas que se dedicavam às *artes de curar*, não apenas contavam com boticas bem abastecidas para o atendimento de doentes, como apontam para a utilização e a circulação de plantas medicinais e de produtos originários da Europa, da Ásia, da África e da América.

um conjunto de idéias pautadas na Ilustração.³¹ Em ambos os reinos, governados por déspotas esclarecidos – d. José I em Portugal e Carlos III na Espanha – objetivava-se redimensionar o papel do aparelho eclesiástico, subordinando-o ao Estado.³²

A expulsão implicará mudanças significativas tanto no atendimento espiritual dos colonos e nos rumos da catequese dos indígenas na América, quanto na política de administração das terras e da mão de obra. Se antes, os jesuítas eram tidos como os únicos capazes de lidar com os indígenas e de transformá-los em vassallos dos reis, a partir de meados do século XVIII, tornaram-se os inimigos das principais monarquias católicas, ficando a responsabilidade de trato e cuidado dos gentios para as respectivas Coroas, que exerceram essas funções por meio de funcionários civis e militares.

Quanto o controle exercido pelas Coroas portuguesa e espanhola sobre os bens pertencentes aos jesuítas foram promulgadas diversas leis com a finalidade de regular o que deveria ser feito com tais propriedades.³³ As fazendas mantidas pelos colégios, os escravos e os bens da Companhia de Jesus foram confiscados; posteriormente, alguns foram leiloados, e outros mais tarde foram incorporados aos próprios da Coroa.³⁴

Considerando a pouca importância atribuída ao papel desempenhado pelos inicianos enquanto administradores, a obra *História da Companhia de Jesus no Brasil*, do Padre Serafim Leite, publicada em 1938, talvez seja uma exceção. O Pe. Leite realizou importante levantamento e sistematização de fontes em arquivos brasileiros e europeus, tendo demonstrado a importância dos bens materiais para a manutenção do projeto catequético e, por conseguinte, do projeto de colonização. Para o autor, a administração criteriosa – e eficiente – das fazendas se colocava como necessária para o sustento do projeto missionário, o que, no entanto, não impediu os conflitos

³¹ Sobre o contexto das reformas ilustradas em ambos os países ver: CHIARAMONTE, José Carlos. **La ilustración em el Rio de la Plata**. Buenos Aires: Puntosur, 1989. FALCON, Francisco José Calazans. **A época pombalina**. Rio de Janeiro: Atica, 1982; FALCON, Francisco José Calazans. **Despotismo Esclarecido**. São Paulo: Ática, 1986.

³² Sobre as reformas tomadas durante o reinado de d. José I, ver: FALCON, Francisco José Calazans. **A época pombalina**. Rio de Janeiro: Atica, 1982; sobre o reformismo borbônico, ver: GUIMERA, Augustín (org.). **El reformismo borbónico**. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

³³ Para a América portuguesa ver dentre outros: o alvará de 5 de fevereiro de 1761, determinando a aplicação dos destinos dos bens dos jesuítas e a carta régia de 4 de março de 1773, providenciando a arrecadação dos bens dos procritos jesuítas na capitania do Rio de Janeiro. In: SILVA, António Delgado da. **Collecção da Legislação Portuguesa desde a última Compilação das Ordenações**. Lisboa: Typografia Maigreense, 1828-1844, Legislação de 1750-1762, p.770-771; Suplemento à Legislação de 1763 a 1790, p. 299-300.

³⁴ AMANTINO, Marcia. A expulsão dos jesuítas da Capitania do Rio de Janeiro e o confisco de seus bens..., p. 182.

com os colonos, e mesmo com outros religiosos, e, posteriormente, a expulsão destes religiosos.³⁵

As menções à eficiente administração de suas propriedades levam-nos a considerar a possibilidade de que as bibliotecas dos colégios jesuíticos e, conseqüentemente, daquelas instaladas nas fazendas a eles ligados, não contassem apenas com obras de Teologia, Filosofia e Medicina. Muito provavelmente, uma pesquisa nos inventários destas fazendas e colégios nos revele a aquisição – e, logo, a consulta – pelos jesuítas de obras cujo conteúdo esteja associado à gestão de bens e de pessoas. A localização e a análise destas obras se constituem, efetivamente, em desafios para esta investigação, e poderiam atestar a existência de um projeto de administração fundamentado em orientações de teóricos da economia vigentes na Europa do século XVIII. Há ainda outra questão – ligada à gestão das fazendas – que nos parece bastante interessante explorar e que está relacionada com a existência de obras de medicina nos acervos destas bibliotecas, na medida em que parecem apontar para o cuidado com a saúde das pessoas administradas – indígenas ou negros – estratégia fundamental para o êxito dos empreendimentos – religiosos ou econômicos – da Companhia de Jesus.

Devido, em grande medida, a sua proximidade espacial com o que era o Império espanhol, os historiadores do Sul do Brasil produziram algumas reflexões sobre as Missões e sobre as relações dos padres jesuítas com os Guaranis e com as políticas de aproximação e afastamento entre as Coroas Portuguesa e Espanhola, geradoras de conflitos e guerras na região. Todavia, são análises bastante específicas para aquelas realidades.³⁶

A partir de uma obra pioneira e que hoje já é um clássico – *The Making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond 1540-1750* de

³⁵ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

³⁶ MARTINS, Maria Cristina Bohn. **Sobre festas e celebrações**: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII). Passo Fundo: Editora da UPF; ANPUH-RS, vol. 1, 2006; MARTINS, Maria Cristina Bohn. Missionários, indígenas e a negociação da autoridade Maynas no diário do padre Samuel Fritz. **Territórios e fronteiras**, vol. 2 (2009), p. 124-144; FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Sensibilidade indígena nos relatos dos cronistas e missionários (séculos XVI e XVII). **História Unisinos**, vol. 4, n. 2 (2000), p. 109-132; KERN, Arno Alvarez. Do pré-urbano ao urbano: a cidade missioneira colonial e seu território. In: **Anais ANPUH, XXIV Encontro Nacional**. São Leopoldo, 2007; FRANZEN, Beatriz Vasconcellos. **Jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no Sul do Brasil e Paraguai, (1580-1640)**. São Leopoldo: Unisinos, 2005; NEUMANN, Eduardo. A escrita indígena nas reduções jesuítico-guaranis. **SBPH**: Rio de Janeiro, 2006; GOLIN, Tau. **A Guerra Guaranítica**: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul (1750-1761). Passo Fundo, Porto Alegre: UPF, 2004.

Dauril Alden, o autor analisa as condições econômicas dos jesuítas em Portugal e em suas colônias. Analisando esta presença nos quatro cantos do império português, o autor demonstra algumas ideias basilares que servirão posteriormente, para o desenvolvimento de vários outros trabalhos. As principais contribuições de Dauril Alden acerca da temática sobre os jesuítas que viviam em territórios que estavam sob a dominação lusa foram, como não poderia deixar de ser, as relacionadas com as atividades pedagógicas e evangelizadora dos padres, suas relações políticas com os interesses dos maioriais das terras e da metrópole, os conflitos que vivenciaram com colonos por causa de questões ligadas à liberdade dos índios e suas relações comerciais voltadas para a exploração de especiarias, escravos e outros itens característicos de cada uma das regiões onde eles estavam. O autor, por meio de uma abordagem que procura entender os jesuítas como membros de uma ordem inserida em um mundo controlado pela monarquia lusa, demonstra o papel destes religiosos em uma perspectiva mais ampla do que apenas o enfoque regional. Os empreendimentos jesuíticos estão para ele, inseridos em uma perspectiva interoceânica.³⁷

De maneira isolada, algumas fazendas jesuíticas foram analisadas pela historiografia. Com relação às localizadas na América portuguesa, pode-se citar os trabalhos dedicados à fazenda de Santa Cruz, no Rio de Janeiro,³⁸ e ao engenho do Sergipe do Conde.³⁹ Estas obras, apoiadas em ampla documentação proveniente de inventários e autos de sequestro destas fazendas, permitiram elucidar pontos importantes destas estruturas, trazendo à tona questões sobre o funcionamento, o cotidiano, a vida dos escravos que por lá viviam e, principalmente, sobre a movimentação econômica que a produção destes bens gerava. Além disto, como lembrou Schwartz, não é comum encontrar ampla documentação sobre fazendas privadas do período colonial brasileiro. Entretanto, a situação muda um pouco

³⁷ ALDEN, Dauril. **The Making of an enterprise...**, p. 170.

³⁸ LEITE, Benedito F. **História de Santa Cruz**. Rio de Janeiro: s.c.e., s.d.; VIANA, Sônia Baião Rodrigues. **Fazenda de Santa Cruz e a crise do sistema colonial (1790-1815)**. **Revista de História de São Paulo**, n. 99 (1974); ENGEMANN, Carlos. **Os Servos de Santo Inácio a serviço do Imperador: Demografia e relações sociais entre a escravaria da Real Fazenda de Santa Cruz, RJ. (1790- 1820)**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

³⁹ FERLINI, Vera Lucia Amaral. **O Engenho Sergipe do Conde: contar, constatar e questionar**. São Paulo: Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1986; COUTO, Jorge. **O Colégio Jesuítico do Recife e o destino de seu patrimônio (1759-1777)**. Lisboa: Tese de mestrado em História Moderna de Portugal apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990; SCHWARTZ, S. **Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

quando o objeto de pesquisa são as fazendas de propriedade das ordens religiosas.⁴⁰ Desta maneira, as análises sobre elas são importantes não só porque resgatam uma parcela da história colonial, mas também porque permitem inferências sobre as condições econômicas entre as propriedades numa mesma localidade ou ainda entre regiões diferentes.

A relevância dos bens jesuíticos para o entendimento de seu papel na colonização e manutenção do Império Português foi novamente pensada pela historiografia brasileira na obra de Paulo Assunção *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. Assunção analisa de uma maneira ampla e sem focalizar uma fazenda específica ou engenho, quais eram os negócios jesuíticos, ou seja, como eles faziam para gerar riquezas e como esta geração possibilitou o crescimento de seu poder e sua posterior transformação em elemento perigoso para a manutenção do próprio império português. Para o autor, os jesuítas desenvolveram conhecimentos e técnicas que os capacitaram a gerir com competência os bens, inseridos que estavam em um “complexo sistema produtivo” que envolvia desde o plantio ou a criação até a distribuição dos produtos.⁴¹

Para o contexto da América espanhola, a situação também não é muito diferente e são poucos os trabalhos voltados para a economia das estruturas agrárias pertencentes aos jesuítas. Em 1953, Magnus Mórner lançava uma obra analisando as atividades políticas e econômicas dos jesuítas no Rio da Prata. Para o autor, não seria possível entender o êxito das missões nesta região sem perceber que por trás de todo o projeto missionário havia indivíduos muito capacitados intelectualmente para fazer com que as suas estruturas funcionassem comodamente. Todavia, reconhece o autor que acima de tudo o poder político e econômico exercido pelos religiosos foi essencial para suas vitórias.⁴²

Muito tempo depois, já na década de 80, Nicholas P. Cushner lançou uma trilogia a respeito do estabelecimento dos inicianos em partes da América espanhola. Em *Lords of the Land* tratou sobre a produção de açúcar e vinho na região hoje pertencente ao Peru; em *Farm and factory* analisou o complexo produtor de madeira e têxtil em Quito e, por último, na obra *Jesuit ranches* identificou as fazendas, os ranchos e o comércio que estes religiosos da Província do Paraguai mantinham com áreas próximas e mesmo com a Europa.⁴³ Também da década de 80 há a obra de Hernan

⁴⁰ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos...**, p. 393.

⁴¹ ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos**. São Paulo: Edusp, 2004, p. 85.

⁴² MORNER, Magnus. **Actividades políticas y económicas de los jesuítas en el Rio de la Plata**. Buenos Aires: Hispanoamérica, 1985.

⁴³ CUSHNER, Nicholas P. **Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767**. Albany: State University of New York Press, 1982.

Konrad, *A Jesuit hacienda in colonial Mexico*: Santa Lucia, 1576-1767.⁴⁴ Em 2004, foi publicado o livro de Carlos A Mayo intitulado *Estancia y sociedad en la Pampa, 1740-1820*.⁴⁵ No ano seguinte, a Universidade católica do Peru lançou uma obra reunindo as comunicações apresentadas no simpósio *Cultura y evangelización em las haciendas jesuítas de la América colonial* ocorrido no 51º. Congresso Internacional de Americanistas na cidade de Santiago no ano de 2003. Nesta coletânea, intitulada *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuítas en la América Virreinal*, discutiu-se aspectos relativos a evangelização dos negros que trabalhavam como escravos nas estâncias jesuíticas e as relações cotidianas travadas entre estes e os padres.⁴⁶

Em todas estas obras citadas o ponto central de análise são as fazendas jesuíticas em diferentes regiões e os contatos travados entre diferentes membros da sociedade. Saliente-se que para estes autores, as atividades econômicas da Companhia de Jesus mostram alguns indícios sobre a história econômica da América espanhola colonial. O papel dos ranchos e das fazendas jesuíticas deve ser pensado no bojo da expansão da fronteira espanhola, pois suas enormes extensões de terras propiciaram a formação de uma barreira contra as invasões dos índios e suas atividades comerciais e ajudaram a cimentar e desenvolver vínculos econômicos e comerciais com outros centros.⁴⁷

Percebe-se, neste rápido apanhado acerca das obras voltadas para as análises sobre o papel econômico desempenhado pelos religiosos da Companhia de Jesus, que tal tema é, em certa medida, negligenciado pelos historiadores que analisam a presença desta ordem nas Américas, principalmente, a portuguesa.⁴⁸ Nos congressos, a situação é a mesma. Poucos são os historiadores que apresentam questões referentes à administração dos bens jesuíticos. Esse projeto pretende assim, contribuir para a diminuição desta quase ausência temática a respeito do papel destes religiosos na capitania do Rio de Janeiro e na Província Jesuítica do Paraguai.

⁴⁴ KONRAD, Hernan W. **A Jesuit hacienda in colonial Mexico**: Santa Lucia, 1576-1767. California: Stanford University Press, 1980.

⁴⁵ MAYO, Carlos A. **Estancia y sociedad en la Pampa...**, p. 150.

⁴⁶ NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel M. (compiladores). **Esclavitud, economía y evangelización**: las haciendas jesuítas em la América Virreinal. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

⁴⁷ CUSHNER, Nicholas P. Introduction. **Jesuit ranches and the agrarian development of colonial Argentina...**

⁴⁸ Esta não é uma situação que se refere apenas as temáticas relacionadas aos jesuítas. Pelo contrário. No Brasil, a partir de meados da década de 80 do século XX já se assistia a um rápido desinteresse dos historiadores sobre a História econômica como decorrência do mesmo processo que se vivia no exterior. Sobre esta discussão ver FRAGOSO, J e FLORENTINO, M. História econômica. In: CARDOSO, Ciro F e VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**: Ensaios de teoria e metodologia. São Paulo: Campus, 1997, p. 27-43.

Em função da pouca bibliografia disponível sobre este tema e, mais especificamente, sobre a situação econômica dos bens jesuítas na capitania do Rio de Janeiro, iniciou-se uma busca nos arquivos objetivando identificar fontes que pudessem esclarecer algumas questões referentes a esta administração na região. Estas fontes iniciais apontaram para estas questões e demonstraram ser possível uma análise deste tema. O mesmo pode ser dito em relação às fazendas administradas pelo Colégio de Córdoba, ligado à Província do Paraguai, cuja documentação encontra-se no Arquivo General de la Nación e no Arquivo Histórico de Córdoba, na Argentina e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Os bárbaros e a fronteira: as missões austrais no século XVIII¹

Maria Cristina Bohn Martins²

Introdução

Em meados do século XVIII, um grupo não muito numeroso de sacerdotes da Companhia de Jesus vai abrir uma nova área de missão, a qual eles irão conduzir, junto a índios da região da campanha de Buenos Aires, que identificaram como “pampas e serranos”. Certos deles, como o Padre Jose Cardiel, eram bastante experimentados em trabalhos com grupos bastante diversos, tais quais os guaranis, os charruas, os mocobis e os abipones. Já alguns, como o Padre Tomás Falkner, não tiveram as mesmas oportunidades, sendo suas experiências como missionários, muito mais circunscritas. Uns e outros eram, nesta circunstância, vanguardas do império espanhol em espaços ainda fortemente marcados pelos “modos indígenas”, periféricos à ordem colonial, e sobre os quais, justamente por isto, se constituiu um renovado esforço de submissão por parte das autoridades de governo ao longo desta centúria.

A historiografia sobre este tema já estabeleceu que não é fortuita a coincidência observada entre a independência de alguns grupos e o fato de que habitassem áreas que se apresentavam como pouco atrativas para os colonizadores, seja pela carência de valor econômico [metais preciosos ou outros produtos exportáveis], seja pelas dificuldades de acesso a ele.³ Queremos sugerir entretanto que, ainda que a geografia e os recursos de um dado território fossem fundamentais para estimular o avanço das linhas de colonização, também o eram as maneiras pelas quais este espaço era apropriado por seus habitantes. Desta forma, assinalamos que as práticas indígenas sobre determinados territórios implicaram em limites aos projetos coloniais, projetos estes dentre os quais se situam as missões dos jesuítas. Em consequência disto, houve missões que fracassaram rotundamente, iniciativas estas em que, apesar inclusive da experiência acumulada, os padres da Companhia não puderam obter a “policia cristã” dos índios.⁴ Estas ações, justamente por conta do seu insucesso, não

¹ Maria Cristina Bohn Martins; Dra em História, UNISINOS, bolsista produtividade do CNPq. Este trabalho contou com o apoio dos Bolsistas de Iniciação Científica Ismael Calvi (PIBIC-CNPq), Juliana Camilo (PROBIC-FAPERGS) e Camila Margarisi de Almeida (UNIBIC-UNISINOS).

² UNISINOS/CNPq.

³ MARZAL, Manuel e NEGRO, Sandra (orgs.). **Un reino en la frontera**. Lima: PUCP, 1999; WEBER, David. **Bárbaros**. Los españoles y sus salvajes en la era de Ilustración. Barcelona: Crítica, 2007.

⁴ Ivonne del Valle por exemplo, avalia que as missões jesuíticas em Sonora, no Vice-Reinado da Nova Espanha, haviam ultrapassado, “em mucho, el límite del fracas evangélico

mereceram maior destaque de uma historiografia que, até recentemente, era notadamente laudatória [a não ser nos casos em que tivessem gerado situações de “martírio” e, nesta medida, capturado atenção].

O escopo desta comunicação é avaliar a tentativa dos jesuítas de, em meados do XVIII, expandir seu trabalho de “missão por redução” a um território [situado ao sul de Buenos Aires] que se apresentava como desafio e obstáculo para os colonizadores. A abordagem ao tema que propomos considerará, na medida em que o permitirem as fontes, a práxis indígena em relação a tais missões, bem como as razões que, ligadas a tais práxis, aparecem nas narrativas jesuíticas como fatores do seu insucesso. Retirando o foco de análise do ponto que costumava interessar para a historiografia, nos ocuparemos portanto, das motivações pelas quais os indígenas buscam – ou acolhem – as missões jesuíticas em seus territórios, as relações que estabelecem nelas e com elas, e a leitura que fazem os padres acerca destes temas. Sugerimos sobre isto que não necessariamente houvesse sintonia entre as motivações dos nativos e os objetivos e projeções feitas pelos padres.

Não há dúvida de que a reflexão proposta é dificultada pelo fato de que muitas de suas fontes provêm de materiais elaborados pelos próprios padres em textos de natureza diversa. Alguns deles foram preparados por sacerdotes que foram missionários; outros, como Pedro de Lozano,⁵ autor da “*Carta Anua de 1735-1743*”, sem que o houvessem sido, estiveram oficialmente encarregados de narrar as ações dos seus companheiros de Ordem. Há ainda textos que foram coevos aos acontecimentos descritos, como é o caso do “*Diário*” (1748) de J. Cardiel, enquanto a “*Descripción de la Patagonia*” (1774), por exemplo, foi redigida por Tomas Falkner anos depois de sua estada americana. Por sua vez, Sanchez-Labrador, não participou das iniciativas que descreveu no seu “*Paraguay Cathólico*.” (1772), tendo produzido esta obra a partir de notícias e informações que recolheu de seus colegas.

Sabe-se que os textos preparados pelos religiosos obedecem a um conjunto de normas e orientações firmemente estabelecidos. Apesar disto, de que os escritos jesuíticos - e não só as cartas - devem ser lidos, portanto, tendo presente que são

permisible”. Desta forma, “muchas misiones quedaban más allá de la verdadera ‘mision’, ya que sin lograr la conversion cultural y religiosa de los indígenas a los que administraban, su universe estava constituído por elementos problematicamente mundanos, mercantiles”. DEL VALLE, Ivonne. **Escrebiendo desde los margenes.** Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII. México: Siglo XXI, 2009, p. 139.

⁵ Pedro de Lozano nasceu em *Madrid* em 1697 e ingressou em 1711, aos 14 anos, na Ordem dos Jesuítas Não se tem certeza de quando chegou ao Rio da Prata, mas em 1715 ele se encontrava em *Cordoba* consagrado aos estudos de humanidade e retórica. A partir de 1730, Lozano consta no Catálogo da Companhia como “historiographus provinciae”, ocupação de que se incumbiu a partir de então. Ele faleceu em *Humahuaca* em 1752, quando viajava para *Lima* para levar ao conhecimento das autoridades vice-reinais as preocupações dos jesuítas diante da assinatura do Tratado de 1750.

produto de certas diretrizes e de uma dada visão que os padres compartilham, eles não deixam de oferecer perspectivas que são distintas entre si, e que se complementam na apresentação das informações que necessitamos. Naturalmente sua melhor apreciação implica em uma leitura que contemple os procedimentos de crítica que devem ser indissociáveis do trabalho com fontes desta natureza, levando em conta especialmente os interesses em jogo e os juízos de valor fortemente etnocêntricos que elas expressam. No caso aqui em foco, estes “interesses” se vinculavam a temas como, por exemplo, a experiência prévia dos jesuítas com as “reduções de guaranis”, as quais se apresentam como um paradigma de ação que eles não conseguem reproduzir junto a outros grupos. Ou da má vontade dos “vecinos” de Buenos Aires para com as missões, uma vez que temiam que elas servissem de ponto de reunião e coleta de informações para “índios bravios”. Ou ainda, da perceptível tensão que, por vezes, se observa entre os padres e as autoridades civis numa época de avanço das políticas regalistas. De outra parte, os indígenas são vistos como os sujeitos sobre os quais se deve processar a “civilização e redução”.

A campanha bonaerense em meados do XVIII: “una planicie despoblada y sin cultivo”

Quando em 1740 os jesuítas erigiram, ao sul do rio Salado, a missão de *Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas* (ou *Madre de los Pampas*), o vasto território aberto ao sul de Buenos Aires se constituía em uma fronteira em que a “colonização” não era um processo culminado. O “pueblo” que abrigará inicialmente cerca de 300 almas, foi instalado em uma terra que os padres descreveram como “despoblada y sin cultivo”, que não era habitada por índios ou colonos, estando repleta de “ganado vacuno, caballadas alzadas, venados, avestruces, perdices, patos silvestres y otra caza”.⁶ Segundo anotou Jose Cardiel em seu Diário de 1748:

Este gran espacio de tierra de 400 leguas desde Buenos A^s al Estrecho (...), ocupaban primeramente los Indios Pampas que vivian entre los Españoles en las Estancias de ganados de Buenos A^s. Despues (...) vive una parcialidad que (...) llaman Cerranos, en la Sierra del Bolcal como 100 leguas de esta Ciudad, dejando el espacio intermedio de 100 leguas (...) poblado de fieras y yeguas (...) vagues (...). Despues (...) avita la mayor parcialidad de los Cerranos con su cacique principal (...) el Brabo, (...), y en distancia del mar como 100 leg^s (...) mas adentro están los Aucaes, ...”⁷

⁶ FALKNER, Tomas, SJ. **Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de América del Sur** [1774]. Buenos Aires: Hachette, 1974, p. 81-82.

⁷ CARDIEL, José. **Viaje y Misión al Río Sauce realizado en 1748**. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora Coni, 1930, p. 246-247.

O lento avanço do aparato colonial na área, se explicava tanto pela já referida ausência de metais ou outros produtos econômicos exportáveis de alto valor, como pelas formas de vida mantidas aí pelos nativos. De fato, existe escassa informação histórica sobre tais grupos, mas sabemos que eram caçadores-coletores organizados em pequenos bandos, que deslocavam seus “*toldos*” seguindo itinerários sazonais mais ou menos fixos, de acordo com os recursos oferecidos pela região nas diferentes épocas do ano.

Contudo, o fato de que os “modos indígenas” eram ainda predominantes neste espaço, não significa que ele se conservasse alheio aos processos em curso a partir da presença europeia no Novo Mundo. Ao contrário, a proliferação de animais exógenos havia marcado fortemente as sociedades indígenas, que os adotaram em sua cultura material e simbólica. Os cavalos, por exemplo, ampliaram a capacidade de deslocamento e transporte dos grupos, enquanto as éguas se transformaram em parte essencial da sua dieta. A presença colonial instaurava assim, entre outros aspectos, uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis. Grupos que haviam baseado sua subsistência até então, na coleta de sementes como a da “alfarrobeira” e ovos de avestruz, bem como na caça de guanacos e cervos, entre outros animais, passaram a abater o gado selvagem.

Nos inícios do XVII, a medida que este gado escasseou, tal recurso passou ser disputado com os povoadores “brancos” que também caçavam os animais nas chamadas “vacarias”. Além disto, o mate, os licores e aguardentes, as farinhas, o açúcar e os instrumentos de metal foram rapidamente incorporados. Vários destes artigos não poderiam ser obtidos nos territórios indígenas, de forma que passaram a ser buscados através do intercâmbio com os “brancos” ou, em se tratando de grupos que viviam em regiões mais distantes, por meio da intermediação de outros nativos.⁸ Desta maneira, constituíram-se circuitos comerciais vinculando distintas regiões do território indígena, e este com as áreas controladas pelos europeus.

A política de estender a estes índios a missão por redução já havia sido aventada desde o XVII, mas os esforços neste sentido não foram sistemáticos ou suficientes para levá-la a termo. Quando, nas primeiras décadas do XVIII, as relações entre “hispano-criollos” e os grupos nativos se tornaram intensamente conflitivas, uma mudança na estratégia de contenção dos índios vai possibilitar o início das missões austrais.

⁸ MANDRINI, Raúl J. Las transformaciones de la economía indígena buenairense. **Huellas en la Tierra**. Tandil. IEHS, 1993, p. 61.

As missões austrais: “*donde pudiesen instruir los pampas, formando de ellos templos vivos de Dios*”

Vários relatos registram a precarização das relações entre brancos e índios nas primeiras décadas do XVIII, o que decorreu, em boa medida, da diminuição dos rebanhos “cimarrones”, isto é, selvagens. Enquanto as populações “criollas” avançaram suas propriedades para a “campanha, os indígenas intensificam seus assaltos aos assentamento brancos a fim de obter os cobiçados animais.

Ao registrar os acontecimentos que preparam a fundação das missões, os inicianos se referem a ataques (“correrias”) aos estabelecimentos espanhóis e às incursões de castigo e retaliação que se seguem.⁹ Tal situação ajuda a compreender a atitude, dos índios, referida pelas mesmas fontes, de buscarem o governador Miguel Salcedo solicitando assistência diante das represálias dos *criollos*,¹⁰ ao que este lhes propôs, em troca de “paz e proteção”, que eles se “reduzissem a povos” com os jesuítas.

Os pampas junto aos quais será erigida a primeira missão, tinham experiências prévias no trato com os brancos, trabalhando como “jornaleiros” em suas propriedades e frequentando “tiendas” na cidade. Apesar disto, segundo a Anua de 1735-1743, até então, eles se aborreciam da doutrina cristã, e qualquer incidente podia quebrar a incerta paz entre índios e brancos:

jamás se aficionaron con la ley Cristiana, al contrario, constantemente quedaron desafectos a Ella, sea esto a causa de las malas costumbres, observadas por ellos en algunos cristianos s (...) o sea que la santida de nuestras leyes pareceria intolerable a esta gente tan viciosa. Por estas razones se contentaban los pampas con su vida brutal, perseverando en ella...¹¹

Miguel de Salcedo entregará a tarefa de “reduzir a pueblos” estes índios, aos padres da Companhia, que assumiram o compromisso de instruir aos pampas

⁹ LOZANO, Pedro de. **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguai. 1735-1743.** Trad. Carlos Leonhardt, S. J. Bs As, 1928. Filme 4683. Trad. Digitada. S. Leopoldo: IAP/UNISINOS, 1994; CARDIEL, José. **Viaje y Misión al Río Sauce realizado en 1748...**; SANCHEZ LABRADOR, Jose. **Paraguay Cathólico** [1772] Los indios pampapuelches-patagones. Buenos Aires: Imprenta de Coxi Hermanos, 1910; FALKNER, Tomas, SJ. **Descripción de la Patagonia...**

¹⁰ Efetivamente, os pampas pedem proteção contra os espanhóis e também contra seus inimigos “serranos”. Devemos lembrar que a nova mobilidade dos grupos indígenas e a importância que o gado assumiu em sua cultura, tiveram significativos impactos sobre seus padrões de territorialidade, acentuando disputas antigas e introduzindo novas.

¹¹ LOZANO, Pedro de. **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguai. 1735-1743...**, p. 585.

buscando fazer deles, “templos vivos de Deus”.¹² A carta ânua de 1735-1743, que acompanha os primeiros anos da fundação de *Madre de los Pampas* é otimista quanto aos resultados da catequese e civilização dos pampas, confiança que contribuiu para que, em 1746, se desse início à *Nra Sra del Pilar*, nas proximidades da atual Mar del Plata onde seria assentados os “serranos”.¹³ Contudo, as notícias, de início alentadoras, bem cedo dariam lugar a queixas e lamentos quanto aos comportamentos dos índios, em nada compatíveis com a noção de que com eles se pudessem vir a formar “templos vivos de Deus”. As informações dos missionários assinalavam sua falta de comprometimento com as reduções, sua recusa em colaborar nos afazeres que garantiriam as mínimas condições materiais de existência dos povoados, ou mesmo quanto às rotinas da catequese e práticas cristãs.

Em agosto de 1745 o Fray Jose Peralta, bispo de Buenos Aires, escrevia que o resultado da missão dos pampas não correspondia ao que se havia esperado dela, e que a semente do Evangelho caíra “entre piedras y entre espinhas”. Após cinco anos de doutrinação, os resultados eram escassos e os índios se mantinham “menos sujetos y disciplinados” do que seria esperado.¹⁴

Desta sorte, diante do que as fontes indicam ser o desinteresse dos índios para com as missões, podemos nos inquirir sobre o que pretendiam eles ao buscar (ou ao aceitar) a presença dos padres e instalação dos “pueblos”.

“No sé de alguno que tenga por motivo de vivir con nosotros, el querer salvar su alma”

As narrativas sobre os acontecimentos que redundaram na constituição das “missões de pampas e serranos” revelam um processo muito complexo em que estiveram presentes múltiplos interesses e negociações, assim como diferentes formas de transgressão das alianças estabelecidas. Podemos dizer que os indígenas aceitaram as missões por mais de um motivo. Numa perspectiva mais imediata eles foram movidos pelas dificuldades em lidar com as ações punitivas espanholas numa relação de forças lhes era desfavorável. Isto é, diante da impossibilidade de sustentar continuadas hostilidades, as formas pelas quais os padres conduziam suas relações com os índios devem ter parecido uma alternativa tolerável. Todavia, embora tenham

¹² *Ibidem*, p. 589.

¹³ Um terceiro e último povoado, que duraria apenas alguns meses, foi fundado em finais de 1750, pouco mais ao sul, para abrigar os “toelches” ou “patagones”: *Nuestra Señora de los Desamparados*. Seu estabelecimento foi negociado com os caciques Chanal, Sacachu e Taychoco e um único missionário, o P^c. Lorenzo Balda, dirigiu-o nos poucos meses que durou.

¹⁴ Carta ao Rey de 12/08/1745 do Bispo José Peralta e Carta ao Rei de 30/08 de Bernardo Nudorfer, respectivamente. *Apud* SANCHEZ-LABRADOR. **Paraguay Cathólico...**, p. 245.

aceito que a mediação com os brancos ocorresse através dos jesuítas e das suas reduções, os pampas não parecem ter reconhecido na “policia cristã” uma forma superior de vida. Como se queixou o Padre José Cardiel, “son tan interesados en lo que necesitamos sus Padres espirituales, como los mismos infieles, y además de este interés no muestran amor y cariño a los padres”.¹⁵

Para além disto entretanto, podemos ver que a busca dos nativos pelas reduções foi estimulado, ou proporcionou, outras vantagens que eles buscaram explorar. Por meio das missões eles encontravam, por exemplo, acesso a produtos ocidentais que cobiçavam, seja na forma de “regalos”, seja na de intercâmbios. Os Serranos, diz Cardiel, gostam que estejamos em suas terras, “por la yerba, tabaco, sal, abalorios y otras mil cosas que les damos, y porque o Español no les haga guerra”.¹⁶ Este último dado é recorrente em várias fontes, como nas queixas de que os índios nada fazem sem serem recompensados:

Son notablemente pedigueños: vienen a pedir con soberbia, como si todo se les debiese de justicia: se enojan fácilmente en no dándole cuanto piden, y luego dicen: como quieres quer me haga Cristiano se no me das todo lo que pido? No agradecen lo que se da, antes bien continuamente están murmurando que no se les da nada, por más que se les dé.¹⁷

Em sua *Historia do Paraguay*, Pedro Francisco Xavier de Charlevoix (1757) afirma que os indígenas da pampa argentina seriam “los más interesados de todos los hombres. Nunca se contentan si no les dan algo; y cuanto más le dan, más piden”.¹⁸ É sugestiva a este respeito, a idéia de que a posição de mando que os jesuítas buscavam assumir, deslocando as lideranças tradicionais, pudesse ter transferido para eles dívida que, segundo Pierre Clastres,¹⁹ equacionava a relação entre lideranças e liderados nas “sociedades primitivas”.

¹⁵ CARDIEL, José. **Viaje y Misión al Río Sauce realizado en 1748...**, p. 253.

¹⁶ CARDIEL, José, SJ. Carta y relación de las misiones de la Provincia del Parguay [1747]. In: FURLONG, G. José Cardiel y su carta-relación. Buenos Aires: Librería del Plata, 1953, p. 208.

¹⁷ *Ibidem*, p. 209.

¹⁸ *Apud* MONCAUT, Carlos A. **Historia de un pueblo desaparecido a orillas del río Salado bonaerense**. Reducción de Nra S^{ra} de la Concepción de los Pampas, 1740-1753. Buenos Aires: Depto. Impresiones del Min. de Economía de la Prov. de Bs. As., 1981, p. 29.

¹⁹ Ao discutir a lógica específica de tais grupos, o autor afirma que o débito no qual se funda a relação entre estas duas partes nunca se esgota; ao contrário, ele é renovado a cada dia, ao menos enquanto durar a relação liderança-liderados. CLASTRES, Pierre. *La economía primitiva*. In: **Investigaciones en antropología política**. Barcelona: Gedisa, 1996, p. 133-152.

Como podemos observar, para os índios a entrega de bens parecia ser menos um obséquio que uma obrigação por parte dos brancos. Estes por sua vez, compreendiam a especial significação que os nativos emprestavam a estas situações, utilizando-a na condução de tratos e negociações. Os jesuítas, por exemplo, costumavam levar consigo presentes a serem distribuídos para ganhar a sua boa vontade. Assim também, “para más aficionarles al rezo y cosas espirituales, les regalaban con algunas cosillas que ellos estimaban”.²⁰

Além de “pedigueños”, os padres avaliavam que eles eram nada afeitos ao trabalho, não querendo colaborar “ni [n]aquellas obras que eran comunes y utiles para toda reducción sino les daba muy buena paga”, de forma que, “siendo su trabajo muy poco”, eles se viram obrigados a buscar obreiros pagos por jornada, em Buenos Aires.²¹ Esta informação remete a duas questões importantes para a compreensão do contexto em que transcorriam as missões austrais: de um lado temos que os jesuítas não puderam aí colocar em prática o ideal de autossuficiência e autonomia que distinguiu as reduções do Paraguai; de outro, vemos a pouca adesão dos índios pampas aos “pueblos”.

A falta de vínculos com a redução pode ser ainda observada em outra notícia do mesmo autor: “cuando se les caía el techo de la casa le componían pero pagándoles el misionero el trabajo y manteniéndoles de yerba (...) y tabaco; de otro modo ni trabajavan por sí mismos, ni para el bien de su pueblo”.²² Podemos pois sugerir, que os esforços de “poner los índios en policía” não haviam logrado o êxito desejado.

Apesar disto, havia, como vimos afirmando, atrativos que os moviam para as reduções. É o caso das possibilidades de comércio. Sanchez-Labrador, por exemplo, notou que os caciques Chuyantuya e Manrique permaneceram com seus 24 toldos em no povoado de Pilar, “el tiempo que duró la yerba (...), el tabaco y otros gêneros que ellos apetezen y que compran a trueque (...) de plumas (...), ponchos, pieles de lobo marino y riendas del caballo”.²³ Por este motivo, Hernández Asensio²⁴ concluiu que os povoados se constituíram em lugar de encontro e intercâmbio, en el cual se realizaban numerosas transacciones entre los indígenas pampeanos e aquellos otros llegados de la cordillera”. Ainda segundo ele, a década de 40 assinala justamente a consolidação do papel dos indígenas pampeanos como intermediários no comércio de produtos entre o mundo hispano-criollo e o dos povos da cordilheira.²⁵ Sua

²⁰ SANCHEZ-LABRADOR. **El Paraguay Católico**. Los indios pampas, pehuenches y patagones [1772]. Buenos Aires: Viau y Zona, 1936, p. 86.

²¹ *Ibidem*, p. 87.

²² *Ibidem*, p. 91.

²³ *Ibidem*, p. 101.

²⁴ HERNÁNDEZ ASENSIO, Raúl. Caciques, jesuítas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753). **Anuario de Estudios Americanos**, vol. 60, n. 1 (2003), p. 96.

²⁵ *Ibidem*, p. 96.

conclusão parece estar amparada na queixa de Matias Strobel, que narra sobre a movimentação em Pilar, de “pulperos pampas” em novembro de 1748. Juancho Manchado, Juancho Serrano e Juancho Patricio, pela sexta vez, em troca de ponchos, estariam introduzindo bebidas no povoado.²⁶

Por tudo isto fica claro que os jesuítas tiveram poucas condições de mediar os contatos dos habitantes dos povoados com os colonos ou mesmo com outros indígenas, diferentemente do que ocorrera nas reduções do Paraguai.²⁷ Como exemplo disto, encontramos comerciantes que até mesmo se instalavam nas proximidades dos povoados para introduzir aguardentes entre seus moradores. Conta um deles que os índios, ao terem notícia “de que habia por alli cerca, ó lejos Pulperos Españoles, los buscaban, y dejaban a los Misioneros (...) para contratar con los Ministros del Diablo. (...) El año de 48 fueron unos pulperos á poner su Taberna á distancia de 3 leguas de (...) Pilar. Lo mismo hicieron el ano 750”. Quando não os havia por perto, os índios “gastaban el tiempo en idas y venidas a B^s A^s, y a los lugares en que habia algun Pulpero”.²⁸

A língua foi outro elemento através do qual os índios fizeram prevalecer o seu desejo. Sanchez Labrador afirma que eles se recusavam a receber a catequese em outro idioma que não o espanhol, querendo aprendê-lo como forma de, mais autonomamente, poder se relacionar e negociar com os brancos.²⁹ Os jesuítas por sua vez, não deixavam de perceber esta teia de interesses que traziam e também afastavam os índios dos “pueblos”, e que estavam longe de terem motivações de natureza espiritual: “la conveniência de comprar algunas cosas que desean, les mantiene con los misioneros, pues no sé de alguno que tenga por motivo de vivir con nosotros, el querer salvar su alma”.³⁰

²⁶ *Apud* SANCHEZ-LABRADOR. **El Paraguay Católico**, 1936, p. 243.

²⁷ A historiografia sobre este tema vem demonstrando claramente que, ainda que os padres buscassem afastar os índios de contatos que eles entendiam ser fonte de “maus exemplos”, os guaranis e suas missões de fato nunca estiveram isolados da sociedade do entorno. Não apenas os povoados eram alvo de visitas de autoridades, como os índios saíam deles para participar de várias formas de trabalho para as quais eram chamados pelos governadores de Buenos Aires e do Paraguai. Eles também se dirigiam ao trabalho nos ervais e na criação de gado. NEUMANN, Eduardo. **O Trabalho Guarani Missioneiro no Rio da Prata Colonial (1640- 1750)**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996. Contudo, estas formas de relação com o exterior das reduções eram bastante mediadas pelos sacerdotes. De outro lado, ainda que tenhamos que ler com cautela os relatos sobre a ordem e estabilidade das missões guaranis, nas missões austrais a regra parece ser a dificuldade dos jesuítas em minimamente controlar ocorrências desta natureza.

²⁸ SANCHEZ-LABRADOR. **El Paraguay Católico**, 1936, p. 104 e 105 respectivamente.

²⁹ *Ibidem*, p. 108.

³⁰ *Ibidem*, p. 164.

Ao longo dos poucos anos em que duraram as missões austrais, as expectativas iniciais dos jesuítas foram sendo testadas pela realidade. Sobre os mais diversos aspectos ficava claro que os índios nelas permaneciam (ou não) de acordo com as necessidades e interesses que, no mais das vezes, não eram coincidentes aos dos padres. Não é difícil constatar sua escassa “aderência” aos povoados, situação que os jesuítas atribuem ao “genio andariego” destes grupos, a quem aborrecia “verse detenidos en un lugar”.³¹ Mais ainda, para estes índios, a vida em redução se lhes assemelhava a algo que os padres traduziram por “escravidão”:

Dijeron después que un Serrano de los que (...) saben la lengua española, les había dicho que yo quería ir a sus tierras para formarles allí pueblo y hacerlos esclavos.³²

Con todo eso, aunque gustaban de los granos y frutos que se les repartían, los mas decían que no eran esclavos para sugetarse al trabajo.³³

Os documentos indicam uma forte e constante movimentação dos indígenas se aproximando ou deixando as reduções em diversas oportunidades. Tais deserções podiam ser permanentes ou momentâneas, individuais ou coletivas e havia mais de uma explicação para elas. Expedições de caça que duravam dias e semanas, por exemplo, eram motivo de intermitentes saídas; ou elas podiam atender a medidas profiláticas: segundo contam os padres Querini e Strobel, em 1742, diante de um surto de varíola, os pampas deixaram seu povoado, ficando nele apenas 57 sujeitos, entre adultos e crianças.³⁴

As retiradas podiam, também, estar ligadas a conflitos que estalavam entre os próprios indígenas, e que os padres associavam a violência desatada pela embriaguês. Já quando Don Felipe Yahatí, um dos cinco caciques³⁵ que haviam participado do compromisso de fundação da missão dos pampas a abandonou junto com seus “vassalos”, explicou-se o fato pelo temor do “principal” de que, no povoado, ele estaria a mercê de um ataque dos espanhóis.³⁶

³¹ *Ibidem*, p. 90.

³² Carta y relación de las misiones de la Provincia del Paraguay [1747], p. 209.

³³ SANCHEZ-LABRADOR. **El Paraguay Católico**, 1936, p. 164.

³⁴ *Apud* MONCAULT. **Historia de un pueblo desaparecido a orillas del río Salado bonaerense...**, p. 61-62.

³⁵ Yahatí era, segundo Lozano, cacique dos “pampas serranos”. Ao lado dele participaram da fundação de *Imaculada Concepción* quatro caciques “pampas carayhet”: Don Lorenzo Machado, Don José Acazuzo, Don Lorenzo Massiel, e Don Pedro Milan. SANCHEZ-LABRADOR. **El Paraguay Católico**, 1936, p. 598.

³⁶ “Sucedió (...) que dos pampas fueron tratados pésimamente por los vecinos de *Buenos Aires*, contando ellos, al volver a la reducción, los maltratamientos, sufridos por los españoles.

Em alguns momentos os padres fazem ver que os índios usavam as missões como assentamento temporário. Em meados de 1748, em Pilar, faltando os recursos, “todos los Indios levantaron sus toldos, dejando solos á los Padres”.³⁷ As famílias contudo, não viam problemas em regressar quando os mantimentos voltavam a estar disponíveis: “Por ele mes de abril recibieron los Misioneros otra provision, y bolvio (...) el cacique Chuyantuya con solos nueve toldos. Duro la estabilidad 4 meses, hasta que vio que ya no tenian que dar los Misioneros”.³⁸ Quando o Padre Strobel, designado para *N^{ra} S^{ra} del Pilar*, chegou em novembro de 1747 com um socorro de gêneros, não apenas retornaram os caciques com seu 18 toldos, como a notícia se espalhou e, em dezembro, se agregaram ao povoado 37 toldos de índios patagões. A situação não foi duradoura; em 1748 os grupos novamente se dispersaram e, em janeiro de 1749, apenas 7 toldos permaneciam em Pilar.

Outro objeto de queixas constantes dos padres residia na desídia dos catecúmenos para com as funções sagradas. Este tema era matéria de fortes lamentos: os índios rejeitavam o batismo e se recusavam a participar dos ofícios religiosos. A assistência à catequese se dava mediante coação, necessitando os padres recorrer aos soldados que faziam a defesa do “pueblo” para obrigar os adultos a participar da instrução religiosa. Eles chegavam mesmo a debochar dos eclesiásticos, preferindo “dar oídos á las patranãs de sus Echiceros y Viejas” e afirmando que “los Padres les enseñaban fabulas y sueños de los españoles”.³⁹

Claramente os jesuítas não conseguiram isolar ou desterrar os líderes religiosos tradicionais que permaneciam nos povoados como referencial das práticas religiosas e curativas. Assim é que os índios seguiam buscando a solução de seus males junto aos xamãs, ou aceitando a intercessão destes ao lado da que lhes proporcionavam os padres:

La perdición de muchos de los indios puelches nació de la pertinácia en dejarse curar de sus hechiceros. Muchos enfermos eran de genios dóciles y se inclinaban a recibir el Santo bautismo (...). Pero los pervertían los hechiceros, de quien esperaban la salud de cuerpo, fundados en los embustes que les oían (...).

Al oír esto el cacique catecúmeno Don Felipe Yahati, se trastornó de tal manera, que ya no se tenía por seguro, en caso de que no volviera con sus vasallos a sus serranos; y lo puso a la obra (...). Al marcharse, se comprometió, hacer lo posible, para que los pampas serranos no hostilizasen la reducción. Era una maravilla que los demás, en su pánico, no siguiesen su ejemplo, para escaparse también”. LOZANO. **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguai. 1735-1743...**, p. 598; 600.

³⁷ SANCHEZ-LABRADOR. **El Paraguay Católico**, 1936, p. 101.

³⁸ *Ibidem*, p. 101.

³⁹ *Ibidem*, p. 110.

Otros bellacos (y era lo común) se hacían curar del hechicero a la media noche...⁴⁰

A presença dos padres e a sua estada nos “pueblos” eram consentidas pelos índios de forma interessada nos benefícios que poderiam daí decorrer. Não estava implicado nisto, contudo, aceitar o conjunto das normas dos jesuítas. Desta maneira, criadas para serem instrumentos dos poderes coloniais, as missões austrais parecem ter servido mais aos desígnios dos índios.

Conclusões

Nossa compreensão do passado passa sempre por uma série de mediações, entre as quais se encontram as perguntas que fazemos a ele, as fontes com as quais lidamos e as formas com que as lemos. Se tal advertência é seriamente considerada por historiadores dos mais variados campos, aqueles que se ocupam dos processos de contato entre as alteridades indígena e ocidental têm se mostrado especialmente atentos a ela. Os problemas de compreensão aí envolvidos provavelmente nunca estarão completamente resolvidos e o passado sempre vai responder aos nossos esforços de inquiri-lo oferecendo respostas parciais e miradas fragmentárias. Não há dúvida, porém que uma boa estratégia de enfrentar tais dificuldades esteja contida na forma plural que os historiadores têm emprestado às suas abordagens. Desta maneira, falamos hoje em “histórias” e reconhecemos a diversidade dos processos que conectaram, no caso das missões, os grupos indígenas e os diversos agentes coloniais que deles se aproximaram. Outro cuidado importante consiste em colocar as sociedades indígena e ocidental em um mesmo plano de importância, e reconhecer para as primeiras a condição de protagonismo que se costumou reservar para a segunda.

Contribuição importante para as análises sobre a matéria dos “contatos culturais” foi a problematização das compreensões em torno do tema das identidades, sendo que elas hoje são percebidas como fruto de negociações constantes,⁴¹ e não de forma essencialista, ou como uma propriedade que se “dissolva”, que seja evanescente quando colocada em xeque. Para o que se refere às investigações sobre as relações entabuladas entre os indígenas e a sociedade colonial, esta concepção acabou indicando a necessidade de revisar boa parte da literatura que estudava o tema, de forma a rever a noção de que há culturas que, por serem “inferiores”, estariam condenadas a ser dominadas e destruídas pelas “superiores”.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 163.

⁴¹ BARTH, Friedrick. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAUT, Philippe y STREIFF- FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1998.

Ao avaliarmos as missões entre “pampas e serranos” à luz de tais considerações, evitamos alguns equívocos recorrentes. O primeiro deles seria aceitar as conclusões dos jesuítas sobre elas, consentindo que teria havido um “insucesso” cuja conta se deveria depositar nas inadequadas aptidões dos índios para a vida civilizada. O segundo se relaciona a atitude intelectual de esperar que os índios rechasassem completamente as missões entendendo-as como um risco para a manutenção das suas formas de ser e perceber o mundo, ou que, ao as aceitarem, estivessem abdicando de manter uma pauta cultural que lhes será própria.

Contrariamente a isto, sugerimos, em primeiro lugar, que a avaliação dos povoados austrais como tendo consistido em um “fracasso”, parte do princípio de que o seu resultado “positivo” teria que ter sido o da plena incorporação dos índios. Dito de outra forma, teria sido a consecução do desejo de ocidentalização dos “selvagens” a partir da anulação completa do que eram, em favor do que deveriam vir a ser. Isto é, toma esta experiência observando-a exclusivamente do ponto de vista dos interesses coloniais, seja no âmbito da esfera civil, seja no da esfera religiosa. Não se leva em conta, conseqüentemente, o que poderiam estar pretendendo os grupos nativos e os movimentos que eles realizam a partir das experiências e do conhecimento que tinham sobre o mundo dos “brancos”.

O que propomos na reflexão aqui desenvolvida, foi tomar as atitudes dos indígenas desde as reduções e para as reduções, seus enfrentamentos e alianças com os não-índios, como uma resposta para conveniências pontuais e, neste sentido, como um aproveitamento estratégico de oportunidades. Ou ainda, como uma manifestação da capacidade (e interesse) em integrar elementos forâneos a seus sistemas sociais.

Esta situação parecia soar mais clara aos contemporâneos do que esteve para seus avaliadores futuros, inclusive, para boa parte da historiografia sobre as missões. O Bispo de Buenos Aires, dom Jose de Peralta, por exemplo, expressa suas “veementes suspeitas” de que os índios viam as missões como um refúgio para escapar ao castigo que mereceriam pelas “maldades y robos” que cometem contra os espanhóis.⁴² Os próprios missionários, como já afirmamos, deploram a forma “interesseira” pela qual os índios mediavam suas relações com eles, tanto quanto posturas que assumiram quando neles estavam, e que revelam a falta de vínculos efetivos mais consequentes entre os padres e seus catecúmenos.

Apesar do conteúdo etnocêntrico das afirmações das fontes, e para além dele, podemos verificar que as “missões austrais” surgem como opção para fazer frente a situações críticas, das quais os próprios jesuítas se aproveitavam para atrair os nativos. Estes, por sua vez, compreendem que estar nos povoados pode lhes trazer

⁴² Carta de 1745. *Apud* MONCAUT, **Historia de un pueblo desaparecido a orillas del río Salado bonaerense...**, p. 72-73.

algumas vantagens, entre as quais uma relativa segurança contra as investidas dos “espanhóis”.

Nas negociações para o assentamento da Missão de Pilar, uma comitiva de 700 espanhóis, tendo o Padre Matias Strobel como capelão, se encaminhou para uma embaixada com os índios. Os caciques “puelches” reconheciam perfeitamente o protocolo de tais situações e se dirigiram tão somente ao padre e ao Mestre de Campo. Um deles, “cacique dos mais respeitados” afirmou em sua arenga que seus “paisanos” se determinaram a entabular paz com os espanhóis porque constava a eles que:

estos Padres nos quieren de corazon, nos tratan con amor, nos regalan, y miran con cariño: pero no asi vosotros españoles de quienes hemos recebido muchos agravios en todos tiempos; y si bien nos buscais, es por vuestro interes, que se endereza solo á sacarnos los Ponchos, que os vendemos. Mas estos Padres nos quieren, y estiman sin engaño, ni interes.⁴³

Se despirmos a fala do cacique dos adornos laudatórios aos jesuítas que Sanchez-Labrador destacou [este texto foi produzido no exílio, como parte do esforço afirmação do valor da obra da Companhia nas Américas],⁴⁴ veremos que o “principal” indígena interpelado tem claras as posições ocupadas por seus interlocutores e o que pode esperar deles.

Podemos pensar para o caso destas missões austrais, na operação daquilo que Certeau chamou de “inversões discretas e no entanto fundamentais” operadas pelos índios diante do colonialismo:

o sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia: mesmo subjugados, ou até consentindo, [...] esses indígenas usavam as leis, as práticas ou representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro [...] por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras [...] ou convicções estranhas à colonização [...]. Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo.⁴⁵

⁴³ SANCHEZ-LABRADOR. *El Paraguay Católico*, 1936, p. 95-96.

⁴⁴ Além do mais, ainda no mesmo sentido de valorizar ao trabalho dos padres, este tipo de registro costuma enfatizar os comportamentos reprováveis dos colonos contrapondo-as às louváveis condutas dos padres.

⁴⁵ DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. As artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 94-95.

A ponderação deste autor nos ajuda a recusar uma concepção unívoca da história, que estabelece posições opostas e irredutíveis entre dominantes e dominados, sem considerar modulações sobre épocas, lugares ou circunstâncias particulares. Da mesma forma, ajuda a verificar que os indígenas submetidos ao colonialismo puderam manejar aparatos que conheceram através dos ocidentais e inventar formas de lidar com as novidades. Com isto é possível repensar a história das missões e de seus atores, índios e jesuítas, percebendo-as como espaços de interações e negociações individuais e coletivas, os quais, longe de se constituírem em frutos de “projetos” e “utopias”, tiveram necessariamente que ser adaptados aos contextos locais.

Algumas questões sobre a natureza humana durante a ocupação holandesa: as Respostas jesuíticas ao Libelo infamatório de Manuel Jerônimo de 1640

Maria Emilia Monteiro Porto¹

A Companhia de Jesus participou de forma efetiva da expansão do ocidente que se operou na Idade Moderna, atuando em variadas frentes, ocupando espaços nas dimensões exteriores, como missões, casas, igrejas, colégios, como nas interioridades humanas, procurando estabelecer ou consolidar uma espiritualidade católica, constituindo assim cidades e cidadãos católicos. Entre esses seus movimentos próprios e o movimento de expansão dos impérios e de novas territorialidades em disputa, exercitaram muitas formas de conhecer aquilo que ajudaram a inventar, a humanidade.

Um dos elementos que nos parece constituir um princípio de sua atuação se deve à consideração de que “a humanidade é uma”, e a isso não corresponde apenas que os povos de outras culturas pertencem à uma mesma humanidade, tal como imediatamente se deduz da referência a Lewis Hanke,² mas aponta também a possibilidade de que se venha a conhecer o que é o próprio das atitudes humanas e assim poder prevê-las e dirigi-las a um bom sentido. Todas as situações do mundo americano a que os jesuítas tiveram acesso se ofereciam como possibilidade de estudo, especialmente as que o aproximaram tão intimamente da entidade indígena, onde isso ocorreu de forma contínua. Aliás, não entre especialistas, mas no senso-comum, nos parece que em muitas medidas tem se concebido a atuação jesuítica apenas nessa relação direta com as aldeias indígenas, ao lado de uma forte ação como máquina de guerra à serviço da máquina de Estado. Pensando assim, leva a uma relação com algumas autoridades da colônia, e especialmente a esse setor entre civil, militar e mestiço que são os moradores, reduzida a um mundo de querelas, a mercadorias. No entanto, a coisa é mais diversa. Mas o que interessa para nosso argumento é que toda situação, inclusive, ou talvez justamente, as querelantes, são oportunidade para mapear as atitudes humanas e compor o grande mosaico da humanidade única de uma antropologia comparativa que os jesuítas operam em seus textos.

A ação missionária e o mundo americano se ligavam diretamente aos problemas mais atuais da modernidade, dentre os quais destacamos o enfrentamento entre católicos e protestantes no mundo americano que por sua vez propiciaram a

¹ Departamento de História – UFRN.

² HANKE, Lewis. **La Humanidad es una (Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan inés Sepúlveda)**. México: FCE, 1985.

realização de um juízo de maior alcance, de uma primeira síntese sobre a humanidade na sociedade colonial. As defesas produzidas no âmbito da ocupação holandesa e da reconquista refletem essas conexões entre povos e impérios, essa diversidade cultural que ia para além da diferença radical que os índios poderiam representar no século XVII. Mais tipos humanos são incluídos nesse inventário de atitudes morais.

No período de ocupação holandesa (1630-1654) essa situação estava dada: uma vasta zona de produção açucareira que compreendia as capitanias do Maranhão, Pernambuco, Rio Grande, Paraíba, exceto o Recôncavo, onde não entraram, e entre todos, periferias produtivas, fornecendo índios e gado. Uma nova onda de conquistas - Paraíba 1585, Rio Grande, 1599, já havia desvelado um novo cenário, que vinha sendo desde então conhecidos por/com instituições coloniais: primeiro, missões evangelizadoras e soldados, cruzeiros e fortes; depois as casas dos moradores, as pequenas igrejas, os esforços dessas periferias para se integrarem no esquema produtivo do açúcar; com terras que não se prestavam a tal, participavam dessa riqueza com outros cabedais, outros produtos agrícolas e pecuária. Depois, a ocupação dos holandeses e a guerra de reconquista. Diante de uma lógica escravista, aí atuaram as missões jesuíticas, algo que os constantes conflitos com os moradores e autoridades locais expressam muito bem. Essa experiência forneceu grande número de situações de comparação de atitudes entre missionários, religiosos, moradores e soldados nas capitanias do que é hoje parte do nordeste brasileiro, mas que naquele momento era uma vasta zona de conquista que se dirigia ao norte do Estado do Brasil e ao Estado do Maranhão.

O Libelo Infamatório contra os jesuítas é um documento que reúne um conjunto de queixas dos moradores e autoridades coloniais das capitanias em que a Companhia atuou nos primeiros dez anos da ocupação. Nós o conhecemos através das respostas da Companhia de Jesus assinadas por Francisco Carneiro e datadas de 1640.³ Ele representa, ao lado do de Gabriel Soares de Sousa, os discursos anti jesuíticos clássicos da colônia.⁴

Todos os indivíduos que, integrados no processo colonial, possuíam suas próprias experiências e ideias acerca dos caminhos da conquista e colonização das

³ CARNEIRO, Francisco. Resposta a uns capítulos, ou libelo infamatório, que Manuel Jerônimo procurador do Conselho na cidade do Rio de Janeiro com alguns apaniguados seus fez contra os Padres da Companhia de Jesus da Província do Brasil, e os publicou em juízo e fora dele, em Junho de 640. In: LEITE, Antonio Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Portugalíia, 1954, vol. VI, p. 572-588. Daqui em diante: Resposta a uns capítulos...

⁴ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

novas terras, civis, oficiais ou religiosos, tinham em algum momento do percurso, conflitos com a lógica dos missionários jesuítas.

Queremos explorar aqui as possibilidades de compreensão sobre o fato colonial a partir das Respostas da Companhia de Jesus a esse documento. Entendemos que ele oferece um exercício de etnografia moral comparativa numa perspectiva ampliada, ao ponto de podermos observar essa percepção do humano em seus momentos de tensão internacional, ao viverem a situação de zona ocupada.

Nos colocamos na posição de observar esse texto a partir da Capitania do Rio Grande, uma vez que ele nos remete a episódios ocorridos ao longo da conquista e colonização da Capitania até o momento da ocupação. No entanto, advertimos que a qualidade do documento prescinde dessa localidade, desses eventos concretos ocorridos aqui ou ali, posto que ele quer causar o efeito de síntese do juízo sobre a atuação de uma instituição religiosa e missionária como é a Companhia de Jesus. Então são ocorrências que para o ponto de vista de seu produtor não interessam por sua especificidade, mas por sua generalidade. Mas é ilustrador da realidade a apresentação de um quadro geral da situação jesuítica na Capitania até a ocupação.

Os jesuítas entram no Rio Grande apoiados no Alvará de 1596 que permitia apenas a entrada dos jesuítas no sertão e que regulava a exploração de seu trabalho entre os portugueses, conforme a Lei sobre a liberdade dos índios, de 26 de julho de 1596.⁵ Desde 1599, quando de sua conquista oficial pelas forças portuguesas, tentaram organizar missões de catequese entre os índios da região. Os primeiros contatos foram estabelecidos no sertão da Copaoba⁶ entre 1599 e 1614, e dessa negociação entre o chefe potiguar Mar Grande e o padre Francisco Pinto firmou-se o acordo solene no Forte dos Reis. Na suposição de que o gosto por rituais e cerimônias era algo comum à psique humana estava a consideração da unidade do gênero humano. Se naquele momento já era uma consideração intelectualmente passiva no âmbito do direito natural e de gentes, ela era dotada de uma dimensão mais concreta a partir da experiência dos missionários que controlavam as formas rituais dos encontros.

A história desse primeiro momento de missões na Capitania é feita de precariedades e atônica geral é o conflito entre índios e colonos em torno do tema da terra e liberdade. A questão era a quem cabia definir os critérios de legitimidade na administração dos índios livres e na definição da escravidão. Essa foi a grande tensão e de onde partiam os principais problemas, e isso aparecia nas querelas com os oficiais da Câmara por conta das normas estabelecidas na legislação quanto à

⁵ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugal/INL, 1939, vol. II, p. 202-203, 211-214, 623-624.

⁶ Atual Serra da Borborema, embora a região de um conjunto pequeno de municípios da Paraíba, como Belém da Paraíba, Serra da Raiz, Caiçara ou Duas Estradas, ainda seja conhecida como Serra da Copaoba.

prestação de serviços dos índios aos moradores, regulando os contratos de trabalho que eles procuravam controlar.⁷

O debate ideológico sobre a escravidão se refletiu na legislação indigenista e nas polêmicas internas da Companhia de Jesus e nos esclarecem sobre a ordem das ideias de aculturação e de solução de conflitos elaboradas então: poderiam ter escravos, administrar confissão e absolver a portugueses que mantinham escravos em “injusto cativo?”. O tema da escravidão indígena foi discutido essencialmente nos termos de um limite ao ímpeto escravista dos colonizadores. Os jesuítas, colocando-se na defesa dos princípios éticos de liberdade e trato moralmente justo, envolveram-se em questões com os representantes monárquicos das forças coloniais.⁸

A situação da Capitania se manteve estável nesses momentos iniciais. Para efeito comparativo, algumas passagens, destacadas da Relação de Pero de Castilho, apresentam um certo modo de tratar da evangelização dos moradores pois, “*sapientibus et insipientibus sumus debitores*”, ou seja, o compromisso era ensinar a doutrina a ambos: índios e brancos. Esses exemplos vão contrastar com a imagem dos moradores apresentadas no período da ocupação. Na relação de 1613 representa-se dois episódios que dizem respeito ao fruto que se colheu entre os brancos. Chegando à Capitania, uma pessoa de recursos lhes escreve solicitando suas presenças “*com muitos e grandes encarecimentos pelas Chagas de Jesus e por amor do Beato Inácio, com que representava ser bem necessária nossa presença*”. Tratava-se de um homem suspeito de sua esposa e martirizado por desejos assassinos e que, com a visita e sacramento dos padres “*se desassombrou e desmagnou*” e outro homem, que em suas últimas horas, chama a ajuda dos padres para bem-morrer. E em outro momento, na cidade de Natal e depois na Fortaleza de El-Rei: “*a nos oferecer a todos os que se quisessem servir de nós, oferecendo-lhes a confissão e o mais que de nosso ofício fosse*”.¹⁰

Da Ânuia de 1617-1619, assinada por Simão Pinheiro, sabemos que os P. Francisco de Oliveira e P. Antônio Antunes, os dois missionários anunciados na anua anterior (1615) aguardavam em uma missão o apoio prometido pelo Governador de Pernambuco, Vasco de Sousa Pacheco. O P. Francisco Oliveira

⁷ Documentos do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. Coleção de Livros de Cartas de Provisões do Senado da Câmara de Natal, LCPSC, Natal, 10/02/1703, dos Oficiais da Câmara aos Padres da Companhia de Jesus das Aldeias de Guajiru e Guarairas, Cx. 65, Livro 4, Folha 12v.

⁸ O voto vencido de Vieira em 1694 contra o Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará de 1686, aprovado por Felipe Bettendorf, fechou o período heróico da Companhia de Jesus na defesa da liberdade dos índios. Mas entramos assim no tema dos limites da cristianização do Ocidente ou os limites do conceito de Europa cristã. Ver: DELUMEAU, Jean. **Un chemin d'histoire**. Chrétienté et christianisation. Paris: Fayard, 1981.

⁹ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil...**, vol. V, p. 519.

¹⁰ Relação de Pero de Castilho, 1614. *Ibidem*, p. 518, 519.

faleceu durante esta espera a 23 outubro de 1619 sem que pudessem tocar adiante o projeto. As cartas ânuas de um período próximo à invasão holandesa informam algo das vicissitudes que criava o ambiente precário e da própria precariedade no atendimento às missões: dois missionários a cada ano, dedicados a visitar as aldeias indígenas aonde haviam estabelecido contatos frutíferos para a conversão. A Bial de 1626-1628, assinada pelo P. Antônio de Matos relata a visita anual de dois padres às aldeias do Rio Grande que, comentadas por Serafim Leite, fala de atentados e defetos contra os padres com a conivência do capitão-mor. A Ânua de 1629-1631, assinada por Salvador da Silva nos remete às dificuldades e à falta de apoio às missões com capitães-mores pouco cuidadosos e que não eram capazes de disciplinar os espíritos dos povoadores, o que prejudicava o trabalho missionário. Entre 1631 e 1634 pequenos informes falam da vinda de alguns missionários.¹¹

Em 1633, numa operação militar na qual se enfrentariam 808 flamengos contra 85 portugueses, comandada pelo tenente-coronel Baltasar Bima, com o desembarque provável na praia de Ponta Negra, travessia das dunas até Natal, tem início o domínio holandês no Rio Grande do Norte, até 1654, ao longo dos quais foi governada pelos capitães Joris Garstman Bijles, Johans Blauenbeck, Jan Denniger e o major Bayert, embora desde 1625, como respingo da entrada na Bahia, os holandeses tivessem contato com a região pela Baía da Traição Mantiveram o regimento de conquista da Companhia das Índias Ocidentais, segundo o qual os índios que aceitassem passivamente a dominação seriam preservados. Os portugueses deveriam manter seus engenhos de cana-de-açúcar, sendo concedidas liberdades comerciais, mas sujeitos aos navios da Companhia, sendo expulsos e tendo confiscados seus bens dos que não se sujeitassem.¹²

Com a ocupação, Natal, ou Nova Amsterdã, como passou a chamar-se a cidade, teria de 120 a 130 moradores que continuaram dedicados às atividades econômicas locais com o recurso da mão de obra indígena, obtendo produtos de pesca, lavoura de milho, salinas, algodão e cana de açúcar. Chegaram a manter o culto reformado em igrejas católicas com pastores calvinistas, luteranos, huguenotes e um ex-frade espanhol Vicente Soler. O trabalho missional o mantiveram com a assistência a três aldeias, com notícia de uma pequena igreja, relatada em 1641 por um emissário holandês em viagem pelo Rio Grande, cuja invocação à S. Miguel, teria sido solicitada pelos índios da região ao Conde Maurício de Nassau.¹³ Posteriormente, a finais do século XVII, quando os jesuítas são outra vez convocados para atuar no momento em que o Rio Grande era o foco de uma das maiores resistências indígenas

¹¹ *Ibidem*, v. 522, 352.

¹² MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Os Holandeses na Capitania do Rio Grande do Norte**. Natal: Sebo Vermelho, 2010.

¹³ LOPES, Fátima Martins. Presença Missionária na Capitania do Rio Grande do Norte. **Caderno de História**, vol. 1, n. 1 (1994), p. 25-26.

do Nordeste entre 1680 a 1720, a Guerra dos Bárbaros, os jesuítas aí instalarão a missão de Guajiru. Contribuíram também com o martirologio católico, com a morte violenta do padre diocesano Ambrósio Francisco Ferro, martirizado em 1645 no rio Uruaçu por índios aliados dos holandeses já nos episódios da reconquista.

Os holandeses concederam liberdade religiosa à região conquistada, mas o bispo de Olinda e o capitão-mor Mathias de Albuquerque a recusaram. A Mesa de Consciência e Ordens condenou esta atitude considerando que poderia significar uma admissão tácita de que o governo havia abandonado a ideia de reconquistar o território e deste modo os moradores da região ocupada se submetteriam prontamente ao governo holandês. Tendo inicialmente determinado que os clérigos católicos abandonassem a região, o bispo revogou em seguida esta disposição uma vez que poderia ser interpretada como um abandono demasiado fácil da região aos conquistadores, considerando inclusive que o comando holandês foi permissivo quanto à permanência de outras religiões.

Além dos próprios calvinistas, outras ordens religiosas se encarregaram das missões. Os capuchinhos franceses desembarcaram no Maranhão em 1612. Foram dirigidos então pelos frades Yves d'Evreux e Claude d'Abbeville¹⁴ que permaneceram nesta região mais ao norte até 1616, com o fracasso do projeto da França Equinocial¹⁵. Os capuchinhos franceses voltam ao Nordeste em 1642, capturados pelos holandeses quando se dirigiam à Guiné africana e são convidados a missionar na região. Fixaram-se em Recife, substituindo junto com os carmelitas reformados aos jesuítas nas aldeias.¹⁶

A Companhia de Jesus e seus padres foram considerados *personae non grata*. O trato dado aos jesuítas pelos holandeses se deve em parte a terem sido os agentes do papado pois eram um anátema para os protestantes em geral e para calvinistas em particular, e ainda por seu papel na resistência ao lado dos portugueses. De todo modo a Companhia manteve a disposição inicial de abandonar a região. O Provincial

¹⁴ D' ABBEVILLE, Claude. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975. Relato continuado por: D'EVREUX, Yves. **História das Coisas Mais Memoráveis, Ocorridas no Maranhão nos Anos...** Rio de Janeiro: Editora Batel/Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

¹⁵ França Antártica, Rio de Janeiro, 1555-1560; França Equinocial, São Luis do Maranhão, 1613-1614.

¹⁶ Em 1701 os capuchinhos são expulsos do Brasil por conta da tensão política entre França e Portugal e são substituídos pelos barbadinhos Italianos em 1709. Estavam então subordinados à Congregação Propaganda Fide, instituição idealizada pelo papado em 1622 para jogar um papel mais ativo nas missões americanas. Esta substituição refletia certa perda de prestígio da Companhia de Jesus no conceito papal e monárquico. O papel principal nas missões ultramarinas era justamente o que a Companhia pretendia desempenhar, mas por conta de seu voto de obediência ao Papa não pôde opor-se à criação da Congregação.

Domingos Coelho, após consulta ao capitão-mor,¹⁷ ordenou que todos os membros da Companhia deixassem o território ocupado em maio de 1635, mantendo esta atitude ainda quando a ordem original de que todos os clérigos do catolicismo romano também a deixassem foi revogada pela Mesa de Consciência e pelo bispo de Olinda.¹⁸

Durante a ocupação holandesa não há informação jesuítica consistente sobre o Rio Grande. Sugerem as cartas uma indisciplina geral na Capitania, mas nenhuma referência sobre as atividades ou o ambiente de resistência. Outros documentos nos informam sobre a participação de alguns padres de missões riograndenses nas resistências iniciais, mantendo uma atuação militar.

Quando da invasão, muitos jesuítas se retiraram para a Capitania das Alagoas ou para a Bahia, mas outros mantiveram alguma intervenção militar, integrando os índios aldeados na luta, participando em patrulhas na resistência aos holandeses no interior. O P. Gaspar de Samperes, alistado na Companhia de Jesus no Rio de Janeiro em 1587, participou na defesa do Arraial de Bom Jesus junto a Matias de Albuquerque, quando do sítio dados pelos holandeses a três de março de 1635, e foi aí que, tendo sido rendidos, o padre foi exilado para as Antilhas e daí foi para Cartagena de Índias, onde morreu com 84 anos num Colégio da Companhia. Em carta de Sevilha, 24 Novembro 1636, o Padre Leonardo Mercúrio tem as seguintes palavras para Samperes: “*Estava por Superior (no Arraial do Bom Jesus) o Padre Gaspar de Samperes, homem mui religioso e espiritual*”¹⁹ e o P. Manuel de Moraes, “*com os Índios, em S. Amaro, e na dianteira*”.²⁰ Pero de Castilho, natural do Espírito Santo, tinha 59 anos em 1630. Teria sido desterrado do Brasil pelos holandeses com outro nome, Simão de Castilho, tendo falecido no Colégio de Santo Antão de Lisboa em 1642,²¹ embora apareça um Pero de Castilho como inquisidor durante o Processo de Manuel de Moraes em 1647. O P. Manuel de Moraes (1596-1651) integrou uma patrulha de resistência aos holandeses, lutando nas fronteiras do Rio Grande e Paraíba. Foi capturado na Paraíba em 1635 e teria passado, em episódios extremamente

¹⁷ Carta do Provincial Domingos Coelho para Mathias de Albuquerque, Bahia, 14 de maio de 1635. In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil...**, vol. V, p. 371-3, 375-6, 379n.

¹⁸ BOXER, Charles. **The Dutch in Brazil, 1624-1654**. Connecticut: Archon Books, 1973, p. 53-57.

¹⁹ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil...**, vol. V, p. 354.

²⁰ Testemunho de Matias de Albuquerque, 25 Novembro 1635. In: *Ibidem*, vol. V, p. 359.

²¹ No tempo da invasão eram 21 membros ligados ao Colégio de Olinda e outros 12 nas missões a ele ligados. Destes, dois eram sicilianos, dois espanhóis, seis brasileiros e o restante portugueses. Eram vinte Padres, nove Irmãos e quatro Estudantes. LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil...**, vol. V, p. 384.

aventurosos, para a fé protestante, ao que se seguiu um longo processo inquisitorial.²²

Comentam os historiadores, que no Rio Grande os colonos se mantiveram algo alheios ao tema da conquista e mais dedicados a seus assuntos administrativos e disputas internas, tendo sido para a Capitania um período precário, território ocupado sem maiores inversões do que convinha para a manutenção da guerra e da produção do açúcar nos engenhos de Pernambuco. Exceto o esplendor do período em que governou Pernambuco o Conde Maurício de Nassau (1637-1644), expresso sobretudo em Recife, a importante capital conquistada, o Rio Grande se manteve sob a nova administração sem maiores novidades, destacando-se apenas umas iniciativas de caráter propagandístico já no contexto da Reconquista.²³

A ocupação holandesa da região açucareira no Nordeste da colônia portuguesa interrompeu o desenvolvimento das relações sociais ali estabelecidas desde a conquista de Natal em 1597. Tratando-se de um processo ainda tênue entre 1597 a 1633 na Capitania, representou um atraso no acompanhamento das linhas previsíveis de evolução do processo colonizador português. Apesar dos jesuítas possuírem fora do território holandês Residências, Colégios e missões, com importante presença em outras capitanias, especialmente São Paulo e Rio de Janeiro, a presença holandesa inibiu o crescimento da Província do Brasil, ainda que já na segunda metade do século XVII, voltem a crescer.

O capítulo 13 do libelo infamatório de Jerônimo de Almeida referente às aldeias da Capitania de Pernambuco nos remete ao contexto do enfrentamento com os holandeses e da defesa operada pela Ordem quanto às acusações dos colonos.

Devolvem estas acusações adotando um critério ético para a comparação entre atitudes dos índios, que abandonaram a região ocupada junto com os Padres e muitos colonos que acabaram por permanecer sob jurisdição holandesa, deixando aparecer uma das últimas descrições deste primeiro período. Uma das estratégias da argumentação os leva a uma caracterização dos indígenas envolvidos no episódio, que acaba por tomar uma generalização sobre sua natureza: “...diga-o quem sabe a natureza dos índios que é inclinação muito grande a viverem na terra onde nasceram e se criaram”²⁴. A partir deste ponto estabelecem uma comparação entre a natureza do

²² Processo de Manoel de Mores, sacerdote e theologo, natural da villa de S. Paulo, Estado do Brazil, residente que foi nas partes do Norte, preso nos cárceres da Inquisição de Lisboa, 1647. **RIHGB**, tomo 70, 1ª parte (1907-1908), p. 56.

²³ Conforme o panfleto de Lopo Curado GARRO. Breve, verdadeira autêntica Relação das últimas tiranias e crueldades que os pérfidos Holandeses usaram com os moradores do Rio Grande, 23 Outubro 1645. Rio de Janeiro, **Publicações do Arquivo Nacional**, 1929. O panfleto de Garro também está integrado como um documento demonstrativo no livro de Frei Manuel Calado, o Valeroso Lucideno, cuja mais recente edição parece ser a de 2004 da Editora CEPE de Pernambuco.

²⁴ Resposta a uns capítulos..., p. 582.

índio e a natureza mesquinha do povoador que, nas circunstâncias da ocupação, se mantiveram em bom número sujeitos ao domínio holandês: “*podendo facilmente ficar com os Holandeses, como ficaram milhares de Portugueses*”.²⁵

Acusam os Padres de terem liderado os índios apoiado os holandeses através da direção do Padre Manuel de Morais, envolvido em um processo por suspeita de apostasia, mas Manuel de Morais já não pertencia à Companhia. Quanto ao mais respondem que enquanto o holandês não havia ainda conquistado a capitania, os índios aldeados pelos jesuítas nunca se aliaram a eles, antes apoiaram a resistência junto aos Portugueses e que quando os holandeses finalmente conquistam a região, retiraram-se para a Bahia junto com os Padres “5000 almas”.

Este critério ético aplicado às virtudes políticas que os colonos portugueses deveriam ter é uma introdução a toda a crítica à moral do colonizador que as circunstâncias da ocupação ofereciam como exemplos. A explicação para a guerra que os índios faziam contra os portugueses e da aliança que os índios acabaram por fazer com os holandeses é a origem de tudo:

A guerra principal nos fizeram e fazem os Índios do Copoaba, e mais serrotes da Paraíba, e Rio Grande, estimulados contra nós pelo mau tratamento que os Portugueses, sempre lhes deram, e afeiçoados aos Holandeses pelo bem que os tratam e enchem de dádivas (...) por os brancos os perseguirem com vexames, moléstias, extorsões e cativeiros, que deste princípio nasceram sempre seus alevantamentos, com que uns se põem contra nós como de presente vemos do sertão da Paraíba e Rio Grande acima referido, e outros fugindo dos brancos se remontam e embrenham por esses serrotes, com dano irreparável de suas almas e descrédito da religião Cristã, que não é pequeno verem-se gentios afugentados da Igreja por aqueles que conforme a sua profissão os houveram de converter e chamar a ela.²⁶

Sobre a dimensão da conversão e fidelidade ao cristianismo entre índios e brancos temos um interessante exemplo neste documento quando os padres estabelecem uma comparação, entendendo sem espanto que índios se rebelassem contra a fé, uma vez que os brancos, imersos na cultura ocidental cristã, operam uma indiferença quotidiana contra estes princípios:

que não é muito de espantar que um Índio bárbaro, ainda que doutrinado pelos Padres, se rebelasse contra a fé e o cristianismo” enquanto “tantos brancos, nascidos e criados no

²⁵ *Ibidem*, p. 582.

²⁶ *Ibidem*, p. 582, 587.

meio da cristandade e doutrinados por tantos religiosos, bispos, e prelados santos se rebelam cada dia contra a fé e sujeição ao Vigário de Cristo na terra, e no Rio de Janeiro o vemos ao mesmo procurador do Conselho, e seus fautores e sequazes, tão zelosos da fidelidade do Índio, tão pouco obedientes à que se deve aos Breves de Sua Santidade.²⁷

Não deixam de destilar certa ironia ao observar o zelo do procurador do Conselho quanto à piedade do índio em contraste com seu questionamento da autoridade do Papa, a mesma que assinou Breves que garantiu sua liberdade e que colocou a Companhia na defesa dos princípios do direito natural.

Trata-se aqui do tema, tratado nesta Resposta, sobre de que maneira algo como Bulas papais, leis reais e toda a atuação de religiosos que neste momento gozavam senão de prestígio ao menos de imensa autoridade quanto aos caminhos da colonização da terra, fossem claramente desobedecidos pelos colonos:

A este mal e suspeitas de pouca Cristandade, (referência às acusações contra os Padres), se junta outra pior, qual é a doutrina, que corre e se pratica nos púlpitos, e nos confessionários e em práticas particulares, que estes sobreditos cativeiros são lícitos e como tais se podem fazer e isto por aqueles que tinham obrigação, conforme a seu estado de os estranharem e de não condescenderem com os compreendidos neles. E porque os Padres da Companhia sabem de raiz destes enganos, destes roubos e injustiças, e as estranham nos púlpitos, confessionários, e práticas particulares, como pregadores evangélicos, que Sua Magestade pôs e sustenta naquelas partes para este efeito, e para converterem, doutrinarem, e conservarem os Índios

O desrespeito às leis que protegem seus direitos e validam os cativeiros não tiveram receptividade, mas o aspecto interessante desta constatação é o elemento em que ela se difunde, que nos remete a representantes eclesiásticos e aos ambientes públicos e privados em que estes atuam com autoridade: *“corre e se pratica nos púlpitos, e nos confessionários e em práticas particulares”*.²⁸ Tratava-se assim de uma luta contra o mais difícil dos rivais, aquele que atuava entre o íntimo e o público.

A crítica à ética do colono é então relacionada a uma instância política mais abrangente. As práticas hostis aos aldeamentos de índios, permitindo-se toda a série de atitudes que caracterizam os colonos portugueses em relação ao grande tema do conflito colonial estão bem expressas nesta passagem:

²⁷ *Ibidem*, p. 585.

²⁸ *Ibidem*, p. 588.

que é coisa digna de se chorar com lágrimas de sangue ver, que da nação portuguesa tão católica, tão pia, tão firme na fé, que para estender pelo mundo foi escolhida por Cristo no Campo de Ourique, (...) haja nesta mesma nação, a troca de um bem miserável interesse... tais atitudes .

A explicação para a guerra e a aliança indígena com os holandeses, devém de uma consciência do trato mal e injusto que os portugueses davam aos índios, não demonstrando com isso um comportamento cristão e civilizado, ao contrário dos holandeses que os tratavam bem e os enchiam de dádivas, apesar de heréticos. Fica exposta, no entanto, uma outra questão mais profunda, relacionada com a autoridade da religião cristã. Os “*vexames, moléstias, extorsões e cativeiros*”, além de serem a causa das rebeliões indígenas nos sertões da Paraíba e Rio Grande, e motivo pelo qual se perde suas força de trabalho, pois “*fugindo dos brancos se remontam e embrenham por esses serrotes*”,²⁹ tornando-se motivo de perda de suas almas e descrédito da religião. Isso provoca grande prejuízo para o trabalho dos missionários, os profissionais da conversão, que acabam por também perder o crédito e autoridade entre os indígenas.

Entendemos que as *Respostas*, além de permitir um olhar para o período de ocupação holandesa no Rio Grande, tem um sentido para o ponto de vista da Companhia de Jesus. Inicialmente consideramos a possibilidade de que ele representasse outra forma de aplicar a teoria dos temperamentos, um dos passos no sentido de desvendar o inconsciente humano, a interioridade, esse sentido das psicologias, que a teoria dos temperamentos quer sistematizar em formas práticas de viver no mundo. No entanto, nos pareceu que essa prática pertence a uma ordem mais sofisticada ou mais exclusiva de saberes da Companhia, de uma longa tradição clássica interceptada pela ordem no século XVI.

Por fim, entendemos que as Respostas pertencem bem mais ao estilo da arte retórica colocado, por princípio, aos usos da verdade e do bem e que são colocados em cena em momentos de tensão como esse. Desencadeava-se assim como estratégia política, e de tal maneira, que tivesse efeito pedagógico ao ser lido e não apenas uma defesa de natureza jurídica. Seguiam as regras da tradição latina da retórica clássica e deixavam testemunho do fato, expressando a forte consciência histórica jesuítica. Os processos de defesa já existiam em uma cotidianidade no interior da ordem. Nesse sentido eram mais técnicos do que “científicos”, como chegamos a considerar, pelo menos nesse sentido que quero explorar.

Desse efeito, sobressai a imagem sofredora do índio. Como uma das expressões das estratégias e efeitos barrocos da narrativa. Para além do missionário, nas

²⁹ *Ibidem*, p. 587.

fronteiras ocupadas por infieis e com o silêncio consentido dos moradores, o índio é a Imitação de Cristo.

Mas tudo isso nos remete também a uma linguagem de negócios, relacionada com uma nova consciência difundida na modernidade, de uma relação entre contabilidade e espiritualidade.³⁰ Existiu uma necessidade de gradação por parte dos escritores moralistas cristãos em relação aos atos dos homens segundo fossem mais ou menos prováveis. Esse probabilismo, conceito acunhado por frei Bartolomé de Medina,³¹ dizia respeito ao que deve ser levado em consideração na absolvição dos pecados humanos. Os confessores devem taxar, pensar, medir como um comerciante o grande número de pecados e colocá-los em relação às circunstâncias. Caro Baroja comenta que inclusive nos púlpitos a linguagem religiosa toma conceitos da prática mercantil tal como se vê no sermão do frei Alonso de Cabrera: “*Tem Deus e o homem trato de Companbia; Deus põe o caudal (...) O homem a indústria e a solitudine. A honra e o proveito são os ganhos*”.³²

³⁰ BAROJA, Julio Caro. **Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)**. Madrid: SARPE, 1985, p. 401-459.

³¹ MEDINA, F. Bartolomé de. **Breve instruction de cómo se há de administrar el Sacramento de la Penitencia**, 1579. *Apud* BAROJA, Julio Caro. **Las formas complejas de la vida religiosa...**

³² *Apud ibidem*, p. 403. Também o nosso Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, com quem o P. Manuel da Nóbrega se correspondia em Coimbra, se dedicou a este tema em seu tratado de teologia moral, o **Enchiridion**.

As malogradas tentativas da Coroa em arrecadar os dízimos das propriedades jesuíticas no Estado do Maranhão. Séculos XVII e XVIII

Raimundo Moreira das Neves Neto¹

A questão do padroado e os dízimos no império marítimo português

Ao nos debruçarmos sobre a questão do Padroado durante o período da expansão marítima da época moderna devemos lembrar que tais direitos foram concedidos paulatinamente pela Santa Sé Romana aos reis ibéricos. Nesse sentido, em vasto estudo publicado recentemente, Alceu Kuhnen lembra que seu surgimento na igreja esteve mais ligado a “uma simples concessão honorífica e espiritual, de forma esporádica e específica, até chegar à sua maturação plena, como prática generalizada em toda a igreja, apresentando uma delimitação jurídica bem definida”. Kuhnen alega que somente durante o século XI, com os papas reformadores, “foram clarificadas as definições canônicas do *jus patronatus*”. Em verdade, o padroado eclesiástico foi originado não somente pelo *jus patronatus* romano, como também pela inflexão sofrida por ele quando das invasões bárbaras naquele império, entrando em contato com o costume germânico do *mundium e beneficium*.² Na idade moderna, aquele poder simplesmente honorífico e espiritual, clarificado no século XI, logo passou a ser um instrumento valioso na expansão da fé católica ao atrelar a força do padroado à figura dos reis ibéricos. Como exemplo desse movimento, dando um pulo ao século XV, analisemos mais detidamente o assunto que aqui nos interessa, que são os dízimos.

Segundo o padre Oscar de Oliveira, em 13 de março de 1455, o Papa Calixto III, por meio da Bula *Inter Caetera*, concedia ao Grão-Prior da Ordem de Cristo “jurisdição ordinária episcopal, como prelado *nilius diocesis*, com sede no convento de Tomar, em todas as terras ultramarinas conquistadas ou por conquistar”.³ Ora, como bem lembra Alceu Kuhnen, pelo fato de não existir uma diocese (*nilius diocesis*) que respondesse por essa região, o Papa concedia poderes equiparáveis ao de Bispo à instituição eclesiástica que era a Ordem de Cristo, sendo seu Mestre, Administrador e governador o Infante Dom Henrique. Contudo, como o infante era pessoa leiga, havia o impedimento para que ele tomasse posse de tais poderes. Atentando para tal impedimento, o Sumo Pontífice resolveu que tal jurisdição religiosa fosse efetuada pelo “Prior Mor da Ordem, revestido de ordem sacra”, conforme atenta Alceu

¹ Doutorando em História Social da Amazônia – UFPA/Bolsista CAPES.

² KUHLEN, Alceu. **As origens da igreja no Brasil: 1500 a 1552**. Bauru-SP: EDUSC, 2005, p. 29-32.

³ OLIVEIRA, Oscar. **Os dízimos eclesiásticos do Brasil: nos períodos da colônia e do império**. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1937, p. 35.

Kuhnén.⁴ Entrando no assunto que aqui nos interessa, o autor faz uma valiosíssima ressalva:

Um outro elemento importante que normalmente tem passado despercebido pelos estudiosos da Bula *Inter caetera*: o Papa Calixto III confirmara uma antiga concessão de seus antecessores, que a Sé Apostólica havia concedido para a sua perpetuidade, ou seja, dera o direito a D. Henrique de reter para si todos os rendimentos da Ordem, os quais deveriam ser aplicados nas conquistas. Desse modo, o Mestre da Ordem fora confirmado pelo Pontífice nos seus direitos de administrador e governador de todos os bens, rendimentos e sobretudo dos dízimos – já que o rendimento eclesiástico mais importante era o dízimo eclesiástico – da Ordem de Cristo.⁵

Conforme ressalta Oliveira, alguns anos depois, em 21 de dezembro de 1551, por meio da Bula *Super specula*, que erigiu a primeira diocese do Brasil, ficava o rei, enquanto Grão-Mestre da Ordem de Cristo, responsável pela administração dos dízimos da nova terra. Dias após esta bula, em 30 de dezembro de 1551, são anexados para sempre à Coroa de Portugal os Mestrados da Ordem de Cristo, Santiago e Aviz através da Bula *Praeclara charissimi* do Papa Julio III.⁶ Já era de se esperar tal anexação. É que, em 3 de maio de 1487, a Bula *Romanus pontifex* de Inocêncio VIII nomeava Dom Manuel como Administrador e governador da Ordem de Cristo. Assim, como o mesmo veio a ser coroado rei de Portugal “reteve em seu domínio o Mestrado da Ordem e submeteu-o à Coroa Portuguesa”.⁷

Ao se referir aos poderes concedidos pelo papa aos monarcas ibéricos (com relação ao padroado português e ao patronato espanhol), Charles Boxer afirma que tais monarcas

Foram autorizados pelo papado: a) a erigir ou permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, mosteiros, conventos e eremitérios dentro dos respectivos patronatos; b) apresentar a Santa Sé uma curta lista dos candidatos mais convenientes para todos os arcebispados, bispados e abadias coloniais e para as dignidades e funções eclesiásticas menores, aos bispos respectivos; c) a administrar jurisdições e receitas eclesiásticas e a rejeitar as bulas e breves papais que não fossem primeiro aprovados pela respectiva chancelaria da Coroa.

⁴ KUHNEN. **As origens da igreja no Brasil...**, p. 62-63.

⁵ *Ibidem*, p. 64.

⁶ OLIVEIRA. **Os dízimos eclesiásticos do Brasil...**, p. 45.

⁷ KUHNEN. **As origens da igreja no Brasil...**, p. 65.

Boxer expõe ainda que a Coroa arbitrava os conflitos entre os poderes eclesiástico e civil e “entre eclesiásticos entre si”, ficando apenas o dogma e a doutrina fora do seu alcance.⁸ Os direitos elencados por Charles Boxer foram, de fato, amplamente utilizados pelos monarcas portugueses na América. Nesse sentido, Alceu Kuhnen, ao se reportar à Bula *Super Specula*, que erigiu a primeira diocese brasileira, lembra que seu bispo fora “apresentado pelo rei e nomeado pelo Sumo Pontífice”.⁹ Ora, como já ressaltamos, tal bula também deixava a administração dos dízimos eclesiásticos do Brasil a cargo do rei. Assim o Brasil saía da jurisdição eclesiástica da vastíssima Diocese de Funchal. Tal diocese vinha derrogar o já mencionado caráter *nulius diocesis* do padroado no império ultramarino português. Criada em 1514 pelo papa Leão X, em resposta ao pedido do rei Dom Manuel, a diocese de Funchal, elevada a arquidiocese em 1533, tinha como área sufragânea todo o império colonial marítimo português como as possessões dos Açores, Brasil, África etc. Contudo, pela Bula *Super Specula* o Brasil passou a ter a sua própria diocese.

Nesse ínterim nascia a Companhia de Jesus (1540) que, em 1549, aportava em terras brasileiras. Com tão pouca idade, conforme atenta Dauril Alden, a nova Ordem cedo enfrentou a tributação dos dízimos, mais precisamente, um ano após a Bula *Super specula*. É que, conforme chama atenção o historiador:

No ano seguinte [1552, um ano após a bula *Super specula*] os funcionários tentaram pela primeira vez impor o dízimo às propriedades dos jesuítas no Brasil, mas foram repelidos pelo padre Manuel da Nóbrega, primeiro Vice-Provincial da Companhia no Brasil, que asseverou estar a sua Ordem isenta de tais pagamentos. Talvez o padre se reportasse à bula *Licet debitum* de Paulo III (18 de outubro de 1549), o primeiro de muitos escritos papais de que se socorriam os jesuítas para justificar a recusa a pagar os dízimos. O que seus defensores jamais esclareceram foi se tal legislação recebeu algum dia sanção da Coroa, de modo a ser aplicável no Brasil.¹⁰

Ao fazer esse comentário, Dauril Alden nos remete à obra do padre Oscar Oliveira. No trecho indicado, Oliveira arrola várias indicações de documentos que

⁸ BOXER, Charles. **A igreja e a expansão ibérica (1440 -1770)**. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 100.

⁹ KUHNEN. **As origens da igreja no Brasil...**, p. 101.

¹⁰ ALDEN, Dauril. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil. In: KEITH, H. H. & EDWARDS, S.F. (org.). **Conflito e continuidade na sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 41.

dão conta dos privilégios com relação à isenção do pagamento dos dízimos por parte da Companhia de Jesus. Segundo o autor:

Chegamos a saber que de fato a Companhia de Jesus goza de privilégios de isenção dos dízimos. Com efeito, Paulo III, a 18 de outubro de 1549, pela bula *Licet debitum* concedia à Companhia o privilégio de não tributar dízimos, ainda que fossem papais, o que foi confirmado pela bula *Exponi Nobis* de Pio IV, dada em 19 de agosto de 1561. Gregório XIII, na sua bula *Pastoralis Officii*, de 3 de janeiro de 1578, interrogava o capítulo Nuper de Inocêncio III que, no IV Concílio de Litrão havia decretado que todas as religiões deveriam pagar dízimos das terras que daí por diante, ao passarem às suas mãos já estivessem sujeitas ao tributo decimal.¹¹

É interessante ressaltar que, tanto Dauril Alden quanto o padre Oscar Oliveira, ao discorrerem sobre a questão dos dízimos, sempre fazem referência aos documentos pontifícios. As bulas papais, neste sentido, guardam especial gravidade. A elas recorrem os jesuítas ao alegarem o direito da isenção destes tributos. Entretanto, apesar das ditas bulas, o impasse nunca chegou a um termo. É imperativo atentarmos que somente durante um mesmo século, o século XVI, inúmeras bulas foram despachadas. Se por um turno elas davam poder ao monarca para gerenciar a receita dos dízimos, por outro elas isentavam a Companhia daquela tributação, conforme alerta o padre Oliveira. Por outro lado, entrando no século XVII, Alden lembra que Dom Pedro II, em 1684, renovou um antigo privilégio passado aos inicianos por Dom Sebastião no século XVI. Tratava-se de um alvará expedido no reinado de Dom Sebastião isentando os jesuítas de todos os direitos alfandegários sobre as mercadorias que a Ordem importava e exportava do Brasil.¹² A Ordem também recorreu a tal privilégio para se esquivar das investidas da Coroa na questão dos dízimos. Entretanto, como veremos em momento oportuno, tal atitude gerou mais polêmica para a própria Companhia de Jesus, pois seus opositores alegavam a distinção entre direitos alfandegários (mencionados no alvará de Dom Sebastião) e dízimos.

Eduardo Hoornaert, apesar de sua visão agressiva sobre os dízimos, classificando-os como roubo, faz uma interessante análise sobre a questão. Segundo ele,

Nos percursos concretos do sistema colonial o padroado recebe novo significado que é exatamente o de significar a dependência colonial. Vejamos como isto funciona: o padroado se define por

¹¹ OLIVEIRA. **Dízimos eclesiásticos no Brasil...**, p. 70.

¹² ALDEN. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil..., p. 39.

um duplo percurso financeiro (o dinheiro faz dois percursos): um de ida, outro de volta. Do Brasil ao reino vão os dízimos. Do reino ao Brasil voltam as *redízimas*. No percurso de ida, o dinheiro da colônia vai ao reino, a Ordem de Cristo recebe o privilégio de cobrar os dízimos eclesiásticos das possessões ultramarinas, entre outras o Brasil. No percurso de volta, o dinheiro volta parcelado em forma de numerosos modos de privilégios, emanados do rei, para sustentar o culto (...) O favor (a redízima) é o percurso inverso do roubo (dízimo). O que sai do país em benefício de Portugal volta em termos de doações, privilégios, subsídios, “verbas”, sempre precárias e provisórias, sempre vexatórias.¹³

Independentemente da acidez das palavras de Hoornaert, cabe aqui darmos atenção quando ele ressalta ao caráter de dependência criado pelo padroado. Não sem razão alega que “é somente dentro desta dependência e luta pela independência da evangelização em relação ao padroado que se pode compreender o fato de os religiosos no Brasil terem possuído fazendas”.¹⁴ Assim, o autor considera que os padres seculares ficaram muito mais dependentes da Coroa portuguesa “pelo fato de não possuírem patrimônio estável que garantisse certa liberdade de ação”. De fato, através de suas fazendas e suas produções, a Companhia buscava a sua independência com relação às rendas que o padroado enviava em forma de redízimas dos dízimos tributados nas conquistas. Contudo, para além dessa independência, ela também entrava em choque com a Coroa quando tentava escapar da tributação dos mesmos impostos que posteriormente lhes viriam auxiliar – de modo minorado, como bem lembrou Hoornaert. Vejamos como se deu tal questão no Estado do Maranhão.

Os dízimos eclesiásticos no Maranhão e Grão-Pará

Segundo o padre Oscar de Oliveira, os reis de Portugal tinham delegação da Igreja para arrecadar os dízimos em diversas dioceses, entre elas a de São Luís do Maranhão (que até 1719 abrangia a de Belém do Pará)¹⁵ e posteriormente a de Belém do Pará. Segundo ele, as

¹³ HOONAERT, Eduardo [et al.]. **História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo**: primeira época, período colonial. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 38-39.

¹⁴ *Ibidem*, p. 40.

¹⁵ Em 30 de agosto de 1677, o Papa Inocêncio III criou a diocese do Maranhão, fazendo parte dela o Pará e mais uma vasta região. Contudo, em 4 de março de 1719, Sua Santidade, Clemente XI, erigia a diocese do Pará por meio da Bula *Copiosus in misericordia*. Interessante notarmos que a dita bula não deixou de lado os poderes conferidos ao rei de Portugal (enquanto Grão-mestre da Ordem de Cristo), graças ao Padroado. Assim, Dom Antonio de

Bulas criando as dioceses do Rio de Janeiro e Olinda, a 16 de novembro de 1676, de São Luís do Maranhão, a 30 de Agosto de 1677, de Belém do Pará, a 4 de março de 1719 fazem menção dos dízimos que os reis recebem graciosamente no Brasil, chamando-os de rendas “*speculiter in Brasilia percipiuntur gratiose*”.¹⁶

Ao que tudo indica, o rei administraria os dízimos do Brasil somente enquanto Grão-mestre da Ordem de Cristo, de modo a suprir as necessidades do culto divino. O mesmo parece ter ocorrido para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, já que as bulas referiam-se às conquistas ultramarinas de uma maneira em geral.

Da receita dos dízimos provinham os recursos necessários para a manutenção do culto divino. Um exemplo disso, para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, é um decreto de 5 de maio de 1724, pelo qual o rei reservava 12 mil cruzados anuais dos dízimos da capitania do Pará para o pagamento dos ministros eclesiásticos dela e para a construção da sua nova catedral. Caso os dízimos da capitania não bastassem para o pagamento, em parte ou na sua totalidade, dos ditos 12 mil cruzados, o rei mandava que se tirassem das sobras dos dízimos das capitanias do Estado do Brasil.¹⁷

A questão da cobrança dos dízimos eclesiásticos pela Coroa na Amazônia colonial gerou inúmeros conflitos com as ordens religiosas, sobretudo com os jesuítas. A análise desta questão é necessária para se pensar melhor o patrimônio da Companhia de Jesus no Maranhão e Pará, mais especificamente como ele enfrentou alguns empecilhos para o seu aumento e conservação já que uma das implicações do não pagamento dos dízimos pelos jesuítas era a recusa do rei em confirmar as suas sesmarias. Por outro lado, tal questão nos auxilia a refletir sobre a relação da Ordem não somente com o governador do Estado ou com o rei. É que o não pagamento dos dízimos pelos jesuítas gerava algumas hostilidades entre a Companhia e os demais moradores devido ao fato de o monarca colocar em pé de igualdade padres e

Almeida Lustosa ressaltava que “a mesma bula confere ao Bispo de Santa Maria de Belém o direito de instituir as próprias Dignidades, Canonicatos, Prebendas e Benefícios, *conforme a apresentação dos reis de Portugal*, e eleva a igreja de Nossa Senhora das Graças à categoria de Catedral”. ALMEIDA LUSTOSA, D. Antônio. **D. Macedo Costa**: Bispo do Pará. Belém: SECULT, 1992, p. 10-13. Grifos nossos.

¹⁶ OLIVEIRA, Oscar. **Os dízimos eclesiásticos do Brasil...**, p. 42.

¹⁷ Decreto do rei D. João V, ordenando o envio de doze mil cruzados anuais, com base no rendimento dos dízimos da capitania do Pará, destinados ao pagamento dos ministros eclesiásticos e mais despesas da nova catedral daquela capitania. 5 de maio de 1724. **Arquivo Histórico Ultramarino [AHU]**, Pará (Avulsos), cx. 8, doc. 690.

leigos com relação à tributação dos dízimos.¹⁸ Como explicar aos portugueses mais um privilégio alegado pela Companhia quando o próprio rei alegava a sua não existência? Nesse sentido João Lúcio de Azevedo expõe que

Destes gêneros, que extraíam do sertão, dos produzidos em suas roças e fábricas, os religiosos não pagavam dízimos no Estado, nem direitos nas alfândegas da metrópole. A isenção, odiosa aos habitantes da colônia, justificava-se com serem tais valores aplicados ao sustento das missões; mas a vantagem, que logravam os padres, consumava a ruína dos particulares, incapazes, no seu mesquinho comércio, de travarem competência com eles.¹⁹

Percebamos a clara distinção que Azevedo faz entre dízimos e direitos alfandegários. Contudo, tal debate terá lugar mais a frente.

Em carta ao governador Pedro César de Meneses, de 19 de setembro de 1676, o rei determinava o pagamento dos dízimos pelas ordens religiosas, pois estas produziram frutos em terras que lhes haviam sido concedidas com a contrapartida do pagamento das mesmas pensões dos demais vassallos.²⁰ Todavia, a carta deixava claro que poderia ocorrer a dispensa de tais cobranças mediante ordens reais. Como já dissemos, o rei deveria agir como Grão-mestre e, de tal feita, não caberia apenas tributar as ordens religiosas, mas também auxiliá-las em suas missões.

Especificamente com relação aos jesuítas temos a carta régia de 4 de janeiro de 1687 ao governador Artur de Sá de Menezes.²¹ Por ela era engrossada a verba da consignação aos jesuítas do Maranhão e Grão Pará. Como podemos atestar, o papel do monarca era significativo: dele vinham as constantes resoluções para que as Ordens pagassem os dízimos, o que elas quase sempre se negavam a fazer, e, ao mesmo tempo, era ele também o responsável pela manutenção do culto divino. Este caráter duplo acabava gerando para a Ordem alguns problemas de compreensão sobre o “verdadeiro” papel do monarca português ante a expansão da fé católica.

¹⁸ Para uma breve leitura sobre esta temática ver: CHAMBOULEYRON, Rafael & NEVES NETO, Raimundo Moreira das. Isenção odiosa. Os jesuítas, a coroa, os dízimos e seus arrematadores na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). **Histórica, Revista do Arquivo Público de São Paulo** (Online), São Paulo, vol. 37 (2009).

¹⁹ AZEVEDO, João Lúcio de. **Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas missões e a colonização**, Bosquejo histórico. Belém: Secult, 1999, p. 197.

²⁰ Regula o despacho das drogas da Caza da Índia em Lisboa. 19 de setembro de 1676. **Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará [ABAPP]**, tomo I (1902), p. 64-65.

²¹ Accentua de novo a utilidade de continuarem os padres da Companhia de Jesus nas Missões e regula o modo de ser dos noviciados nas suas respectivas casas. Lisboa, 4 de janeiro de 1687. **ABAPP**, tomo I (1902), p. 90-91.

Havia uma ambiguidade que não se explicava para a Companhia de Jesus, ou ao menos era isso o que ela alegava. Se não, vejamos.

Por meio de carta expedida, em 23 de janeiro de 1712, ao governador Cristóvão da Costa Freire, o rei mostrava-se satisfeito com o trabalho dos jesuítas nos descimentos de índios, pois tal trabalho beneficiava os moradores com o acesso a mão-de-obra e, mais que isso, aumentava a receita dos dízimos. A carta faz referência às aldeias de repartição. Trata-se de uma resposta a outra missiva enviada ao monarca, em 24 de julho de 1711, por aquele mesmo governador. Nela, Costa Freire expunha “o quanto se convém continuar-se com os descimentos dos Índios, que se fazem com os Missionários dos padres da Companhia do Rio Amazonas para as aldeias de repartição”. De tal feita, em sua resposta, o rei lembrava que do início do governo de Cristóvão da Costa Freire (1707) até aquele período (no qual ele escrevia), os dízimos do Estado do Maranhão haviam aumentado em 10 mil cruzados e que isto se devia aos índios descidos. No tocante à conservação do Estado do Maranhão a partir dos descimentos de índios por missionários jesuítas o monarca era enfático ao expor ao governador: “e entendeis que sem o descimento deles, se não podia conservar esse Estado pelo serviço que fazem aos moradores”.²²

Podemos abstrair da carta régia acima citada que a Coroa reconhecia que a Companhia de Jesus participava ativamente na conquista de mão-de-obra para o “aumento e conservação” do Maranhão. No entanto, como já foi dito, tal relação de beneficiamento mútuo entre a Ordem e o monarca tinha um limite: se por um lado a Companhia contribuía para o aumento das rendas dos dízimos por meio da maior disponibilidade de braços indígenas, por outro se recusava a pagar os mesmos dízimos relativizando o poder do rei. Ora, com o correr dos anos, e o aperto maior que a Coroa fazia nessa questão, algumas vozes jesuíticas engrossaram o tom do debate. Assim, os padres chegaram a afirmar ao Juízo das Ordens que “os dízimos que se lhe pedem é de Cristo, e que V.M., os não possui como rei, mas como Grão-mestre”. Em verdade a Ordem queria ver como

Se mostra tem a Coroa doação destes dízimos por ser certo que (...) a não tem achado, nem outra alguma mais que à feita à Ordem de Cristo, e pela mesma, e por V.M. como Grão-mestre se administram os ditos dízimos, e governa todo o espiritual da América.²³

²² Descimentos no rio das Amazonas. Lisboa, 23 de janeiro de 1712. **ABAPP**, tomo I (1902), doc. 95, p. 137.

²³ Sobre o que o provedor da fazenda real da capitania do Pará dá conta do que tem obrado em execução de várias ordens que lhe foram para que as religiões daquela capitania pagassem os dízimos das fazendas que possuísem; e vão os papéis que se acusam. **AHU**, códice 209 (Consultas do Maranhão), ff. 122-124.

Conforme visto, além de não pagarem os dízimos com base em vasta argumentação, os jesuítas também polemizavam, em alguns momentos, sobre o raio de alcance da jurisdição do monarca. Este, contudo, fazia valer suas prerrogativas como Grão-mestre e rei. Assim, em 25 de maio de 1740 emitia ordem régia ao Conselho Ultramarino para que ouvisse o procurador geral da Companhia de Jesus, padre Jacinto de Carvalho sobre uma polêmica levantada pelo procurador das Missões do Maranhão, padre Julio Pereira, que teria afirmado que “o furtar a V.M., e aos seus dízimos não é pecado, nem há obrigação de restituição”.²⁴ Ao que tudo indica o padre Jacinto de Carvalho estava no reino, pois a consulta com seu parecer data de 30 de maio do mesmo ano. Portanto, apenas cinco dias após a ordem real para que ele fosse ouvido.

O jesuíta demonstrou muita habilidade ao defender a Ordem, tentando absolver o padre Julio Pereira de tais acusações. Destreza necessária, se considerarmos o contexto no qual se enquadra o episódio. É que no Pará, durante o mesmo período, estava ocorrendo o processo de tombamento das terras do Colégio de Santo Alexandre, do qual resultou a dupla e dura oposição de moradores e oficiais da Câmara.²⁵ Tanto moradores quanto vereadores alegavam que tal tombamento tinha por intenção máxima a não tributação dos dízimos. Ora, tal processo já corria no Conselho Ultramarino. Tudo o que a Ordem necessitava agora era evitar outra pendência, e mais ainda, livrar-se de um escândalo em que um jesuíta instigasse a população a roubar os dízimos a Sua Majestade. Portanto, dada a gravidade do contexto, o padre Jacinto de Carvalho preparou sua argumentação com vista a debelar um dos problemas, o da possível proposição do padre Julio Pereira. Vejamos.

Jacinto de Carvalho inicia sua carta-defesa exaltando a formação do jesuíta Júlio Pereira como “teólogo, douto e virtuoso” e, como parte de uma “religião que não é de ignorantes”. Alegava que tal proposição tinha sido proferida por algum inimigo da Companhia no intuito de a prejudicar. Declara:

E que isto seja um testemunho falso, com que o delator quem quer que é quis por ódio, inveja, e persuasão diabólica

²⁴ Carta do padre Jacinto de Carvalho para o rei D. João V, sobre a suspeita de furto dos dízimos feito pelo padre jesuíta Júlio Pereira, procurador das Missões. 31 de maio de 1740. **AHU**, Pará (Avulsos), cx. 23, doc. 2188.

²⁵ Sobre tais conflitos, ver: CHAMBOULEYRON, Rafael & NEVES NETO, Raimundo Moreira das. Terras jesuíticas na Amazônia colonial. In: MOTTA, Márcia & SECRETO, María Verónica (orgs.). **O direito às avessas: por uma história social da propriedade**. Guarapuava: Unicentro; Niterói: EDUFF, 2011, p. 47-71. Para um entendimento mais amplo ver: NEVES NETO, Raimundo Moreira das. **Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão Pará (1650-1750)**. Belém: PPHIST/UFPA, 2012.

incriminar ao dito padre (...) e são inumeráveis os autores da Companhia e todos ensinam o contrário. Que na mesma cidade do Pará tem havido muitos lentes da mesma Companhia, e prescrito nas suas apostilas (...) que o furto ao rei era pecado, e que quem furtasse não somente dízimos, mas também (...) ou outra coisa grave tinha obrigação de restituição, e que sem restituir se não poderia salvar donde sendo claramente falsa, que a Companhia siga, e publique que furto dízimo a V.M. não é pecado se infere também ser falso que o padre Julio Pereira que não tem outra doutrina, mais que a da Companhia, proferisse, e afirmasse tal proposição que quem impõe um testemunho falso tão grave a uma religião que não é de ignorantes.²⁶

O jesuíta é perspicaz ao invocar o potencial da Ordem naquilo que tange ao conhecimento daquele assunto. Nada obstante, faz menção ao papel da Companhia de Jesus como uma Ordem docente na capitania do Pará, onde sempre ensinava que ações daquela espécie eram passíveis de punição. Ora, essa era a política inaciana e, de rebote, também era a professada pelo padre Julio Pereira. De tal feita, a acusação caía por terra. No intuito de minimizar o caso também advertia que tais práticas difamatórias eram habituais contra os inacianos como uma forma de “afrontar a Companhia atribuindo-lhe proposições errôneas (...) muito usado entre os hereges de França, (...) e o que ali obra a heresia, obra no Pará a inveja, ódio e má querença, com que sempre perseguiram a Companhia por amor dos pobres, e miseráveis índios”.²⁷

A desvolutura do jesuíta parece ter convencido o Conselho Ultramarino, já que quando ouvido o procurador da Fazenda da Coroa, este teria declarado ao mesmo Conselho que “lhe parecia se não devia insistir mais neste ponto, e que ao *provedor da Fazenda* [do Maranhão] se devia mandar a cópia da sua resposta [dele procurador do reino], para que *pelo meio que lhe parecer mais suave e sem estrondo* a faça pública em toda aquela capitania”. Ora, podemos deduzir que o procurador da Coroa já havia sido informado bem antes sobre o fato já que ele pediu ao provedor da Fazenda do Maranhão para que não insistisse naquele ponto. Tudo indica que a administração colonial vinha insistindo naquela denúncia. Assim, o procurador da Coroa pediu ao provedor do Maranhão para que tomasse uma resolução menos escandalosa possível nesse particular, o que não ocorreu. Vejamos.

O provedor da Fazenda do Pará, Félix Gomes de Figueredo, em carta de 21 de outubro de 1740, afirma que tal proposição “não foi proferida diante dele só, mas

²⁶ Da proposição errada e perniciosa aos dízimos reais do dito Senhor que proferiu no mesmo Estado o padre Julio Pereira da Companhia de Jesus. 30 de maio de 1740. AHU, códice 209 (Consultas do Maranhão), ff. 138v-139.

²⁷ *Ibidem*.

também dos oficiais da fazenda de V.M.”, e de tais “lembranças” iria remeter relatos ao Conselho.²⁸ Portanto, o primeiro ponto foi simplesmente garantir que o episódio tinha ocorrido. Agora restava rebater a defesa de Jacinto de Carvalho naquilo que o jesuíta tomou como ponto forte de sua justificação: a doutrina, que tanto afastaria a Companhia de tamanhos escândalos. Astuto, de modo a dar mais crédito a sua contra-argumentação, Félix Gomes de Figueredo, ao ponderar que lhe faltava o traquejo necessário para tratar de tema tão espinhoso que era a “doutrina”, expõe que “para que V.M. venha na certeza de que a dita doutrina dos padres se distava, e seguia naquela cidade faz presente a V.M. que se consultou ao Excelentíssimo Bispo”. Tal consulta foi necessária, pois conforme expõe o provedor ao se reportar à defesa jesuítica vista anteriormente “se deixa ver a inteligência [do padre Julio Pereira], que lhe davam os ditos padres”.²⁹ É que, conforme havia afirmado o padre Jacinto de Carvalho, a Companhia não era uma “religião de ignorantes” e “são inumeráveis os autores da Companhia” e, mais que isso, “que na mesma cidade do Pará tem havido muitos lentes da mesma Companhia”.³⁰ Com o auxílio do Bispo agora o debate estaria em pé de igualdade, ao menos pensava o provedor da Fazenda do Pará.

O Bispo Dom Frei Guilherme de São José³¹ (religioso do Tomar), segundo Bispo de Belém entre 1739 e 1748, inicia sua ponderação ajuizando que tais dízimos “foram concedidos pela Sé Apostólica com condições de pagarem as côngruas aos Ministros eclesiásticos ou a quem V.M. tem transferido os ditos dízimos”. Defendia ainda que não se podiam colocar tais obstáculos em tal tributação utilizando o subterfúgio de alegar que “os ditos dízimos são direitos e não dízimos”, estratégia muito empregado pela Companhia conforme veremos. Ressaltava que, por parte da Coroa, eram previstas leis penais a tais sonegações. Contudo, era enfático ao declarar “que as ditas leis penais (...) não tiram o pecado do furto dos ditos dízimos”, e, portanto “anexamos pena de excomunhão maior *ipso facto in currenda* a quem não pagar os ditos dízimos passando de um cruzado, quer sendo no tempo do embarque, quer fora dele”. Como podemos perceber, Dom Guilherme justificou a sua censura eclesiástica, a ameaça de excomunhão, com base naquele estratégia da Companhia,

²⁸ Sobre a conta que dá o provedor da Fazenda Real do Pará acerca de uma justificação que os padres da Companhia pretendem fazer. 7 de maio de 1741. **AHU**, códice 209 (Consultas do Maranhão), ff. 144-145v.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Da proposição errada e perniciosa aos dízimos reais do dito Senhor que proferiu no mesmo Estado o padre Julio Pereira da Companhia de Jesus. 30 de maio de 1740. **AHU**, códice 209 (consultas do Maranhão), ff. 138v-139.

³¹ Dom Antônio de Almeida Lustosa nos informa sobre D. Frei Guilherme de São José afirmando que tal bispo era religioso do Tomar, estando à frente do Bispado entre 10 de agosto de 1739 e agosto de 1748, renunciando nessa data. **ALMEIDA LUSTOSA, D. Antônio. D. Macedo Costa...**, p. 14.

quando esta alegava que os dízimos eram direitos. Assim, o provedor Félix Gomes vai trabalhar sua argumentação exatamente versando sobre o posicionamento do Bispo. Assim, declara que:

Já que o Excelentíssimo Bispo tomou o expediente para extirpar o erro que se praticava no seu bispado sendo os padres da Companhia os que só por causa da sua conveniência ditavam, e aconselhavam doutrina tão errônea, assim pedia a V.M. mandasse declarar que a mercê que o Senhor rei Dom Sebastião fizera aos padres da Companhia e se acha confirmada por V.M. é só para não pagarem direitos pertencentes as alfândegas que se não entende das drogas, que daquele Estado se embarcam para aquele reino; das quais no tempo do embarque é que costuma pagar os dízimos delas.³²

O que quis dizer o provedor com tal afirmação? O que ele intentava? Já que adentramos tal assunto, o da diferença entre dízimos e direitos alfandegários, deixemos de lado a controvérsia referente ao padre Julio Pereira e passemos a analisar mais detidamente esta questão, por meio da qual também entenderemos a alegação de Dom Guilherme.

Dízimos ou direitos alfandegários?

Por alvará expedido em 4 de maio de 1543, Dom Sebastião isentava a Companhia de Jesus de impostos alfandegários de tudo aquilo que ela comerciasse entre as várias conquistas. Assim, tal documento fazia daqueles tributos

Esmola e irrevogável doação para sempre às ditas casas e colégios da Companhia de Jesus das ditas partes do Brasil, e religiosos deles, e sendo que pelo tempo em diante, se façam contratos ou arrendamentos das ditas alfândegas, e direitos delas, ou casas outras, em que se ora paguem ou adiante pagarem os tais direitos, se entenderá ficarem sempre os ditos colégios da Companhia de Jesus das ditas partes do Brasil e religiosos dela, livres e desobrigados dos tais direitos de que por este lhes assim faço doação e esmola.³³

³² Sobre a conta que dá o provedor da Fazenda Real do Pará. 7 de maio de 1741. **AHU**, código 209 (Consultas do Maranhão), ff. 144-145v.

³³ Carta do provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Lourenço de Anvéres Pacheco, para o rei D. João V, dando seu parecer relativamente ao comércio de cacau e de outros produtos do sertão praticado pelos religiosos no Pará. Anexos: certidões, carta, provisões,

Fala-se em Estado do Brasil. Todavia, àquele momento, dele fazia parte o território que posteriormente passou a ser o Estado do Maranhão. De tal feita, os jesuítas desta outra conquista continuaram utilizando tal prerrogativa. Mais que isso, na esteira dos acontecimentos do século XVII, em virtude daquela regalia inaciana, outras ordens religiosas requereram igual benefício. Assim, aos padres de Santo Antonio foi passada uma ordem real para que lhes ficassem livres de impostos na alfândega 100 arrobas de cravo e 100 arrobas de cacau que exportassem. Contudo, como o cravo estava escasso naquela época, atendendo um pedido dos ditos padres, em janeiro de 1698, o monarca ordenou que “se dêem livres aos ditos padres 200 arrobas de quaisquer gêneros que do sertão trouxerem”. Contudo, na dita cédula real, o monarca ao fazer menção ao primeiro privilégio diz que “para se lhe darem livres de *dízimos* no dito Estado 100 arrobas de cacau e 100 de cravo”. Portanto, aparece o termo *dízimo*, e não direitos alfandegários.³⁴ Caso seja *dízimo*, isso levantaria uma questão: o mesmo imposto seria cobrado não somente do que fosse plantado pelos religiosos em suas fazendas, mas também daquilo que buscassem no sertão, como é o caso das “200 arrobas de quaisquer gêneros que do sertão trouxerem”. De fato, como lembra Rafael Chambouleyron, o desenvolvimento da economia na Amazônia acabou engendrando novos *dízimos* como os “do ‘cacau e cravo’ e os *dízimos* da ‘salsa’, cobrados somente no Pará”. Nesse sentido, como ressalta o historiador, o bando publicado em 1686 pelo governador Gomes Freire de Andrade determinando que as canoas que fizessem entradas nos sertões se registrassem em Belém e Gurupá, confirmado em 1688 pelo rei, tinha duas intenções: a primeira, e mais clara, era ter ciência se estava havendo apresamento de índios para a então ilícita escravização. A segunda dizia respeito a “uma atenção com o controle da própria produção e coleta das drogas”.³⁵ Que fique bem entendido: tais *dízimos* eram cobrados das drogas recolhidas no sertão e não somente dos gêneros cultivados pelos moradores.

carta de confirmação e relações. 20 de outubro de 1747. **AHU**, Pará (Avulsos), caixa 29, doc. 2799.

³⁴ Carta do provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, José da Silva Távora, para o rei D. João V, sobre o pagamento dos direitos nos contratos dos *dízimos* de cravo, cacau e salsa, aos religiosos da Ordem de Santo António do Maranhão e aos padres da Companhia de Jesus. 25 de agosto de 1724. **AHU**, Pará (Avulsos), caixa. 8, doc. 707.

³⁵ CHAMBOULEYRON, Rafael. Mazelas da fazenda real na Amazônia seiscentista. In: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de & ALVES, Moema Bacelar (orgs.). **Tesouros da memória: história e patrimônio no Grão-Pará**. Belém: Ministério da Fazenda/Museu de Arte Sacra de Belém, 2009, p. 20. Para uma maior análise do caso, consultar: Alvará em forma de lei sobre as canoas que forem a saque do pau cravo e cacau do sertão do Maranhão. Lisboa, 23 de março de 1688. **ABNRJ**, vol. 66 (1948), p. 87-88; Regimento de que hão de usar os capitães da capitania do Gurupá. Lisboa, 23 de março de 1688. **ABNRJ**, vol. 66 (1948), p. 89-91.

Para além da questão posta acima, o que até agora podemos afirmar com maior segurança é que a Companhia estava isenta dos tributos alfandegários. Já adentrado o século XVIII, vendo jesuítas e franciscanos isentos daqueles tributos, os carmelitas resolvem pedir semelhante mercê. Assim, o rei expunha que o Vigário Provincial da Ordem do Carmo no Maranhão, Frei Inácio da Conceição, havia lhe apresentado que:

Não pagando os padres da Companhia, Piedade, e Conceição, me pediam ordenasse que nas alfândegas das capitanias do Maranhão e Pará, se dê livre de direitos tudo o que for (...) Hei por bem se dêem livres de direitos da dízima as coisas que remeterem os ditos religiosos para o seu provimento.³⁶

A provisão passada a Ordem do Carmo, como se vê acima, parece colocar o privilégio passado aos padres de Santo Antônio no mesmo bolo dos direitos alfandegários a serem pagos nas alfândegas, já que houve a comparação com os benefícios dos franciscanos e jesuítas. Para além dessa questão, parece haver uma confusão feita pela Companhia com o intuito de se livrar também da tributação dos dízimos. Neste particular um parecer dado pelo provedor dos Feitos da Real Coroa e Fazenda é esclarecedor: “nem a morrer querem estes padres que o que se paga de gêneros nesta capitania sejam dízimos, e a força querem que sejam direitos que se costumam pagar nas casas da alfândega”.³⁷

A defesa da Companhia passava, entre outras coisas, por dois elementos. Primeiro, o fato de não se poder cobrar os dízimos enquanto ela recorria da execução de cobrança. Segundo, o direito de isenção alfandegária passado por Dom Sebastião e depois confirmado, portanto referente a direitos alfandegários, servia de pretexto para se escapar ao pagamento dos dízimos. É com estes dois argumentos que o padre Bento da Fonseca tenta defender a Ordem do pleito oferecido pelo contratador dos dízimos reais da capitania do Pará, João Francisco, embate travado em meados da década de 1740. O contratador alegava que não poderia cumprir o pagamento do contrato devido ao

³⁶ Carta do provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Lourenço de Anvêres Pacheco, para o rei D. João V, dando seu parecer relativamente ao comércio de cacau e de outros produtos do sertão praticado pelos religiosos no Pará” Anexos: certidões, carta, provisões, carta de confirmação e relações. 20 de outubro de 1747. **AHU**, Pará (Avulsos), caixa 29, doc. 2799.

³⁷ Requerimento do reitor e mais religiosos da Companhia de Jesus do Colégio de Santo Alexandre da cidade de Belém do Pará, para o rei D. João V, solicitando ordem régia, para que o provedor da Fazenda Real da capitania do Pará, Félix Gomes de Figueiredo não os obrigue ao pagamento dos dízimos, até que se obtenha resposta à apelação por eles apresentada no Juízo dos Feitos da Fazenda sobre esta matéria. Anterior a 1739. **AHU**, Pará (Avulsos), caixa 22, doc. 2025.

Grande prejuízo que lhe fazem os P.P. da Companhia de Jesus tirando tão expressivo número de arrobas de gêneros daquele Estado para fora dele sem pagarem coisa alguma, que na monção presente importa perto de cinco mil cruzados a respeito de quatro mil e quinhentas arrobas de cacau, salsa, cravo, e café que extraíram, e isto com o pretexto de terem alcançado do Senhor rei Dom Sebastião graça para não pagarem direitos, sendo que quando assim fosse, nunca era aplicável ao caso presente por ser de dízimos eclesiásticos e não direitos reais.³⁸

Em defesa da Companhia o padre Bento da Fonseca afirmava que o requerimento do contratador não se justificava, pois quando ele havia arrematado o contrato dos dízimos estava ciente do “privilégio da Companhia, e da posse de que estava de se não pagar coisa alguma dos gêneros que costuma embarcar para este reino”. Para o jesuíta o requerimento do contratador tinha duas finalidades: uma era de representar ao rei que ele não poderia arcar com o pagamento do contrato; o outro era tentar

Restringir a graça, e privilégio, que V.M. e os Senhores reis seus antecessores concederam à Companhia de Jesus no Brasil, Maranhão, pelos relevantes serviços que ela lhe tem feito, e continua a fazer nas mesmas conquistas.³⁹

Não podemos perder de vista que o pleito entre o contratador dos dízimos e a Companhia é referente ao pagamento de dízimos, e não de direitos alfandegários. Então, qual seria o privilégio alegado anteriormente pelo padre Bento da Fonseca? Um pouco mais adiante na sua defesa o jesuíta afirma:

Este privilégio foi concedido pelo sereníssimo rei Dom Sebastião de gloriosa memória, e confirmado pelos senhores reis seus sucessores, e por V.M. a província do Brasil, à qual pertence o Maranhão, em remuneração dos serviços, que a Companhia lhe tem feito, e continua a fazer nas ditas conquistas, como melhor consta do dito privilégio.⁴⁰

³⁸ Requerimento do contratador dos Dízimos Reais da capitania do Pará, João Francisco, para o rei D. João V, solicitando que na Casa da Índia não sejam pagos aos padres da Companhia de Jesus, sem que estes paguem os dízimos que devem. Anterior a 1745. **AHU**, Pará (Avulsos), caixa 28, doc. 2602.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

Além do argumento acima citado, o padre Bento da Fonseca alegava que o contratador dos dízimos não poderia proceder à cobrança pelo fato de:

Saber muito bem que ela [a Companhia] não paga por ora dízimos a V.M. o que ocorre atualmente pleito nessa matéria com os procuradores da Fazenda de V.M., sem a decisão do qual não pode o contratador pretender coisa alguma da Companhia.⁴¹

Ao fim deste trabalho é importante ressaltarmos a especificidade do Estado do Maranhão a respeito do assunto que aqui tratamos, pois além dos dízimos que os moradores deviam pagar dos frutos que eles próprios cultivavam em suas propriedades (o que era imperativo para a manutenção da posse da terra, por meio de sua confirmação pelo rei) havia também os dízimos referentes à colheita das drogas do sertão, como os do “cravo e cacau” e da salsa. Ambos os dízimos, do cultivo dos gêneros e da coleta das drogas, também se impunham às ordens religiosas (com a exceção das 200 arrobas de drogas referentes aos padres de Santo Antonio). Contudo, fica patente a oposição da Companhia de Jesus em relação a tal tributação, o que a levava a relativizar o poder do rei enquanto Grão-mestre da Ordem de Cristo.

⁴¹ *Ibidem.*

As crônicas do Maranhão dos séculos XVII e XVIII e suas principais características

Roberta Lobão Carvalho¹

Introdução

No que se convencionou chamar de época moderna, a escrita era um dos meios mais eficientes para a circulação de informações na Europa sobre as Índias e o Novo Mundo. A maioria das cartas, relações, crônicas e outros documentos foram fornecidos por missionários que atuavam naquelas terras, principalmente os pertencentes à Companhia de Jesus. As narrativas tecidas pelos jesuítas transcendiam o simples caráter informativo: elas se tornaram a forma mais eficaz de criar um sentimento de união, consolo, ânimo e exemplo para os padres espalhados pelo mundo em missão.

Tais textos não eram escritos ao caso. Rigidamente controlados, eram excessivamente revisados antes de circularem e guiados por padrões retóricos, ditados pela antiga arte de escrever cartas, a *Ars Dictamine*² medieval e moderna, assim como pelos preceitos deixados por seu fundador, Inácio de Loyola. Pode-se perceber a importância e função atribuídas à escrita nesse excerto das *Constituições Inacianas*:

§ 673 – Concorrerá também de maneira muito especial para esta união [da cabeça com os membros em geral], a frequente correspondência epistolar entre súditos e superiores, com o intercâmbio de informações entre uns e outros, e o conhecimento das notícias e comunicações vindas das diversas partes. Este encargo pertence aos superiores, em particular ao Geral e aos Provinciais. *Eles providenciarão para que em cada lugar se*

¹ Mestre em História Social pelo PPGH-UFF.

² A *ars dictaminis* é uma arte que ensina a escrever uma carta erudita segundo normas já previamente estabelecidas por tradições e tratados clássicos e medievais. A *salutio* é a primeira parte do exórdio da carta. Trata-se de uma breve saudação, entendida como aplicação de uma fórmula piedosa, com poucas variações notáveis, seja qual for o lugar hierárquico do destinatário; A *capitatio benevolentiae*, segunda parte do exórdio, busca disposição favorável do leitor para o que há de ler em seguida; A *narratio* é basicamente a composição de um quadro temático em que os acontecimentos selecionados atuam como exemplo de situações repetidas, que referem menos ocorrências únicas do que cenas exemplares, típicas, relativas a práticas longamente estabelecidas; A *petitio* é as várias solicitações feitas à autoridade competente; A *conclusion* é o lugar devocional que acentua a malha hierárquica e mística constituída pela Sociedade de Jesus. (Alcir Pécora & Alirio Cardozo. Da Língua a Escrita: a epistolografia jesuítica na Amazônia (séc. XVII-XVIII). In: Aldrin Figueiredo. **Enciclopédia Cultural da Amazônia**. São Paulo: Fundação da Amazônia, vol. I, 2008 (no Prelo).

*possa saber o que se faz nas outras partes, para consolação e edificação mútuas em Nosso Senhor.*³

Parte integrante da produção da escrita foi a crônica jesuítica. Tal como a carta, ela também possuía o intuito de edificar, relatar o cotidiano das missões, descrito como permeado de dificuldades, as quais eram superadas com fé e pela espera em Deus dos frutos das suas ações. Esse tipo de documentação mostra uma constante reescrita das ações jesuíticas e dos relatos de suas missões pelo mundo.

As crônicas e a estrutura

Nesta pesquisa foram usadas, como objeto de estudo, três crônicas produzidas em momentos diferentes da História do Maranhão dos séculos XVII e XVIII. A primeira é a *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)*, do padre João Felipe Bettendorff, que tem um estilo simples, sem os grandes ornamentos que costumam caracterizar as narrativas jesuíticas. Esse documento é formado por dez livros, divididos em capítulos curtos, e relatam principalmente os acontecimentos cotidianos do período em que o missionário se encontrava na região. Fornece ainda muitos detalhes a respeito das missões e dos costumes indígenas.

Porém, na crônica, encontram-se passagens que destoam da narrativa sobre as coisas do Maranhão. Por exemplo, ele transcreve uma Ode em latim, a qual foi feita em homenagem à princesa Maria Francisca, no tempo em que esteve em Portugal para relatar o que havia acontecido no levante de 1684.⁴ Essa Ode foi escrita para louvar a coragem da princesa por ter matado um javali, numa caçada acompanhada de seu pai, o rei Dom Pedro II em Salvaterra, com ânimo e destreza varonil.⁵ O

³ **Constituições da Companhia de Jesus.** [anotadas pela Congregação Geral XXXIV e Normas Complementares aprovadas pela mesma Congregação]. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 211 (Grifo meu).

⁴ Rebelião que teve por alvo dos moradores os jesuítas, a autoridade do próprio governador, que havia se instalado em Belém do Pará, e também um monopólio de comércio, conhecido como *estanco*, que havia sido estabelecido entre Coroa e comerciantes privados em 1682. O líder desse movimento foi Manoel Beckman, daí ficar conhecida na histórica como Revolta de Beckman. Para maiores informações ver: CHAMBOULEYRON, Rafael. Duplicados Clamores queixas e rebeliões na Amazônia colonial (Século XVII). **Projeto História**, n. 33 (2006), p. 159-178.

⁵ BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão.** 2ª ed. Belém: SECULT, 1990, p. 419-120. Doravante, **Crônica dos Padres**, (Capítulo 16: Aplaudo da Parte da Missão do Maranhão à Senhora Princesa com o poema seguinte, por ter morto um Javali em Salvaterra, indo à caça com El-Rei, senhor seu pai). A edição possui uma parte nomeada de “Sumária Notícia”, na qual há uma advertência sobre as incorreções que se encontram na transcrição desta Ode.

cronista também dedica o capítulo seguinte à segunda núpcia do rei com a princesa neoburguesa D. Maria Sofia Isabel. Logo após essas digressões, o padre volta a tratar das coisas do Maranhão.

Segundo Cícero, para se fabricar a História eram necessárias duas coisas: indagar a notícia e eleger o modo como se deve compor e explanar a narrativa. Assim, ainda bastante influenciados pela escrita advinda da Antiguidade Clássica, os cronistas dos séculos XVI, XVII e XVIII acomodavam suas narrativas da forma que lhes parecesse mais agradável. Às vezes faziam digressões, pois mesmo seguindo certa orientação narrativa, eles “elegiam o modo como deveria compor suas narrativas”.⁶ As digressões, apesar de não fazerem parte do que se esperava na estrutura de uma crônica, eram recorrentes tanto na forma, como Bettendorff apresenta, quanto em retornos na cronologia e longas caracterizações de certos personagens.⁷

A segunda se intitula *Crônica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão, [1720]* do padre Domingos de Araújo. A versão original está na Biblioteca Pública de Évora, códice CXV/2-11, ff. 209-331v, incompleta, e possui cópias manuscritas na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (11, 2,7) e no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Nesta pesquisa trabalhou-se com a cópia que se encontra na BNRJ.

A crônica está dividida em três livros; possui capítulos extensos, que versam das coisas do Maranhão. Uma das características mais marcantes de sua estrutura é que as matérias de cada capítulo são introduzidas a partir de discussões baseadas nos escritos de Inácio de Loyola, da Bíblia ou de filósofos e poetas gregos e latinos. Nelas, Araújo faz citações em latim para afirmar seus argumentos e demonstrar profunda erudição. Crê-se que o cronista utiliza-se deste recurso para autorizar seu discurso construído em tom muito crítico, pois na sequência dos capítulos, através de argumentação lógica e organizada, geralmente, contesta informações fornecidas por cronistas anteriores.

Como exemplo dessa escrita contestadora, tem-se a discussão em torno do nome *Maranhão*, na qual o cronista elenca uma série de textos, como os do Padre Cristovão da Cunha, Pedro Teixeira, João Felipe Bettendorff, João de Laet, Claude D’Abeville e André de Artieda, para por em xeque as informações fornecidas por eles. Depois de analisar as crônicas e refutar as várias versões sobre a origem do nome, Araújo conclui: “o nome foi dado por uma expedição enviada por Cristovão Jaques, que, ao ver o rio das Amazonas, diz ser um Maranhão, que significa grande mar em

⁶ WOODMAN, A. J. **Rhetoric in classical historiography**: four studies. Portland: Areopagitica Press, 1998.

⁷ Para maiores informações, ver o artigo de BELLINI, Lígia. Cultura escrita, oralidade e gênero em conventos portugueses (Séculos XVII e XVIII). **Tempo**, vol. 15, n. 29 (2010), p. 221-233.

português, assim como *Paraná Vassu*, ou *Pará Vassu* para os indígenas”.⁸ Dessa maneira, percebe-se que Araújo, mesmo escrevendo uma crônica, a qual é, geralmente, apenas uma cópia das anteriores, acrescida de algumas informações, oferece novos elementos às narrativas, como os argumentos contestadores.

A última crônica é do padre José de Moraes, a **História da Companhia de Jesus no Antigo Estado do Maranhão e Pará, 1759**. Existe uma versão manuscrita no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *LAN/TT*, Manuscritos da Livraria, livro 986, flº 1-415, e cópias impressas no IHGB e Real Gabinete Português de Leitura. Há ainda uma versão publicada mais recentemente pela editora Alhambra, no ano 1987, a qual é utilizada por esta pesquisa.

A crônica se divide em seis livros. Foi escrita entre os anos de 1756 e 1759, portanto, em período de intensa perseguição aos inacianos. Moraes, um antigo teólogo da Junta das Missões, reuniu documentação para a sua **História** durante três anos. De acordo com José Honório Rodrigues, “em 1759 partiu deportado para o reino, já com o primeiro volume escrito”.⁹ O segundo volume desta obra, porém, perdeu-se, ao que tudo indica. Serafim Leite afirma que Moraes escreveu sua **História** utilizando-se de documentos levantados pelo padre Bento da Fonseca, como provavelmente assumindo ainda o lugar dele.

Nesse volume, embora utilize com frequência recursos retóricos, o padre remete-se apenas a acontecimentos longínquos em relação ao momento em que escrevia, e não chega a examinar os conflitos que levaram às sucessivas expulsões da Companhia de Jesus do Maranhão. Apesar disso, refere-se com decoro aos inimigos declarados dos jesuítas naquela época. No prólogo, afirma: “sempre receei fosse esta História a Helena pelo respeito da qual se viria abrasar esta miserável Tróia, vendo já arder a casa do meu vizinho”; ao que acrescenta um verso da **Enêida**: “já está queimando a casa de Ucalegon”, um dos amigos de Príamo na **Ilíada**.¹⁰

As três crônicas parecem ter sido interrompidas, ou seja, terminam de forma abrupta. Serafim Leite afirma que Bettendorff “ainda então se ocupava da redação da **Crônica** que a morte interrompeu no ano seguinte, no Colégio do Pará: ‘Aos 5 de Agosto de 1698’ (Livros dos óbitos, 4º v)”. Crê-se, diante de informações obtidas também através de Serafim Leite, que a crônica de Domingos Araújo está incompleta porque, “três anos antes de morrer, queimou todos os seus papéis em sinal de

⁸ ARAÚJO, Domingos de. **Chronica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão 1720**. Biblioteca Nacional. Seção de Manuscritos. Loc. 11.02.007, p. 5 frente e verso. Doravante, **Chronica da Companhia**.

⁹ RODRIGUES, José Honório. **História da História o Brasil**. Primeira Parte: Historiografia Colonial. São Paulo: Ed. Nacional, 1970, p. 293.

¹⁰ MORAES. **História da Companhia de Jesus...**, p. 9. Doravante, **História da Companhia**. A citação latina provém da linha 418 do livro 2 da obra de Virgílio: “Jam proximus ardet Ucalegon”.

desapego. O que escapou deve ter sido tudo ou parte do que tinha redigido”.¹¹ Em relação a *História* de José de Moraes, já se explicou anteriormente a razão do seu texto parecer incompleto.

As crônicas possuem uma estrutura semelhante. Iniciam-se com a dedicatória, depois o prólogo e, em seguida, a matéria dos textos. São divididas em livros e estes em capítulos. Os primeiros capítulos abordam as controvérsias da origem do nome Maranhão e descrevem as terras, ilhas, ilhotas, natureza, clima, rios e animais; tratam dos primeiros descobridores, atrelando a primeira tentativa de conquista das terras maranhenses ao nome de dois missionários jesuítas, Francisco Pinto e Luís Figueira. Outro ponto desses primeiros livros é a ocupação francesa.

Daí por diante, escrevem sobre os acontecimentos da organização política e administrativa do Maranhão e Grão-Pará, e do desenvolvimento e cotidiano da Missão, destacando suas estratégias de aproximação com os indígenas e a rotina que estabeleciam nas aldeias. Os capítulos versam ainda sobre o relacionamento que os missionários estabeleciam com os moradores e os vários conflitos enfrentados por eles, assim como assuntos marcantes para a História da Companhia de Jesus no Maranhão, como a chegada do Padre Vieira e a ação de outros missionários que “seriam dignos de ter seus nomes gravados para a posteridade”.

João Felipe Bettendorff (1698) e Domingos Araujo¹² (1720) relatam sobre as expulsões que os jesuítas sofreram nos anos de 1661 e 1684, enquanto José de Moraes (1759) nem sequer comentava os episódios. É possível que este silêncio de Moraes estivesse relacionado com o período conturbado em que escreveu.

A estrutura retórica

As crônicas jesuíticas possuíam uma dimensão pública, de interesse geral. Por isso admitiam a dissertação, a erudição, a doutrina, os ornamentos e a polêmica, buscando um caráter edificante. Dessa forma, qualquer um podia ler seu conteúdo, inclusive as autoridades portuguesas. Semelhante às cartas, a crônica apresentava como objetivos circular e levar informação a todas as partes, comportando três níveis básicos de intervenção sobre a realidade:

- 1º Informação da situação específica das missões, dos lugares e dos homens;
- 2º Reforço no sentido de solidariedade da Ordem, a partir de práticas e métodos compartilhados;
- 3º Construção de

¹¹ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV, Livro V, Cap. VI. Edição Fac-símile comemorativa dos 500 anos do Brasil. Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 2000, p. 318 e 320.

¹² Porém essa parte falta na versão de que me ocupo.

uma mensagem devota, acomodando as circunstâncias ao padrão retórico e preceitos escolásticos do período.¹³

É *lugar comum* nessas narrativas a auto-humilhação, a exaltação do martírio padecido em nome da fé, a relação dos padres nas missões com os diversos segmentos da sociedade colonial (indígenas, câmara, autoridades do reino e colonos), os relatos sobre a forma de ação dos missionários e de como entendiam o ideal de missão da busca pelo *bem comum* ou *universal*.

Nas dedicatórias e prólogos das crônicas de Bettendorff e Moraes, encontra-se um modelo no qual se utiliza determinados recursos empregados na arte da Retórica: a oferta de seus textos a personalidades importantes (santos, reis, rainhas, etc). O primeiro é dedicado à “Virgem Mãe de Deus, nossa Senhora da Luz”;¹⁴ José de Moraes, por sua vez, oferece às “reais cinzas da Fidelíssima Senhora D. Mariana D’Austria”^{15,16} Após esta dedicatória, diminuem-se afirmando não serem dignos da realização de tal tarefa e asseguram que suas crônicas nada valem. Nesse sentido, Bettendorff escreve:

Assim também por esta via vos é sempre devida *essa obrazinha*, pelo que, Senhora, dai licença a *este vosso servo mais inútil* que, prostrado aos vossos virginais pés, vos tribute o efetivo de vossos favores, recebidos desde os primeiro princípio de vossa liberalíssima mão. Não enjeiteis, Senhora, esta *ofertazinha*, posto suposto que não é merecedora de *aparecer à vossa presença*, pela *ilimitação de vossa incomparável grandeza*, por ser *oferecida de um missionário que com tanta frouxidão se houve em vosso serviço*.¹⁷

José de Moraes, quase meio século depois, em sua dedicatória segue a mesma fórmula:

e eu agora com a presente História, muito além da sepultura, dedicando-a a saudosa memória de Vossa Majestade, *não pelo tosco e pouco polido da obra, que, como tal, a julgamos justamente indigna de chegar ao venerado túmulo* de suas reais cinza, mas sim pela matéria, por ser ela toda do agrado de Vossa Majestade.¹⁸

¹³ PÉCORA, Alcir. **Máquinas de Gêneros**. São Paulo: Edusp, 2001, p. 28.

¹⁴ BETTENDORFF. **Crônica dos Padres da Companhia...**, p. 1.

¹⁵ Foi Arquiduquesa de Áustria, e rainha de Portugal pelo seu casamento com D. João V, mãe do futuro rei de Portugal D. José I, figura central no desenrolar da História da Companhia de Jesus. Dona Maria foi regente por duas ocasiões, quando o monarca foi ao Alentejo em 1716, e quando D. João V adoeceu gravemente em 1742, apesar de D. José já ter 27 anos de idade.

¹⁶ MORAES. **História da Companhia de Jesus...**, p. 5;

¹⁷ BETTENDORFF. **Crônica dos Padres da Companhia...**, p. 1-2 (Grifos meus).

¹⁸ MORAES. **História da Companhia de Jesus...**, p. 8 (Grifos meus).

As dedicatórias podem ser classificadas como *captatio benevolentiae*, “a qual reúne procedimentos que buscam a disposição favorável do leitor para o que se há de seguir”.¹⁹ Ela é uma das partes do exórdio, que possui ainda a *salutation*. A auto-humilhação, o diminuir-se diante do leitor, nada mais é que preparar seu espírito para a narrativa que se segue, através da *tópica da modéstia afetada*. Bettendorff se coloca como o missionário que com “tanta frouxidão se houve em vosso serviço”, e afirmava, assim como José de Moraes, que seus textos eram inferiores em qualidade.

Outro recurso característico da *captatio benevolentiae* é a afirmação, presente nos prólogos, de que as crônicas não foram escritas por vontade própria. Bettendorff escreveu advertências ao leitor nas quais afirmou:

Pareceu-me haver-vos de advertir de três coisas, que, ignoradas, poderiam ocasionar-vos algum justo reparo. *A primeira é que eu me não ingeri a escrevê-la por minha própria eleição, mas sujeitei-me a este trabalho* visto o padre Bento de Oliveira, Subprior da missão daquele tempo, e seu sucessor, o padre José Ferreira mostrarem gosto nisto.²⁰

E ainda José de Moraes:

Se soubesse os motivos que me obrigaram a meter os ombros a uma obra tão alheia das minhas forças, não só me desculparás pelo atrevido, senão que até te hás de compadecer pela infelicidade de o aparecer, sem o buscar, porque sempre busquei parecer o que na verdade era sem afetar o nome de historiador, que confessava à boca cheia não sabia nem ainda o genuíno nome da História, por mais que nela me aplicasse sem fruto. Mas que há de ser se para ser em tudo desgraçado, até a mesma confissão, sendo tão verdadeira, me não pôde pôr em graça: pensão inviolável de um pobre súdito estar sujeito às infalíveis execuções de um prelado.²¹

Observa-se nos trechos a ideia passada pelos padres de total obediência diante de uma ordem, pois, por vontade própria, não aceitariam tal missão, já que se declaravam incapazes para a realização de tal feito. No entanto, como servos obedientes que eram, aceitaram o trabalho.

José de Moraes afirmou escrever sua *História da Companhia* para um “discreto leitor”, ou seja, um homem capaz de entender a obediência como único caminho a se

¹⁹ PÉCORA. *Máquinas de Gêneros...*, p. 35

²⁰ BETTENDORFF. *Crônica dos Padres da Companhia...*, p. 3 (Grifo meu).

²¹ MORAES. *História da Companhia de Jesus...*, p. 9 (Grifo meu).

tomar diante de uma escolha: “que havia de fazer, pois, discreto leitor, metido *intra malleum et in cudem*? Já vejo dirias sobre judicioso devoto, que o que devia fazer é obedecer, porque o contrário era navegar sem norte, e caminhar sem guia”.²² Dessa maneira, ele afirmava que o “leitor discreto”²³ é aquele que se guia pelo raciocínio e pela obediência.

A crônica de Domingos de Araújo está organizada de maneira um pouco diferente. A versão com a qual se trabalha é manuscrita, está bem conservada e é de fácil manejo. Inicialmente apresenta uma estrutura diferente das outras duas. Não inclui dedicatória. Na introdução de seu *Livro Preliminar*, o autor deixa claro alguns conceitos fundamentais para a Companhia de Jesus e, através de sua narrativa, percebe-se a busca pelo *bem universal*, alcançado, para ele, pela salvação da alma do gentio e dos colonos, por meio das missões.

Cristina Pompa assegura que a missão era a mais completa tradução da espiritualidade jesuítica e isso “está implícito também no famoso ‘quarto voto’ da *Fórmula* jesuítica: a total obediência ao Papa e a aceitação pelos missionários de serem enviados a qualquer lugar onde sua Santidade quisesse, entre os turcos ou nas Índias, entre hereges ou cismáticos”.²⁴ Essa concepção aparece no texto de Domingos de Araújo, para quem a função designada aos inicianos era:

a maior felicidade que a passo franco sobre o ser humano, e sobremodo singular é o fazer a todos felizes, ainda aos mais deixados, aos mais desvalidos, e aos que se acham em extrema miséria, e ainda aos inimigos mais empenhados. Porque esta tal felicidade quando é mais comunicada e universal é mais singular. [...] *Que outra coisa foi querer o Gram. Patriarca da maior glória, que houvesse na Companhia de Jesus, um voto de não pretender, nem aceitar dignidades, e outro especial de obediência ao Papa, em ordem as missões na Igreja de Deus, e fora dela, que querer que os da Companhia, fizessem de todo modo feliz a toda Igreja de Deus, e todo o mundo.*²⁵

²² MORAES. **História da Companhia de Jesus...**, p. 9.

²³ Para João Adolfo Hansen “nos autores luso-brasileiros dos séculos XVI, XVII e XVIII, *discreto* é o tipo que tem a “reta razão das coisas agíveis” (*recta ratio agibilium*) da Escolástica, conhecendo a representação conveniente para todas as ocasiões da sociedade de Corte”. In: **Política católica e representações coloniais**. Fonte: <http://www.realgabinete.com.br/coloquio/coloquio.asp>).

²⁴ POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. EDUSC: São Paulo, 2003, p. 66.

²⁵ ARAÚJO. **Chonica da Companhia de Jesus...**, p. 2r e v (Grifo meu).

A passagem do padre Araújo revela que o maior dever da Companhia de Jesus era missionar em obediência aos desígnios do Papa e, através disso, levar a felicidade²⁶ ao mundo; ou seja, o conhecimento da fé cristã e das doutrinas católicas. Este mundo inclui os infiéis, os hereges e os gentios. Para a realização da obrigação, passa-se a identificar a missão com uma localização. Segundo Adriano Prosperi, “a ‘missão’ passa a ser mais um lugar do que dever ou uma tarefa individual. Já se entrevê em perspectiva a possibilidade de converter o local da missão numa residência estável, e o objetivo da instituição dessas missões era a luta contra a ignorância”.²⁷

Araújo afirma que Inácio de Loiola quis que sua Companhia tivesse por herança a sua capacidade de se mover pelo mundo. Dessa forma,

não determinou aos da Companhia, reino, província, cidade ou casa, onde permanente residissem, ligando-os a felicidade Universal da Igreja, e de todo mundo, quando lhe diz = *Nostra vocationis et diversa [?] per agrare et vitam agere in gravis mundi plaga urbi maius. Dei orbe quium, et amarer auriliun sperantu.*²⁸

Esse modelo moderno de “missão” foi encarnado pelos jesuítas “com um *corpus* de agentes específicos e lugares apropriados”,²⁹ e com a noção de que deviam levar a felicidade a todos os cantos da terra, sendo uma Ordem que não pertencia à nação, à província e nem à parte alguma, a não ser ao lugar no qual deviam pregar o evangelho. Os jesuítas tinham a obrigação de se engajar na atividade apostólica da conversão e, de acordo com Araújo, “cultivado já com a pureza da fé, piedade cristã a tão acomodada, como prudente civilidade e polícia, aquele barbarismo tão selvagens fazendo-os de tantos modos felizes”.³⁰

No texto também aparece a ideia de um *Corpo Místico*, ou seja, a união mística dos súditos em torno da vontade do rei, que era a própria vontade de Deus. O cronista afirma que era bênção e suma felicidade o “empenho de fazer a todos felizes com

²⁶ Na *Retórica* de Aristóteles há a afirmação que a felicidade era uma tópica ética, e sua definição era estruturada “como objetivo último de toda ação humana; descrição dos fatores que para ela contribuem, nomeadamente o bom nascimento, muitas e boas amizades, bons filhos, idade avançada, virtudes físicas, reputação, honra e virtude, explicação de cada um desses tópicos e valorização do tópico do bom.” (ARISTÓTELES. **Retórica**. Vol. VII, Tomo V, Imprensa Nacional, 2005, p. 39);

²⁷ PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: VILLARE, Rosário (Direção). **O Homem Barroco**. Lisboa: Presença, 1995, p. 166.

²⁸ ARAÚJO. **Chonica da Companhia de Jesus...**, p. 2v.

²⁹ POMA. **Religião como tradução...**, p. 65;

³⁰ ARAÚJO. **Chonica da Companhia de Jesus...**, p. 4r.

desigualdade mui igual”.³¹ Essa passagem reflete que os jesuítas “jamais se propugnaram por uma total igualdade de todos os povos e homens. É doutrina católica a desigualdade humana, em talentos naturais, em valores morais, e em graça”.³²

Nas três crônicas, seguem-se ao prólogo ou introdução, notícias sobre o Maranhão, seu descobrimento, suas terras, ares, mares, fauna e flora, e ainda sobre seus povos. Por conseguinte passam ao relato da primeira missão dos padres da Companhia de Jesus nessas terras, empreendida pelos padres Francisco Pinto e Luis Figueira. Tal narrativa pode ser considerada como exemplar por possuir todos os requisitos necessários para estruturá-la, pois continha relatos das dificuldades encontradas em missão, das bênçãos que Deus providencia quando os missionários conseguiam alcançar o coração dos indígenas e, principalmente, do martírio, tão desejado pelos jesuítas em nome da fé católica, que caracteriza a *fezes do cálix* da salvação do gentio, em que a fé se traduz, por vezes, não apenas como aceitação voluntária da morte, mas como intenso desejo do martírio. Esse tipo de narrativa se repete, alterando apenas o local e o nome dos missionários que participam dela, mas o enredo é sempre o mesmo.

Nas narrativas há uma série de passagens que relatam episódios cotidianos e que prendem a atenção por descreverem a natureza, típico da História natural usada nas Literaturas de Viagens, ressaltando especificidades sobre o clima e a boa terra, assim como a ingenuidade e a docilidade dos originários da terra. Para Fernando Cristovão,

O papel desempenhado pela História Natural nas Literaturas de Viagens é verdadeiramente notável. Não só porque viajar é observar coisas diversas e nessa diversidade o que imediatamente salta à vista é a paisagem natural, sobretudo quando é diferente, mas também porque uma tradição quase congênita associou a descrição à narração, e nela a circunstância, natural ou social, teve sempre lugar.³³

Nos escritos jesuíticos, mais do que simples cenários para os acontecimentos, a natureza é uma personagem da História contada pelos padres. Sua grandeza, generosidade, clima e influência são esmiuçados nas crônicas, cartas e obras

³¹ *Ibidem*, p. 4r.

³² HÖFFNER, J. **Colonização e Evangelho**. Ética da colonização espanhola no Século de Ouro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Presença, p. 376 *apud* PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. In NOVAIS, Aduato (org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 434.

³³ CRISTÓVÃO, Fernando (coord.). **Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias**. Coimbra: Almedina, Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, FCT, 2002, p. 185.

históricas. A extensão das terras, rios e mares do Novo Mundo estão relacionadas com a fertilidade e suas potencialidades. José de Moraes, por exemplo, destaca a fertilidade do mar: “eram os seus mares abundantíssimos de muitos e deliciosos peixes de que se sustentava a maior parte da cidade, sem mais dispêndio que mandá-los tirar às camboas de maré vazia”.³⁴ Domingos Araújo, por seu turno, escreve:

No pescado e na caça não é fácil descobrir em todo mundo região alguma, que com o Maranhão se possa comparar na multidão, sabor, e variedade, e elegância tal, e tamanha, que ainda se não pode compreender, pode-se sim, em um e outro gênero admirar e entender mui bem a grandeza da bondade, sabedoria, e providência Divina, sempre menos amada que entendida.³⁵

Domingos Araújo afirma que “do céu e ar, que gozam o Maranhão, é tão singularmente ameno, que nele sempre há verão, os campos e as árvores (exceto algumas poucas) sempre verdes, os dias quase sempre iguais com as noites, nem calor nem frio com excesso, fontes e rios em grande número, com águas tão saudáveis, que nem aos doentes fazem mal”.³⁶ Nas narrativas está desenhado um quadro favorável à instalação dos portugueses em uma terra abundante, rica em variedades de animais e abençoada pela bondade divina.

Entretanto, esse quadro virtuoso muda de acordo com o comportamento dos moradores. José Moraes inicialmente afirma que é “o clima mais benigno, que doentio e muito grato à natureza; porque nem as calmas são tantas, que afrontem, nem os frios tão rijos, que molestem”. Mas, quando descrito juntamente com os pecados do povo, o clima é visto como um dos males “que tocava a muitos, *a sensualidade pelo clima*, e a ambição pela necessidade”. O clima do Novo Mundo é ligado à ambição dos moradores, resultando na “fatal constituição e harmonia daquele corpo político”.³⁷

Considerações finais

Deve-se ressaltar que ordem dos assuntos das crônicas não é definida ao acaso, pois segue uma determinada lógica que refrata o papel que cada um devia possuir e desempenhar, prescrito pela *Razão de Estado*. O mundo era visto como o espelho de Deus, seguindo uma ordem estabelecida que, assim como o mundo, também deveriam ser os textos jesuítas: “Assim na Terra como no Céu”.

³⁴ MORAES. *História da Companhia de Jesus...*, p. 17.

³⁵ ARAÚJO. *Chonica da Companhia de Jesus...*, p. 26r.

³⁶ *Ibidem*, p. 25v.

³⁷ MORAES. *História da Companhia de Jesus...*, p. 16 e 211 (Grifo Meu).

Outra característica das crônicas, e de seus cronistas, é o uso do chamado *Conceito Engenboso*, utilizado para representar a chamada Luz Natural da Graça, com tópicos que se encenam geralmente na repetição do tempo. Ainda que dotados de uma perspectiva cristã da história, linear e cujo fim, a consumação dos tempos, estava anunciado desde o início, desde a criação, os jesuítas acreditavam que havia uma repetição nesta linearidade. Dessa maneira, podiam representar suas ações como reflexos de acontecimentos bíblicos e, da mesma forma, relacionar acontecimentos distantes no tempo e espaço.

A principal semelhança na estrutura das crônicas está nos primeiros capítulos. No decorrer delas, cada cronista dá atenção àquilo que lhe parece mais importante. A crônica mais extensa é a de Bettendorff, e a mais curta é a de Araújo. A do padre José de Moraes é intermediária, porém o próprio autor afirma faltar um segundo volume.

O pensamento educacional de Alexandre de Gusmão (1629-1724)

*César de Alencar Arnaut de Toledo*¹

*Vanessa Freitag de Araújo*²

Considerações iniciais

O objetivo deste trabalho é analisar a proposta pedagógica jesuítica no Brasil colonial expressa nas obras do Padre Alexandre de Gusmão (1629-1724). A influência da Ordem jesuítica para a educação brasileira é fator indiscutível. Muitas vezes é resumida em discussões maniqueístas, que deixam de considerar aspectos históricos importantes, que possibilitam a compreensão do passado para se analisar as relações sociais.

Observa-se em manuais de história da educação brasileira, uma visão que considera a pedagogia jesuítica como causadora de todas as mazelas educacionais até os dias atuais. Outra versão, em sua maioria escritas por jesuítas contemporâneos, buscam enaltecer os feitos dos padres que viveram na colônia. A atuação dos padres Companhia de Jesus em territórios portugueses não pode ser reduzida a uma literatura apologética ou de oposição, mas, deve ser objeto de uma análise contextualizada no período em que foram escritas, pois são documentos que refletem como a sociedade se organizava no período. Isto porque o estudo da história permite entender a produção material dos homens e as relações sociais temporalmente definidas. Neste sentido, evitar anacronismos é fundamental quando se trata da contribuição jesuítica à formação da cultura brasileira.

Na historiografia, o período colonial e a importância da contribuição da Companhia de Jesus para a educação na modernidade, não possui tantos estudos científicos se comparado aos demais períodos, embora a Ordem religiosa tenha atuado de maneira quase que hegemônica na educação brasileira por mais de duzentos anos. A produção acadêmica sobre o período aumentou após 200, com a criação de grupos de pesquisas, como o DEHSCUBRA (Diretório de Pesquisa em Educação, História e Cultura Brasileira: 1549-1759). Todavia, esta lacuna no campo de estudos historiográficos arrasta-se por diversos motivos, que vão desde prestígio acadêmico a dificuldade de localização das fontes.

Estudar a gênese da sociedade brasileira requer disciplina acadêmica, trabalho com documentos antigos, escritos em uma linguagem distinta, muitas vezes de difícil acesso e em péssimo estado de conservação. Isto porque, no Brasil, a discussão sobre

¹ Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP, 1996). Universidade Estadual de Maringá.

² Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (UEM, 2010). Universidade Estadual de Maringá.

a cultura de arquivamento e manutenção de documentos e obras raras é recente. As digitalizações de fontes primárias também encarecem o processo de estudos sobre a colônia, assim, os custos das pesquisas acabam sendo mais elevados do que aqueles outros temas possuem materiais de fácil acesso.

Neste cenário enquadram-se o estudo das obras do padre português Alexandre de Gusmão (1629-1724), importante liderança dos jesuítas no Brasil do século XVII e início do século XVIII. Gusmão nos legou obras escritas em meio ao clima da pujança jesuítica na educação e na catequese e que expressam a própria filosofia dos jesuítas no período. Autor da primeira novela alegórico-moral e fundador do primeiro colégio interno em terras brasileiras, o Seminário de Belém da Cachoeira (1678), Gusmão foi também um dos primeiros autores a tratar do tema infância. Ele discutiu, em suas obras, a importância da educação das meninas, algo que não recebia atenção na época. É necessário considerar que a concepção de educação expressa na obra de Gusmão é estreitamente ligada à de religião e a conceitos de civilidade, um estilo de textos voltados aos temas da educação e do cuidado das crianças e também do cuidado-de-si, de grande profusão no período.

Alexandre de Gusmão também merece destaque enquanto liderança jesuítica no período porque exerceu o papel de Provincial, emitindo licenças necessárias para a publicação de importantes livros escritos por jesuítas, como *A Arte da língua de Angola* (1697), do padre Pedro Dias, *A Arte da Gramática Brasileira* (1687), do padre Luis Figueira, *Tomo dos Sermões* (1687) e *Segunda Parte de Sermões de Nossa Senhora do Rosário* (1686), do padre Antonio Vieira a *Arte de Gramática da língua brasileira da nação kiriri* (1699), do padre Luis Vincenzo, entre tantos outros.

Embora seja um grande intelectual do século XVII, que vivenciou e registrou em suas obras o apogeu da Companhia de Jesus em terras brasileiras, Gusmão não tem sido foco de estudos, até mesmo dentro de grupos que estudam a própria Ordem. Após a publicação em 2004 pela Editora Martins Fontes do *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia* (1685), percebe-se um avanço nas publicações sobre o jesuíta.

A Companhia de Jesus e sua atuação em terras brasileiras

Para discutir a contribuição das obras do padre Alexandre de Gusmão, faz-se necessário analisar inicialmente o papel exercido pela Companhia de Jesus em território português e sua influência no mundo moderno. A influência dos padres no período colonial não se limita ao ensino das primeiras letras, mas, também são considerados importantes para os processos de expansão ultramarina e colonizador de Portugal no século XVI e XVII, por atuar na transmissão e manutenção de

culturas, atuando de forma política e, conseqüentemente abrangendo diversos aspectos que compõem a organização social.³

A fundação da ordem jesuítica ocorreu em um momento histórico no qual a sociedade estava em transição para a modernidade, e no qual Igreja passava por uma cisão e reformulação interna que, no entanto, não afetou seu raio de alcance, mas, modificou seu núcleo, proporcionando novas formas de atuação. A separação do mundo cristão ocidental entre católicos e protestantes trouxe, dentro do Catolicismo, o destaque para uma ordem religiosa iniciada em 1534, pelo padre espanhol Inácio de Loyola (1491-1556), a Companhia de Jesus. A Companhia de Jesus passou a existir oficialmente em 27 de setembro de 1540, com a bula *Regimini Militantis Ecclesiae* do Papa Paulo III, que aprovou a existência jurídica e canônica da ordem.

A Companhia de Jesus é uma ordem que possuía diferenciais que a marcaram com traços da modernidade e as diferenciam das demais ordens monásticas: o quarto voto de obediência irrestrita ao Papa, a obrigação da documentação de acontecimentos da Ordem por intermédio de cartas aos superiores e o trabalho missionário, de maneira que não permaneçam enclausurados em mosteiros. Os jesuítas também foram conselheiros de príncipes. Dessa maneira, os padres jesuítas se tornaram verdadeiros militantes da Igreja Católica a mando da Santa Sé, para executar missões evangelizadoras e de povoamento, de modo que “a fundação da Companhia de Jesus é um dos fatos mais importantes do século XVI e Santo Inácio, seu fundador, um dos homens de maior influência espiritual no mundo moderno”.⁴ No Brasil, a chegada dos jesuítas aconteceu em 1549, quando desembarcaram junto com Tomé de Sousa, o primeiro governador geral do Brasil, o primeiro grupo de jesuítas, liderados pelo padre Manoel da Nóbrega.

O século XVII representa o todo o esplendor da Companhia de Jesus.⁵ Nesse cenário encontrava-se o processo de colonização do Brasil, no qual os padres da Companhia de Jesus foram enviados a mando da Coroa portuguesa para desenvolverem trabalhos de missões, que compreendiam a catequização, conversão do gentio e a instrução dos colonos e seus descendentes. Considerar como a educação era desenvolvida pelos jesuítas no século XVII permite analisar a organização da sociedade colonial. Dessa maneira, analisar como ocorreu a

³ PAIVA, José Maria de. Educação jesuítica no Brasil Colonial. In: LOPES, Eliane, Marta Teixeira; FILHO, Luciano Mendes Faria & VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). **500 anos de educação no Brasil**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 43–59.

⁴ LEITE, Serafim. **A História da Companhia de Jesus no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2004, vol. I, p. 3.

⁵ ECHANÍZ, Ignácio. **Paixão e glória: História da Companhia de Jesus em corpo e alma**. São Paulo: Loyola, 2006, vol. I.

implantação de uma cultura letrada na colônia significa discutir o apogeu da ação da Companhia de Jesus.

A Companhia de Jesus atuava na educação sistematizada na colônia, organizada nos colégios da Ordem, bem como na educação concebida pelo encontro de culturas nativas e européias. Os indígenas, na catequese aprendiam não somente os dogmas e morais cristãos, mas também a viver em um novo contexto social, onde as relações, meios de sobrevivência e produção material eram diferente daquilo que até então conheciam.

A sociedade agrária, escravista e latifundiária, era imposta no processo civilizatório, na reprodução do mundo europeu pela colônia. E assim como o modo de vida ocidental influenciou os nativos, a cultura indígena também modificou os colonizadores. Isto porque não se pode considerar que uma cultura suprimiu totalmente a outra, mas que a influência se deu de maneira dialética, onde ambas incorporaram aspectos da outra.

Os colégios jesuíticos em território brasileiro não eram destinados apenas aos mandantes coloniais, que possuíam poder e prestígio, mas, eram também abertos aos filhos de indígenas e sertanejos. O Seminário de Belém da Cachoeira, idealizado e fundado pelo padre Alexandre de Gusmão em 1678 é um exemplo disso, pois acolhia tanto os filhos dos colonos quanto os filhos dos indígenas. Sobre esta discussão “a instrução ministrada pela Companhia de Jesus durante os seus dois séculos de magistério no Brasil, vê-se, pelo próprio fundamento e evolução dela, que foi gratuita e pública, e nos três graus, popular, média e superior”.⁶ É importante neste momento distinguir Seminários de Colégios e o funcionamento desses:

Além de pública e geral, a instrução, dada pelos jesuítas no Brasil, nos seus Colégios, era *gratuita*. Dizemos Colégios, não Seminários. Nos seminários os alunos não recebiam apenas instrução e educação, recebiam também moradia e sustento; quer dizer eram internatos escolares, com a competente e indispensável remuneração de custo de vida. A instrução e educação continuava a ser gratuita; (...) Nos Seminários, instrução particular; nos Colégios, pública e gratuita.⁷

No Seminário fundado por Alexandre de Gusmão, a manutenção ocorria pela iniciativa privada, pois a ajuda dos poderes públicos da época totalizava o valor de cem mil réis, enviados uma única vez. Assim, era solicitado aos que tinham condição de subsidiar os estudos, que os fizessem para que os pobres pudessem também ali estudar. Em suas obras, Gusmão defendia uma educação e instrução para todos,

⁶ LEITE, Serafim. **A História da Companhia de Jesus no Brasil...**, p. 51.

⁷ *Ibidem*, p. 52-53, grifos do autor.

inclusive mulheres, crianças e filhos de sertanejos pobres, mas não citava a educação para negros escravos. O Seminário fundado por Gusmão possuía caráter popular. Dessa maneira, a educação era consoante ao momento histórico, pois, embora existissem divergências sociais, tais como a escravidão, a educação defendia pelo padre jesuíta, abrangia em tese grande parte da população e a disciplina estabelecida pela Companhia de Jesus.

A educação destinada não apenas a uma fração da sociedade demonstra um traço de modernidade presente na Ordem, todavia, independentemente da origem de seus alunos, o educando ali formado passava a atuar na sociedade de maneira que não era mais a mesma de antes de sua educação, diferindo da maioria dos demais indivíduos da colônia, pois estaria preparado para atuar em funções nas quais o trabalho intelectual era valorizado.

A evangelização, a catequização e a instrução aconteciam simultaneamente no ensino jesuítico, e as características dessa educação eram a obediência, a disciplina, os castigos, a religiosidade, o teatro, as artes e a emulação (competição entre alunos e turmas). A emulação era estimulada e premiada, para incentivar os esforços nos estudos, e era apenas um reflexo de como se organizava a educação na Companhia, pois o “processo de ensino e aprendizagem dos jesuítas é altamente competitivo e, por isso mesmo, todo aproveitamento e toda vitória são tidos como os melhores prêmios. A exteriorização disso se faz nos atos solenes, com a agraciação dos méritos”.⁸

Apesar de sua inegável contribuição para a pedagogia moderna, os jesuítas não tinham como intento serem revolucionários no campo educativo, rompendo tradições escolares, mas “ajustaram-se às exigências mais sadias da sua época e procuraram satisfazer-lhes com a perfeição que lhes foi possível”.⁹ Pode-se ressaltar que o que ocorreu foi um movimento de transformações históricas, nos quais os jesuítas buscaram formar o homem que o período necessitava, de acordo com os preceitos adotados por eles. Sendo assim, eles não tinham a consciência de que estavam sendo modernos, ou humanistas, ou renascentistas, mas eram, sim, homens de seu tempo, que tinham, portanto, determinada interpretação da cultura do momento, pela perspectiva cristã.

Na Colônia, o trabalho jesuítico possuía dois intentos, que eram “domar a barbaridade dos nativos e defendê-los da brutalidade dos portugueses. Nada disso era fácil. Havia canibalismo e poligamia. Seu método missionário baseava-se no uso

⁸ PAIVA, José Maria de. **O método pedagógico jesuítico (uma análise do Ratio Studiorum)**. Viçosa: Imprensa Universitária da Universidade Federal de Viçosa, 1981, (apostila), p. 6.

⁹ FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas – O “Ratio Studiorum”**: Introdução e tradução. Rio de Janeiro: Agir, 1952, p. 27.

da língua deles e em cantos”.¹⁰ A catequese esteve aliada ao processo de colonização, desempenhando o papel de humanização e integração dos índios ao mundo ocidental. Dessa maneira, foi de fundamental importância para o processo de conversão, pois demonstram o projeto de homens idealizados de acordo com a religião católica, bem como sua expansão e manutenção, tornando-se de certa forma, parte do projeto da Reforma Católica no que se diz respeito à propagação do catolicismo. Sobre o projeto evangelizador dos jesuítas para o Brasil, acrescenta-se que “o eixo do trabalho catequético era de caráter pedagógico, uma vez que os jesuítas consideravam que a primeira alternativa de conversão era o convencimento que implicava práticas pedagógicas institucionais (as escolas) e não-institucionais (o exemplo)”,¹¹ de forma que:

há uma estreita simbiose entre educação e catequese na colonização do Brasil. Em verdade a emergência da educação como um fenômeno de aculturação tinha na catequese a sua idéia-força, o que fica claramente formulado no Regimento de Dom João III estatuído em 1549 e que continha as diretrizes a serem seguidas e implementadas na colônia brasileira pelo primeiro governo geral.¹²

A atuação dos jesuítas no Brasil colonial possuía também um aspecto político, pois padres eram também homens de negócios, pois feriam as propriedades e bens da Ordem, e que a “ação dos padres administradores-procuradores, que organizava e dava impulso às atividades produtivas, revela que muitos deles deveriam possuir, além de um arcabouço espiritual, um conhecimento profundo do sistema produtivo a que estavam vinculados”.¹³ Nesse sentido, o papel da Companhia de Jesus na colônia estendeu-se, abrangendo questões seculares, como a gerência de propriedades. O patrimônio da Ordem incluía “alem de colégios, seminários e igrejas, casas de aluguel, terras de cultivo, fazendas, engenhos, currais e, como agentes produtores em todas essas propriedades, considerável número de escravos”.¹⁴

A vasta documentação, entre cartas e relatórios, expedidos pelos jesuítas permitem analisar como se organizava o contexto social do Brasil. Esses documentos revelam as relações políticas e econômicas que os jesuítas estavam envolvidos:

¹⁰ ECHANIZ. **Paixão e glória...**, p. 194.

¹¹ SAVIANI, Dermeval. **A História das idéias pedagógicas no Brasil**. Campinas: Autores Associados, 2007, p. 31.

¹² *Ibidem*.

¹³ ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios jesuíticos: o cotidiano da Administração dos Bens Divinos**. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 24.

¹⁴ SAVIANI, Dermeval. **A História das idéias pedagógicas no Brasil...**, p. 68.

As cartas revelam que a Companhia de Jesus interagiu com o universo produtivo colonial e se valeu do sistema para a produção de gêneros ou a criação de animais para o consumo das residências e colégios. Envolvidos, por exemplo, com a produção de açúcar, foram forçados ao relacionamento com produtores, lavradores, escravos e comerciantes coloniais, adotando práticas administrativas similares àquelas dos grandes senhores de engenho. Este comportamento é esboçado nos registros, onde são demonstradas preocupações com a produção como: falta de liquidez, a dependência de crédito, a manutenção dos meios de produção, o transporte e encargos de distribuição, acrescidas aos deveres espirituais dos jesuítas.¹⁵

Nesse sentido a vida na colônia se concentrava no campo e, “a sociedade colonial brasileira é o reflexo fiel de sua base material: a economia agrária”.¹⁶ Na exploração rural do período figuram os grandes latifúndios para a criação de animais, o cultivo da cana-de-açúcar e os engenhos, que utilizavam da força de escravos para trabalharem.

Percebe-se dessa maneira que a história do Brasil colonial estava intimamente ligada com a Companhia de Jesus. A ação dos padres foi fundamental no processo de colonização, desenvolvendo um papel missionário. Vale destacar que o momento histórico abordado, interesses entre Igreja e Estado não eram os mesmos, todavia, por vezes não podem ser dissociados.

Alexandre de Gusmão: vida e obra

Alexandre de Gusmão, proveniente da pequena nobreza de Portugal, nasceu no dia quatorze de agosto de 1629 em Lisboa, e faleceu em quinze de março de 1724, em Cachoeira na Bahia. Veio ao Brasil com sua família em 1644, com quinze anos. Estudou humanidades, teologia, filosofia e retórica por um ano no colégio da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro antes de ingressar a ordem, em vinte e sete de outubro de 1646. Foi um intelectual que não teve sua formação concluída na corte, pois, cursou filosofia e teologia no colégio da Bahia. Atuou como mestre de noviços no Rio de Janeiro em 1662 e em 1664 foi ordenado padre jesuíta.

Na Companhia de Jesus, Alexandre de Gusmão foi uma importante liderança, atuando como vice-reitor e reitor do Colégio Jesuítico do Espírito Santo (1663-1664) e da Bahia, onde foi por duas vezes provincial (1684 a 1688 e 1694 a 1697), onde

¹⁵ ASSUNÇÃO. **Negócios jesuíticos...**, p. 25.

¹⁶ PRADO JÚNIOR, Caio. **Evolução Política do Brasil e outros estudos**. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1971, p. 23.

apoiou as missões do sertão. Promovendo missões em São Paulo, administrava índios aldeados, local aonde chegou a ser prisioneiro de piratas.

Por seus escritos ascéticos voltados para a educação de crianças pequenas, Alexandre de Gusmão é considerado um dos primeiros pedagogos, pois sua obra *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia* (Lisboa, 1685), é uma das primeiras a tratar do tema infância, escrita em terras brasileiras. Também é considerado precursor do romance no Brasil colônia, pois escreveu a primeira novela alegórica *História do Predestinado Peregrino e seu irmão Precito* (Lisboa, 1682), que foi traduzida para o castelhano e reeditada até o século XIX.

Alexandre de Gusmão, enquanto provincial dava as licenças de publicações de obras de importantes padres da Ordem, bem como foi também quem decretou o último silêncio de Antonio Vieira (1608-1697), de maneira que “Vieira fora privado pelo provincial, padre Alexandre de Gusmão, da voz ativa e passiva, isto é, direito de votar e ser votado, para os cargos eletivos, como pena disciplinar pouco justificada, e de que ele apelou para o geral alcançando satisfação”.¹⁷ O silêncio de Vieira foi decretado devido conflitos entre jesuítas e paulistas que buscam a utilização de mão-de-obra indígena, que se reflete dentro da própria Ordem.

Gusmão fundou o Seminário de Belém da Cachoeira (1678), na Bahia, que, até o início do século XVIII era o único da Companhia na América portuguesa, que atendia na forma de internato, portanto, é considerado o primeiro colégio interno do Brasil. O objetivo maior do Seminário era receber alunos de diversas partes do país para estudarem Humanidades, a fim de formarem alunos bons cristãos e tementes a Deus, assim como consta no Regulamento do Seminário de Belém, que possui três partes e quarenta e quatro parágrafos.¹⁸ Estudaram no Seminário ilustres homens, tais como o padre inventor de uma máquina aérea Bartolomeu Lourenço de Gusmão (1685-1724) e seu irmão Alexandre de Gusmão (1695–1753), e Frei Galvão (1739-1822), o primeiro santo brasileiro.

Alexandre de Gusmão legou-nos, entre textos catequéticos, livros e sermões o total de treze obras, que são respectivamente: *Escola de Belém, Jesus nascido no Presépio* (Évora, 1678), *História do Predestinado Peregrino e seu irmão Precito* (Lisboa, 1682), *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia* (Lisboa, 1685), *Sermão na catedral da Bahia de Todos os Santos* (Lisboa, 1686), *Meditação para todos os dias da semana* (Lisboa, 1689), *Meditationes digestae per annum e Menino Cristão* (ambos publicados em 1695), *Rosa de Nasareth, nas montanhas de Hebron* (Lisboa, 1709), *Eleição entre o bem e Mal eterno* (1717). E as publicações póstumas *O corvo e a pomba da Arca de Noé e Árvore da vida* (ambos publicados em Lisboa, 1734), *Compendium perfectionis religiosea* (Veneza, 1783) e *Preces*

¹⁷ HANSEN, João Adolfo. Introdução. In: VIEIRA, Antonio. **Cartas do Brasil**. São Paulo: Hedra, 2003, p. 605.

¹⁸ LEITE. **A História da Companhia de Jesus no Brasil...**

recitandae statis temporibus ab alumni Seminarii Bethlemici (data de publicação incerta, provavelmente em 1783).

Foram escolhidas para a pesquisa as obras: *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia* (1685), *Escola de Belém, Jesus Nascido no Presépio* (1678), *Historia do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito* (1685), *Meditações Para Todos os dias da semana, pelo exercício das três potências da alma, conforme ensina Sto. Inácio fundador da Companhia de Jesus* (1689) e *Sermão que pregou na Catedral da Bahia de Todos os Santos* (1686).

O livro *Escola de Belém, Jesus Nascido no Presépio*, aborda história de Cristo, e possui fundamentos teológicos para que os bons cristãos sigam. O autor descreve as condições para ser um discípulo da Escola de Belém, ou seja, ao reino de Deus, os ensinamentos de Jesus, tendo em vista que o autor afirma que “os primeiros discípulos da Escola de Belém, foram os Santos Pastores, os Santos Reis, e a Santa Virgem, com o Santo José”.¹⁹ A obra possui diversas referências a textos bíblicos e a filósofos que embasam os ensinamentos cristãos em praticamente todos os parágrafos, característica que é apresentada em todas as obras analisadas de Gusmão. A Escola de Belém é organizada por classes, que demonstram o caminho para vida com Deus:

Em três classes se reparte a Escola de Belém, porque em três partes se divide a Ciência do Céu, que nela se ensina. A primeira classe se chama Vida Purgativa; a segunda, Vida Iluminativa; a terceira, Vida Unitiva. Na primeira classe da Vida Purgativa, nos ensina o Mestre de Belém os documentos, como uma alma se purga dos vícios e pecados, pela verdadeira abnegação de si mesmos, e constitui o primeiro estado de estudantes de Belém, que chama de Incipientes. Na segunda classe da Vida Iluminativa, nos ensina os documentos, como uma alma, depois de purgados os vícios, há de plantar as flores da virtude à imitação das de que nesse dulcíssimo mistério resplandecem, a qual constitui o segundo estado de estudantes, que chamam proficientes. Na terceira classe da Vida Unitiva, nos ensina os documentos de amor, com que uma alma se une com seu Criador, depois de purgados os vícios e plantadas as virtudes, a exemplo do ardetíssimo amor, que este Senhor nos mostrou em seu santo Nascimento; e constitui o terceiro estado de estudantes, que chamam de perfeitos.²⁰

Gusmão afirma que o padroeiro de sua Escola de Belém é o santíssimo patriarca José, esposo da mãe de Deus, pois pelos cuidados que teve com o menino Jesus, a

¹⁹ GUSMÃO, Alexandre de. **Escola de Belém, Jesus Nascido no Presépio**. Évora: Oficina da Universidade, 1678, p. 18. Atualização nossa.

²⁰ *Ibidem*, p. 3-4. Atualização nossa.

quem mais, senão ele poderia ele dedicar à escola. No decorrer do livro, santos, personagens bíblicos e históricos são citados como exemplo de conduta e conhecimento. A obra pode ser considerada como um tratado de educação, pois demonstra como deve ocorrer uma educação institucionalizada, baseadas evidentemente no *Ratio Studiorum* e todos os preceitos da Companhia de Jesus, e fora do ambiente escolar, por intermédio de valores descritos.

A obra *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia* (2004) foi uma das primeiras a tratar da infância, preocupando-se com a criação de meninos e meninas. Embora a educação de mulheres não era foco do estudo do livro, Gusmão dedica um capítulo no qual declara que devem ensinar as meninas a lerem e a escrever, mas que estas devem ser muito bem cuidadas e vigiadas, para que não percam sua pureza.

Em todo o livro Gusmão, assim como em *Escola de Belém, Jesus nascido no presépio*, recorre a grandes filósofos, a Bíblia e a histórias populares para reforçar seus conselhos. Ao observar todos os títulos dos capítulos do livro, pode-se ter uma nítida noção dos conteúdos sobre os temas abordados nos mesmos, tendo em vista que Gusmão expõe de maneira clara todos os seus pressupostos para a boa educação sugeridos no decorrer da obra, seguindo uma linha de raciocínio coerente e de fácil compreensão. Sobre o objetivo da sua obra, Alexandre de Gusmão justifica:

É tão próprio da Companhia de Jesus atender à boa instituição dos meninos nos primeiros anos de sua puerícia, que faz disso especial menção na forma de sua profissão; porque sendo seu instituto ensinar as boas artes e inculcar os bons costumes a todos, para maior glória de Deus e bem das almas neste particular de instituir os meninos, quis seu fundador, iluminado pelo Espírito Santo, que houvesse na Companhia Especial obrigação. Por esta causa, ocupando-se a Companhia em ensinar aos mancebos as ciências maiores, não somente em escolas públicas, mas em doutíssimos comentários com que cada dia sai a luz; com o mesmo cuidado se ocupa em ensinar aos meninos os primeiros princípios e as primeiras ações dos bons costumes, com que se colhe o fruto, que a todo mundo é manifesto. Sendo, pois, esta a obrigação da Companhia, fica clara a razão por que resolvi fazer este tratado, que intitulo *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia*. Para que os pais de famílias saibam a obrigação que têm de os criar e saibam também como o hão de fazer com acerto.²¹

Gusmão afirma que o filho sábio aproveita a boa criação. Explica que filhos bem criados sabem melhor criar seus próprios filhos quando os têm. Destaca também a

²¹ GUSMÃO. **Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 5. Grifos do autor.

importância da boa educação e da boa criação das crianças para a sociedade, cita Atenas como exemplo, que se reergueu graças à boa educação transmitida. Faz referência a outros diversos exemplos da ruína de sociedade onde houve descaso com a educação das crianças.

A novela alegórica *História do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito* (1685), Gusmão retoma a história de Agar a serva egípcia de Sara, esposa de Abraão, e mãe de um filho de Abrão, Ismael. O texto descreve a peregrinação em busca pela salvação de sua alma, no qual desenganos e o amor às coisas temporais são empecilhos e a razão pode conduzir a verdade divina.

A obra busca exemplificar que quem não utiliza a razão para sua salvação está condenado para a danação eterna, personificado em Precito, e Predestinado, é aquele que escolhe o caminho reto e divino. De acordo com Gusmão, todos os homens podem seguir o caminho correto, no entanto alguns se desvirtuam de sua verdadeira terra, o Céu. Ou seja, estão os homens na terra apenas de passagem, e possuem o livre arbítrio.

Em quanto nesta vida militamos, somos todos como desterrados, ou como peregrinos, porque ausentes de nossa pátria, que é o Céu, ou como desterrados dela pelo pecado de Adão, ou como caminhastes para ela pelos merecimentos de cristo, vivemos aqui neste vale de lágrimas, ou como desterrados, ou como peregrinos. [...] O que nos importa, é caminhar para a nossa pátria, saber os caminhos, e procurar a entrada, para o que nos servirá de guia o exemplo da história, ou parábola seguinte.²²

Em *Sermão que pregou na Catedral da Bahia de Todos os Santos* (1686), Gusmão cita personagens da Bíblia, como Paulo, Pedro, Moisés e o rei Davi. O texto aborda como não se deve duvidar do poder de salvação divina, utilizando a interpretação dos textos bíblicos de Gusmão e fatos ocorridos dentro da Igreja Católica, como o Concílio de Trento. O texto inicia com o questionamento sobre que livrará os homens das enfermidades e pestilências, e no final conclui que poderá livrar o homem é apenas Deus.

Em *Meditações Para Todos os dias da semana, pelo exercício das três potencias da alma, conforme ensina Sto. Inácio fundador da Companhia de Jesus* (1689), Gusmão desenvolve formas de refletir sobre as orações em diversos aspectos, desde as tentações, que as impede, até como praticá-la. Sobre as instruções para a utilização das meditações:

²² GUSMÃO. **História do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito**. Évora: Oficina da Universidade, 1685, p. 1-2. Atualização nossa.

Se alguém quiser tomar os exercícios de Santo Inácio por oito dias, conforme o costume dos religiosos da Companhia de Jesus, poderá valer-se das Meditações deste mesmo Livro, com a distribuição, que logo se apontará, para suprir a falta do instrutor, ou Padre espiritual, que o deveria encaminhar, e dirigir, quando isto, por alguma causa, não puder ter.²³

As obras dos padres da Companhia de Jesus tinham como base os filósofos São Tomás de Aquino e Aristóteles. Os livros indicados e permitidos para o estudo, além destes filósofos, limitavam-se a leitura das obras dos padres da Companhia, da Bíblia e de documentos da Igreja Católica. A influência do *Ratio Studiorum* e da formação intelectual ali delineada nos escritos de Gusmão, que cita textos e fundamentos da filosofia de Santo Agostinho e a Patrística, São Tomás de Aquino, a Bíblia, São Jerônimo, Santo Ambrósio, Platão, Aristóteles entre outros, e utiliza exemplos de momentos e personagens históricos, bíblicos ou míticos, como Licurgo, Hércules, Davi e Salomão, para ratificar os ensinamentos contidos na obra *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia* (Lisboa 1685), além de desenvolver sua obra na base da repetição, no qual os ensinamentos são passados e retomados diversas vezes, assim como era sistematizada pelas regras contidas no documento que norteia a pedagogia jesuítica.

As obras de Alexandre de Gusmão podem ser consideradas tratados sobre a educação e sociedade do século XVII, no qual se pode analisar a concepção de ensino e catolicismo no Brasil Colônia e como este era aplicado. Lembrando que este conceito educação não implica somente ao conteúdo escolar, mas também ao convívio social, abrangendo regras de etiqueta e comportamentos ditos socialmente aceitáveis para a época, característica típica do período em que a sociedade europeia transita da Idade Média à Modernidade, sendo os textos estudados um reflexo fiel ao período.

A importância histórica da obra do padre jesuíta Alexandre de Gusmão, é fato indiscutível para se entender a concepção educação no Brasil, porém, para compreendê-la, temos antes que entender a história da Companhia de Jesus e sua filosofia de ensino, e, se tratando de educação infantil, Gusmão, apesar de pouco estudado, se mostra um dos autores mais importantes sobre a área. Por ser uma composição organizada no final do século XVII, os livros de Gusmão demonstram de certa forma o ápice do projeto da Reforma Católica, expresso no barroco.

²³ GUSMÃO. **Meditações Para Todos os dias da semana, pelo exercício das três potencias da alma, conforme ensina Sto. Inácio fundador da Companhia de Jesus.** Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1689, p. 259. Atualização nossa.

Considerações finais

As discussões contidas neste trabalho não pretendem esgotar o estudo das obras e da figura de Alexandre de Gusmão, mas sim levantar alguns pontos mais gerais. Não é possível entender os textos de Gusmão sem entender o homem que viveu em um século de transição e transformação.

A intenção deste estudo foi aprofundar um pouco mais do trabalho nas missões, das pregações, sobretudo da catequese dos padres jesuítas. Cada qual com sua particularidade, mas todos refletindo os embates de sua época histórica, contribuindo para a formação da cultura brasileira e introduziram o ensino escolar na América Portuguesa. Mais do que estudar seus colégios e a estrutura interna dos mesmos, como conteúdos e duração dos cursos, deve-se estudar a atuação dos padres da Companhia de Jesus, pois a educação se faz também das práticas que não são institucionalizadas.

Nas obras de Alexandre de Gusmão pode-se ter a clara idéia dos valores e virtudes afirmados, demonstrando o homem que a sociedade do período necessitava formar. É necessário reconhecer que a atuação da Companhia de Jesus no Brasil tem relação com o projeto colonizador português, está inserido na lógica mercantilista, faz parte do contexto expansionista. Reconhecer tal atuação dentro desta perspectiva histórica é concordar que os jesuítas contribuíram para a formação da cultura do que viria a ser o Brasil, assim como concluir que cultura e religião, se encontravam unidas no momento dessa formação social. Deve-se considerar que mesmo com as particularidades apontadas em cada texto, todos eles estão inseridos em um mesmo contexto e trazem como objetivo principal a conversão do gentio e manter os colonizadores ligados aos dogmas da religião católica.