

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
ÁREA DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
INSTITUIÇÃO DE APOIO: FAPEMA**

Roberta Lobão Carvalho

**CRÔNICA E HISTÓRIA:
a Companhia de Jesus e a construção da história do
Maranhão (1698-1759)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
Social da Universidade Federal
Fluminense sob orientação do Prof.
Guilherme Pereira das Neves.

Niterói-RJ
2012

Roberta Lobão Carvalho

**CRÔNICA E HISTÓRIA:
a Companhia de Jesus e a construção da história do
Maranhão (1698-1759)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
Social da Universidade Federal
Fluminense sob orientação do Prof.
Guilherme Pereira das Neves.

Niterói-RJ
2012

C331 Carvalho, Roberta Lobão.

CRÔNICA E HISTÓRIA: a Companhia de Jesus e a
construção da história do Maranhão (1698-1759) / Roberta Lobão
Carvalho. – 2012.

206 f.

Orientador: Guilherme Pereira das Neves.

Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade
Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia,
Departamento de História, 2012.

Bibliografia: f. 192-200.

Roberta Lobão Carvalho

**CRÔNICA E HISTÓRIA:
a Companhia de Jesus e a construção da história do
Maranhão (1698-1759)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História Social
da Universidade Federal fluminense sob
orientação do Prof. Guilherme Pereira das Neves

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Célia Cristina Tavares (Arguidora)
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - São Gonçalo

Prof. Dr. Felipe Charbel Teixeira (Arguidor)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Guilherme Pereira das Neves (Orientador)

“A História não é uma ciência moral. Os direitos, a compaixão e a justiça são noções estranhas à História”

Diálogo extraído do filme *O declínio do Império americano* (1986), do diretor canadense Denys Arcand.

AGRADECIMENTOS

É nesse momento que eu posso trazer a luz todos os que estiveram por trás desse processo de escrita. Apenas meu nome é assinalado como “autora” deste texto, mas todos que estão nesse agradecimento, de uma forma ou de outra, deixaram suas marcas nele. Aqui aproveito para reconhecê-los e dizer-lhes o quanto foram, são, e serão importantes nesse e em outros processos de minha vida. Agradeço por sua participação na construção da minha História, que também é a de vocês. Se eu esqueci alguém, espero profundamente que me perdoem, não foi por falta de amor, mas pela falta de um tempo maior para refletir todas as minúcias dessa fase da minha vida.

Por falar em vida, agradeço a Deus, que foi e é a minha força interior e quem colocou todos vocês na minha História.

Aos de lá – Maranhão:

Meus eternos amores,

Aqueles que são de lá e de cá, pois estão sempre aqui, dentro do meu coração e pensamentos, agradeço não só pela vida, mas pelo caráter e força, pela mulher que hoje sou, e pela graça de existir: mamãe Zilma, vovó Mercês e meu falecido vovô Mário.

Os do sangue,

Silmosa (Tia Silma), Dodolfo (Rodolfo) e Balo Vito (Mário Victor), Caruin (Ana Carolina) e Catita (Cárita) e meu Luquitas (Lucas), por ser minha rocha e por sempre estarem aqui. Bem ou mal, forte ou fraco, o laço da família é o único que nunca se perde no processo dolorido e apaixonante de viver!

Os do coração,

Hesdras Thiago, que tão cedo deixou esse mundo, mas de forma alguma deixará minha vida, meu coração e meus pensamentos;

Adriana Zierer e Mariano, pelo cuidado que me dispensaram. Adriana desde a graduação aconselhando e acalmando meus medos, e Mariano, seu marido, doce e sempre confiante na minha capacidade;

Alíro Cardoso, pela paciência e dedicação, pois mesmo depois de ter deixado minha orientação oficial não deixou de ler e me ajudar nos momentos de dúvida;

Heron e Lilah pelo apoio, amizade, e fé que sempre dedicaram a mim. Posso dizer sem medo, mais do que nunca a vida me presenteou com vocês, em vocês tenho o verdadeiro referencial de amizade;

Nadya e Marcela, por serem minhas parceiras de vida;

Laiane, pelas doideces dessa vida, é isso aí pretinha;

Flávia Gomes, minha “mulé”, por estar perto mesmo em Maringá ou e
Luís;

Beth, por fazer parte da minha vida;

Jeane Melo, quando achei que todos que sofreriam esse processo comigo já haviam passado pela minha vida, apareceu você, que me acolheu e me deu forças e motivação para continuar.

Professores da UEMA, pela formação e pela alfabetização na linguagem da História.

Meus Alunos,

Agradeço a primeira turma em que fui professora, de acordo com eles os primeiros marcam para sempre. É verdade! Meus meninos e meninas, senhores e senhoras, me ajudaram a amadurecer e a, finalmente, conseguir humanizar o ato de ensinar e aprender o pensar historicamente, à turma de História do Darcy Ribeiro, pólo de Bequimão.

O Sustento,

FAPEMA, que permitiu o pão, o aluguel, as passagens, as cópias, os livros, a pesquisa e enfim, a dissertação.

Aos daqui – Rio de Janeiro:

Meu Orientador,

Guilherme Pereira das Neves. Eu sei que não foi fácil me orientar, e posso afirmar, mais do que nunca, que o texto dessa dissertação foi escrito a quatro mãos. Por sua aceitação, dedicação, correção e sensibilidade, meus eternos agradecimentos.

Os que me abrigaram em suas casas e me fizeram parte de suas famílias.

Walquíria, Marcos Valério e Bernardo, pelo aconchego de seu lar e pelos abraços e cheiros tão confortantes;

Wanda, Leandro e ao bebê Miguel, pelo samba na Portela e no Salgueiro e pelo amor em família;

Marcos Antônio, Mayra, Pyetra e Enzo & Wânia e Gabriel, que mesmo sem ter um contato mais próximo sempre serão minha família.

Fábio Monteiro, pela acolhida em sua casa nas tardes de saudade de São Luís;

Elba Mota, pela paciência de me acolher nos momentos de crise;

Márcia Milena, pelas leituras que varavam madrugadas regadas a café, e pelas conversas descontraídas nos botecos do Rio;

Carol, Élio e Ângelo, na casa de quem fui passar uma noite como babá e acabei ficando como amiga. Por isso agradeço todos os dias;

Ariadne; que foi a minha última acolhida no Rio, mas na casa de quem fui mais feliz e tranqüila nesse período.

Aos velhos e bons amigos,

Rafael Serra, meu amigo Fafá de longas, velhas, eternas, pacientes e amorosas conversas que vieram da UEMA no Maranhão e chegaram ao Rio;

Agostinho Coe, meu amigo que admiro pela força, sinceridade, caráter e honestidade;

Aos amigos que fiz e quero levar,

Raquel Bentes, minha ruiva de quem morro de saudades;

Marcelo Lyra, meu amigo que me conquistou só por ser quem é. Com ele o simples fato de conversar me trazia e traz calma e paz. Então, agradeço pelas conversas depois do cinema, nos cafés, na UFF, nos botecos, no telefone, no MSN, nas mensagens, etc. E por deixar o Rio de Janeiro mais caloroso.

Eduardo Borges, pelas risadas nos momentos em que as aulas estavam desinteressantes.

Gleydinho, por ser o mais carioca que conheci;

A turma do professor Guilherme, que me faziam ansiar pelas tardes de segundas: Rachel Lima, Luís Felipe Coelho, Luís Munaro, Luís Fabiano, Marília, Fernando, Marcelo e Rodrigo;

A turma da Regina Celestino e da Charlotte Castelanou, que me proporcionaram tardes maravilhosas;

Professores da UFF pela formação;

Funcionários do PPGH-UFF.

RESUMO

O objetivo dessa pesquisa é compreender a ideia de História que se encontra nas crônicas jesuíticas do século XVII e XVIII referentes ao Maranhão colonial. Para tal utilizou-se como objeto de estudo três crônicas escritas em momentos diferentes da História do Maranhão. A primeira foi escrita pelo padre João Felipe Bettendorff e se intitula *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)*. A segunda é intitulada *Chonica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão [1720]* foi escrita pelo padre Domingos de Araújo; e a terceira se deve ao padre José de Moraes, intitulada *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará (1759)*. Para realizar esse estudo fez-se necessário estar atenta a algumas questões. A primeira foi entender a formação do pensamento histórico na época que se convencionou chamar Moderna, a segunda consistiu em compreender as especificidades do cenário maranhense da época em relação ao Oriente e ao Brasil, e por último, compreender que os textos das crônicas jesuíticas tratam de assuntos que geralmente ocorreram muitos anos antes de serem escritos, e antes de serem publicados passavam por correções e censuras, filtros teológicos e políticos, estando menos preocupados “com o que realmente aconteceu” e mais preocupados em edificar, através de exemplos, de criar uma verdade pedagógica.

Palavras-chave: Retórica, História, Companhia de Jesus, Maranhão Colonial.

ABSTRACT

The objective from this dissertation is understand the idea of History which is found in the Jesuit chronicles of the seventeenth and eighteenth centuries for the colonial Maranhão. For this was used, as an object of study, chronicles written in three different moments in the History of Maranhão. The first was written for father João Felipe Bettendorff, named *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)*. The second one is named *Chonica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão [1720]*, and was written by father Domingos de Araújo, and the third was for father José de Moraes, named *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará (1759)*. To perform this study it was necessary to be aware of some issues: The first was to understand the formation of the historical thought at the time so-called Modern, the second is to understand the specifics of the Maranhão's scenario in relation to the East and Brazil, and finally, understand that the text of the Jesuit chronicles deals with events that occurred many years before being written, and before it is published it passed for many corrections and censorship, filters theological and political, and it being less concerned "with what really happened" and more concerned with building, by example, created a pedagogical truth.

Keywords: Rhetoric, History, Society of Jesus, Colonial Maranhão

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO 1. OS TEMPOS MODERNOS E A HISTÓRIA	11
1.1. O pensamento histórico na Antiguidade e na Idade Média	11
1.1.1. A história na Antiguidade	11
1.1.2. A Idade Média: O pensamento cristão e a história	17
1.1.2.1. A história a partir dos mosteiros	19
1.1.2.2. O Século XII: A expansão cultural e a História	22
1.2. O Renascimento, as Reformas e a história	25
1.2.1. O Humanismo e os elementos de renovação da história	25
1.2.2. A divisão da Cristandade e a história	30
1.3. Expansão Ultramarina, Ceticismo, Racionalismo e a história	34
1.3.1. Expansão Ultramarina, Ceticismo e Erudição	34
1.3.2. O século XVIII: Racionalismo e filosofia da história	44
CAPÍTULO 2. MISSÃO E CONFLITO: da Criação e consolidação da Companhia de Jesus à sua ação no Maranhão Colonial.	49
2.1. Inácio de Loyola e a fundação da Companhia de Jesus	49
2.2. A Companhia de Jesus a serviço da Coroa portuguesa: a missão para maior glória de Deus e do rei	53
2.3. Os primórdios da ocupação: a Amazônia e o Império Português	57
2.3.1. A primeira tentativa de ocupação: a jornada a Serra de Ibiapaba	61
2.3.2. O projeto da França Equinocial e a ocupação Lusa	63
2.3.3. Controle, fé e motins: indígenas, jesuítas e moradores na primeira metade do século XVII	72
2.4. A organização da missão: “a vasta sombra” do padre Antônio Vieira (1653-1661) e os conflitos entre moradores e inacianos (1661 e 1684).	74
2.4.1. “A fase missionária”: Vieira no Maranhão.	80
2.4.2. Os Motins do século XVII (1661 e 1684)	84
2.5. Da integração ao rompimento: a Companhia de Jesus e a Coroa portuguesa no século XVIII.	89
2.5.1. A primeira metade do século XVIII: Conflitos velados.	89

2.5.2. Segunda metade do século XVIII: do conflito aberto à expulsão.	97
Capítulo 3 – As Crônicas Jesuíticas do Maranhão Colonial: retórica, verossimilhança e exemplo.	109
3.1. O Discurso Epidítico: a forma e o exemplo	114
3.1.1. As crônicas do Maranhão dos séculos XVII e XVIII e suas principais características	114
3.1.2. Os missionários exemplares: história, martírio, edificação e louvor	125
3.1.2.1. A “ <i>feliz morte</i> ” do padre Francisco Pinto: missão e martírio na viagem à Serra de Ibiapaba	127
3.1.2.2. “ <i>Se o grão lançado à terra vier a nascer há de ter abundante fruto</i> ”: o padre Luís Figueira	134
3.1.2.2.1. A missão nas águas do Xingu	136
3.1.2.2.2. O tão desejado martírio	141
3.1.2.3. “ <i>O exemplo de singular de virtude</i> ”: louvor da vida e morte de João de Souto Maior	143
3.1.2.4. “ <i>Um anjo vindo do céu</i> ”: a missão do padre Francisco Veloso entre os Tupinambá	149
3.2. O discurso deliberativo e judicial: motins brancos e representação indígena	155
3.2.1. Representações setecentistas dos motins de 1661 e 1684	155
3.2.1.1. O levante de 1661	156
3.2.1.2. A revolta de Beckman de 1684	162
3.2.2. A representação multifacetada do indígena	168
3.2.2.1. O século XVI	168
3.2.2.2. A questão da humanidade	173
3.2.2.2.1. “ <i>Pela parte negativa</i> ”: argumentos contra a humanidade indígena	173

3.2.2.2.2. “ <i>Seguindo a parte oposta</i> ”: argumentos a favor da humanidade indígena	177
3.2.3. Missão e representação indígena na segunda metade do século XVIII	180
Considerações Finais	187
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	192

INTRODUÇÃO

O objetivo dessa pesquisa é compreender a ideia de História que se encontra nas crônicas jesuíticas do século XVII e XVIII referentes ao Maranhão colonial. Devo ressaltar, porém, que as crônicas aqui estudadas não são simples fontes de informações sobre esta temporalidade e espacialidade específica, mas o próprio objeto de estudo, pois é a partir desses textos que se pretende encontrar a concepção de História que permeava a escrita da Companhia de Jesus.

Utilizou-se como objeto três crônicas escritas em momentos diferentes da História do Maranhão. A primeira foi escrita pelo padre João Felipe Bettendorff e se intitula *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)*. A segunda, *Chonica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão [1720]*, foi publicada na primeira metade do século XVIII e tem por autor o padre Domingos de Araújo. A terceira se deve ao padre José de Moraes, é datada de 1759, mas foi escrita dois anos antes, recebendo essa nova data devido ao momento de tensão em que a Companhia de Jesus se encontrava no período. Ela se intitula *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará (1759)*.

Para realizar esse estudo fez-se necessário estar atenta a algumas questões. A primeira foi entender a formação do pensamento histórico na época que se convencionou chamar Moderna; buscando a percepção dos diferentes discursos que se construíram nesse percurso. A constituição do pensamento histórico não deve ser concebida como um “cadinho” no qual se acumularam experiências até a formação da disciplina como se entende hoje. Esse percurso é bem mais complexo, envolvendo a linguagem que se emprega na representação que uma determinada época faz de si mesma, e na produção da própria narrativa histórica, pois é necessário pensar os atos históricos como conceitos elaborados pelos homens e mulheres de sua época, e, principalmente, por homens de épocas posteriores. Se não for possível explicar essas questões, ao menos se quer apontar para alguns motes principais do caminho da constituição da História enquanto disciplina até o século XVIII.

A segunda consiste em compreender as especificidades do cenário maranhense da época em relação ao Oriente e ao Brasil. A partir dessa compreensão se observará que nos textos das crônicas jesuíticas há uma variedade de forma e de conteúdo e assim que estes não se constituem numa unidade discursiva. Por último, deve-se saber que os textos das crônicas jesuíticas tratam de assuntos que geralmente ocorreram muitos anos

antes de serem escritos, e antes de serem publicados passavam por correções e censuras, filtros teológicos e políticos, estando menos preocupados “com o que realmente aconteceu” e mais preocupados em edificar, através de exemplos, de criar uma verdade pedagógica. Essa História pedagógica se deu através da utilização de dispositivos retóricos conhecidos, como as tópicas – fontes de argumento a serviço da arte da palavra – as figurações, entre outras, que estruturavam os textos jesuíticos.

É importante compreender que os inicianos atuaram entre os séculos XVI e XVIII, período de intensas transformações nos sistemas de representações sociais, religiosas, econômicas, políticas e geográficas do homem europeu. Inácio de Loyola, um dos fundadores da Companhia de Jesus, vivenciou as mudanças de sua época e, de acordo com Jean Lacouture, foi “um esboço, o rascunho de um homem da Renascença”, dessa maneira seguiu os direcionamentos que guiaram o Humanismo, e agiu numa direção contrária ao pensamento medieval:

tudo aquilo que o prende à Idade Média, fideísmo amedrontador, cavalaria rixosa, clanismo feudal, cederá pouco a pouco sob o impulso de forças internas e externas: a busca do conhecimento, a consciência da liberdade, a avidez da conquista do mundo – e finalmente, mas não sem reservas, refluxos e recuos, um humanismo planetário.¹

Logo, o exercício de traçar uma reflexão acerca dos textos da Companhia de Jesus como parte do contexto em que foram produzidos, é, antes de tudo, exercitar a sensibilidade para perceber os elementos históricos e retóricos que os compunham. Os jesuítas seguiam as instruções deixadas por seu fundador nos *Exercícios Espirituais*, nas *Constituciones* e nas *Instruções*. Faziam parte de uma ordem missionária que almejava conquistar o mundo para Cristo. A escrita era instrumento fundamental na sua composição, e possuía um cunho que ia além do informativo. Era um meio de união, consolo e edificação para os membros espalhados pelo mundo, e para os que tivessem acesso a ela.

Reafirma-se a importância de compreender como se constituiu o pensar historicamente entre os séculos XVI e XVIII, pois as narrativas, os discursos, os livros, etc., devem ser analisados sob a luz de seu tempo e de acordo com as referências disponíveis na época em que foram produzidos. Assim, esta pesquisa pretende entender que ao mesmo tempo em que a História buscou construir seus “métodos e princípios”, ela não se separou da narrativa, da arte de escrever, da Retórica. Para alguns estudiosos,

¹ Jean Lacouture. *Os Jesuítas: 1. Os Conquistadores*, Porto Alegre: L&PM, 1994, p.10 e 11

quase sempre, Retórica e prova se excluía, mas a relação entre elas é muito mais densa e complexa, pois “no passado, a prova era considerada parte integrante da Retórica”. Segundo Carlo Ginzburg, História e Retórica não foram opostas entre si, pois a Retórica não se separava da prova. Isso implica colocar no âmago das discussões “as tensões entre narração e documentação”, ou seja, as tensões entre a erudição e a narrativa, essenciais para o ofício do historiador.

Para Ginzburg os modelos narrativos não intervêm no trabalho historiográfico apenas no final, para organizar o material coletado; ao contrário, eles agem durante todas as etapas da pesquisa criando e impossibilitando espaços, agindo de forma estruturante, e “as fontes não são nem janelas escancaradas, como acreditam os positivistas, nem muros que obstruem a visão, como pensam os céticos: no máximo poderíamos compará-las a espelhos deformantes”, ou seja, a partir da documentação, os historiadores constroem suas narrativas, mas sem ter aí à “verdade absoluta dos fatos”, e nem um relativismo que o permite escrever sem carecer de cuidados com essa verdade, pois o historiador deve lembrar que “todo ponto de vista sobre a realidade, além de ser intrinsecamente seletivo e parcial, depende das relações de força que condicionam, por meio da possibilidade de acesso à documentação, a imagem total que uma sociedade deixa de si”.²

Deste modo, se entende que História e Retórica não se separaram durante o percurso de constituição da primeira enquanto uma disciplina. Elas apenas se aproximaram ou se afastaram. Deixa-se claro que não se compreende a História – devido a sua aproximação com a Retórica – como uma narrativa sem preocupação com a “verdade”, e, portanto pura interpretação, crer-se que a História não é auto-referente e muito menos ficção. Também não se entende a Retórica, apenas, como arte de convencimento, apoiada em qualquer argumento para alcançar o seu fim. Mas, como Aristóteles a definiu, como sendo a “outra face da dialética, pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum”, utilizadas para “questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar (1354a)”.³ Na busca desse sustento a Retórica utilizava-se de etinemas, ou seja, de provas para sustentar sua argumentação.

Observa-se que Aristóteles deu “um núcleo racional” à Retórica, e mesmo, estabeleceu um “método” no qual os argumentos retóricos se sustentam sobre provas.

² Carlo Ginzburg. *Relações de Poder: História, Retórica, Prova*. Tradução: Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 13, 14, 44 e 43.

³ Aristóteles. *Retórica*. Vol. VII. Tomo V. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005, p. 89-90

Segundo Ginzburg “o nexo entre a historiografia, assim como foi entendida pelos modernos, e a Retórica na acepção de Aristóteles, deve ser procurado aí [na ideia de prova]”.⁴

Dessa maneira, crê-se ser importante percorrer o caminho da relação entre História e Retórica estabelecido na Antiguidade Clássica e depois estudar-se a sua reformulação na Idade Média, buscando compreender como a História se construiu enquanto disciplina na época Moderna e sua relação com os textos inicianos, francamente estruturados na arte Retórica. Cabe lembrar que a escolha por esta forma de pensar a constituição do pensamento histórico, de forma alguma entende a História da historiografia como um bloco homogêneo, mas, ao contrário, almejou-se pensar as várias formas que a escrita da História assumiu nesse ínterim. Formas estas que ocorreram muitas vezes de forma concomitante.

Ao pensar a relação entre História e Retórica nas crônicas jesuíticas, quer-se compreender em que direção elas foram produzidas, e por que elas sempre se repetiam, é interessante notar que o espaço temporal entre elas é de menos de meio século, então qual a necessidade desta reescrita constante dessa História jesuítica do Maranhão? Na análise dessas questões é necessário pensar qual era o sentido das práticas letradas no império português, por que esses agentes históricos, os jesuítas, escreveram suas crônicas e histórias, qual a finalidade política dessa escrita, e a quem e em que direção pretendia mover a sua audiência.

Querendo alcançar tais objetivos dividiu-se esta dissertação em três capítulos. No primeiro intitulado *Os Tempos Modernos e a História*, buscou-se realizar uma reflexão sobre a constituição do pensamento histórico moderno, e a relação deste com a Retórica. Para tanto, examinou-se o percurso que a escrita da História percorreu. Em um primeiro momento estudou-se as características da História na Antiguidade, na qual se procurou compreender os elementos retóricos e históricos que se encontravam na escrita grega da História.

Em um segundo momento, percebeu-se as aproximações do pensamento cristão com a História. Neste período ela assumiu uma nova configuração temporal e espacial, e a Retórica se subordinou aos preceitos teológicos. A relação entre o pensamento cristão e histórico teve sua maior expressão durante a Idade Média, numa sociedade que estava constantemente esperando a consumação dos tempos, sendo, portanto controlada

⁴ Ginzburg, *Relações de Força...*, p.49

pela Igreja Católica, que se arrogava o papel de detentora da salvação. A partir dessa visão do mundo, qualquer História escrita segundo princípios cristãos será necessariamente universal, providencial, apocalíptica, epocal.

Num terceiro momento, tratou-se do percurso do pensamento histórico na época Moderna, principalmente das modificações que sofreu com a Reforma, o Humanismo, a Expansão Ultramarina e o advento da busca de uma determinada racionalidade, trajetória essa que se empreendeu do século XVI ao século XVIII.

Nesta análise procurou-se entender a História e sua relação com a Retórica. Dessa forma crê-se que se alcançou uma maior maturidade teórica para perceber a ideia de História que constitui a escrita da Companhia de Jesus, e a sua construção Retórica.

No segundo capítulo intitulado *MISSÃO E CONFLITO: da Criação e consolidação da Companhia de Jesus à sua ação no Maranhão Colonial*, procurou-se entender a História da constituição da Companhia de Jesus, assim como a da própria construção da História do Maranhão colonial, analisando as principais tópicos que a compunha. Estudou-se o início da sua ocupação no século XVII, e o papel de Antônio Vieira na organização das missões, assim como na mudança de direcionamento dos interesses da Companhia naquelas terras.

Em um segundo momento, analisou-se os conflitos que se estabeleceram entre os moradores e os missionários jesuítas, buscando compreender a posição de aproximação e afastamento que a Coroa Portuguesa assumiu nesses conflitos, principalmente no que concerne à administração indígena. Para a construção de tal percepção, foi necessário traçar um panorama dos acontecimentos em Portugal no século XVII.

Após a análise do contexto do século XVII, examinou-se o século XVIII, momento em que se preparava o cenário para a atuação de Pombal e sua política durante a segunda metade do mesmo século. Para entender esse período conflituoso, foi necessário perceber quem era o Marquês, e o porquê de sua campanha contra a Companhia de Jesus, que teve reflexos na corte e nas áreas coloniais, como o Maranhão.

Os dois primeiros capítulos ajudaram a compreender a produção das crônicas jesuíticas, tanto o modo como se construiu o pensamento histórico, quanto o contexto em que a ordem estava inserida no Maranhão. Dessa forma, no terceiro capítulo intitulado *As Crônicas Jesuíticas do Maranhão Colonial: Retórica, verossimilhança e exemplo* as crônicas e suas características foram analisadas, buscando fazer uma reflexão a respeito da influência do que foi explicado nos dois primeiros capítulos, pois

um texto não pode ser estudado sem se ter a sensibilidade de que este não deve ser entendido, desde a forma que possuía até o conteúdo acomodado nela, fora da época de sua produção.

Para tal reflexão, meditou-se sobre a presença Retórica nos textos, e de como ela foi aplicada na construção de uma determinada visão de mundo que os jesuítas passavam em seus textos. Essa ordem se refletia na própria estrutura dos textos e das crônicas que pouco se alterou.

Essa percepção foi feita através da análise de sua ideia de História, pois é a partir dela que constroem seus argumentos. Por fim, à luz das questões levantadas e respondidas anteriormente, fez-se uma análise daquelas levantadas nas crônicas como a forma que os padres representaram a conquista do Maranhão, as ocupações estrangeiras, as revoltas dos séculos XVII e XVIII e principalmente a representação do indígena. São esses os principais motes presentes nas crônicas, e na História do Maranhão colonial. Buscou-se dessa maneira perceber como estas questões estão estruturadas na construção da versão jesuítica da História do Maranhão.

Espera-se ter conseguido contemplar os objetos que foram propostos na pesquisa. Muito mudou no percurso até o resultado que hoje se apresenta. Isso demonstra que as leituras realizadas tiveram efeito e que houve amadurecimento. Vamos à leitura dos resultados, esperando-se que esta se faça agradável.

CAPÍTULO 1. OS TEMPOS MODERNOS E A HISTÓRIA

1.1. PENSAMENTO HISTÓRICO NA ANTIGUIDADE E NA IDADE MÉDIA.

1.1.1. História na Antiguidade

Ao estudar a ideia de História da Antiguidade Clássica, deve-se fugir da armadilha que leva a pensar que esta é o primeiro degrau, o primeiro passo na constituição da historiografia moderna ocidental. Alguns estudiosos que se debruçam sobre este período traçaram críticas a esta visão, chamada por eles de “ilusão da continuidade”. Entre tais críticos podem-se elencar Arnaldo Momigliano e Paul Veyne.

O primeiro, em seu livro *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*, lança a crítica refletindo sobre o papel que se atribui ao trabalho de Tucídides. Momigliano afirma que, ao contrário do que muitos alegam, Tucídides foi um “historiador político e militar *de seu próprio tempo*”. E ao desenvolver esse argumento, afirmou que livros escritos posteriormente por historiadores como Huizinga e Marc Bloch não “podem ser apresentados como meros desenvolvimento do tipo de História feita por Tucídides”. Reiterando a impossibilidade de continuação, ele afirma “que a historiografia grega não era natural e inevitavelmente destinada a se tornar a fundamentação de nossa historiografia ocidental”.⁵

Paul Veyne faz crítica semelhante em seu *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Ele chama atenção para duas questões: “a primeira, de que a História na Antiguidade difere completamente da atual; e a segunda, de que seria um equívoco considerar a historiografia antiga como a primeira etapa de uma única e longa evolução conduzindo progressivamente à concepção e à prática da História atual”.⁶

Os dois autores observam que a historiografia grega não se caracteriza como um primeiro passo na construção da História ocidental, lançando críticas a esta “ilusão de continuidade” que a historiografia ocidental apresenta sobre a escrita da História grega. Na concepção dos autores, essa ilusão é fruto do Humanismo clássico que a partir do Renascimento se inspirou na Antiguidade para reformulá-la segundo seus próprios métodos.

As principais características dos escritos gregos eram a utilização de testemunhas visuais e orais (diretas e/ou indiretas) como fontes de suas narrativas; o

⁵ Arnaldo Momigliano. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc, 2004, p. 17 e 18

⁶ Paul Veyne. *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Seuil, 1983. Apud. François Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História: Historiografia, método e pesquisa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 15

caráter de ensinamento para o futuro dado as narrativas, destacando sua função moral e pragmática; e a submissão de sua percepção sobre o tempo às explicações naturais, interessando-se somente pelo que era imutável na natureza.

Para entender tais características é preciso retomar, rapidamente, a divisão do conhecimento feita por Aristóteles entre *doxa e episteme*. À primeira cabia o espaço da verdade contingente, da opinião. Já *episteme* era o campo da verdade (hoje, diríamos, *científica*). Uma verdade sempre essencial. Portanto só se podia fazer ciência a partir de verdades evidentes, como no conhecimento matemático. Por isso, em parte, o interesse dos gregos pelos acontecimentos recentes, que podiam ser observados ou narrados por testemunhas oculares, chegando a conclusões imutáveis.

Os gregos não percebiam os acontecimentos de sua História como universal, mas como realização de uma natureza humana. O futuro dos homens comuns era idêntico, podendo ser previsto pelos oráculos, e o passado longínquo era explicado pelos mitos. Heródoto afirmou ter escrito para evitar o esquecimento dos grandes feitos dos bárbaros (isto é, os *não* gregos) e dos gregos: “quero, diz ele, ‘impedir que caíssem no esquecimento as grandes façanhas realizadas pelos Gregos e os Bárbaros’, durante as Guerras Médicas (490-479)”.⁷ O significado dos acontecimentos históricos, desse modo, estava subentendido nas narrativas, que revelavam eventos, períodos, ciclos.

Mas, mesmo ao narrar os feitos dos povos ditos *bárbaros*, os gregos não se preocupavam em destacar as diferenças existentes entre eles e aqueles. Philippe Ariès afirma que “em Heródoto, a particularidade refugia-se no pormenor anedótico e ocasional”, o que também desaparece quando ele trabalha com o que Ariès chama de “essencial do homem”. Da mesma maneira, nos textos de Heródoto há o esforço de se reduzir a estranheza. Pode-se afirmar assim que as narrativas históricas gregas “empenham-se doravante na via da universalidade e da constância do tipo humano. Adquirem a partir daqui um valor de divertimento e edificação. Heródoto está ainda muito próximo da fábula”,⁸ e as narrativas por ele produzidas possuíam uma função moral, buscando destacar apenas as prosperidades dos bons e as misérias dos maus.

Heródoto não inventou a *História* coletando e registrando fatos do passado. Mas foi graças a sua obra *Inquirições*, que a maneira de escrevê-la se modificou, e foi graças a Tucídides que se atribuiu ao termo História o significado que perdurou por toda Antiguidade. Arnaldo Momigliano afirma que a separação entre História política e os

⁷ Charles Oliver Carbonell. *Historiografia*. Lisboa: Teorema, 1987, p. 11.

⁸ Philippe Ariès. *O Tempo da História*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992, p. 77

estudos dos antiquários – homens que se interessavam por objetos históricos, mas não pela explicação histórica – já surgira desde a Antiguidade, de forma mais clara quando Tucídides criou a História política na época dos sofistas.

É uma suposição justa dizer que se Heródoto tivesse permanecido como historiador modelo nunca teriam existido os antiquários. Sua curiosidade abarcava potencialmente todos os assuntos que mais tarde integraram os domínios dos antiquários. Tucídides fez de um modo com que Heródoto não prevalecesse. Em consequência, a História tornou-se uma narração de acontecimentos políticos e militares, dando-se preferência aos eventos que os próprios historiadores haviam presenciado. Todos os historiadores ‘clássicos’ depois de Heródoto – Tucídides, Xenofonte, Éforo, Políbio, Salústio, Lívio, Tácito – adequaram-se a este padrão.⁹

Por mais próxima da fábula que as narrativas de Heródoto tenham colocado a História, Tucídides com sua História política deu preferência à busca pela verdade, distanciando-se conseqüentemente das explicações mitológicas e outras invenções usuais entre eles. Por causa dessa preocupação com a honestidade e a imparcialidade dos escritos, os antigos passaram a reivindicar a autoria dos seus relatos: “‘Eis aqui o resultado da pesquisa de Heródoto de Halicarnasso[...]; ‘Tucídides de Atenas compôs o relato da guerra entre os peloponesos e os atenienses [...]’ essa presença do autor é mencionada por Tucídides no final do relato de cada ano: ‘Fim do sexto ano dessa guerra que Tucídides descreve’”. Essa reivindicação se fundamentou na exigência de idoneidade do autor, pois a verdade da narrativa era considerada um elemento da *História*. Para Momigliano o que parece ser tipicamente grego “é a atitude crítica com relação ao registro de acontecimentos, isto é, o desenvolvimento de métodos críticos, que permitem distinguir entre fato e fantasia”.¹⁰

Mesmo envolvidos nessa busca pela verdade, na busca pela distinção entre fatos e fantasias, típica da História produzida por Tucídides, os gregos não dispensavam um dos mais controversos elementos da historiografia, a arte da retórica:

longe de ser associada a um artifício literário, como supomos, a retórica fornecia a Tucídides, através de narrativas recompostas, uma alternativa para atingir uma verdade muitas vezes inacessível. Para Cícero, ela era o instrumento por excelência da história, pois era a única que dizia a verdade de modo eficaz.¹¹

⁹ Momigliano. *As raízes clássicas da historiografia...*, p.91/2

¹⁰ Momigliano. *As raízes clássicas da historiografia...*, p. 55

¹¹ Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p. 22

Já R. G. Collingwood aponta na historiografia grega o que acreditava permitir-lhe identificá-la com a moderna: a cientificidade, o Humanismo, a racionalidade e a auto-revelação. Para ele, em Heródoto, para quem o sentido primeiro da palavra História é ‘testemunho’, e sua função era preservar pelas lembranças as ações humanas, encontravam-se claramente a primeira, a segunda e a quarta característica. Essas características reaparecem ainda na introdução da obra de Tucídides:

Tucídides ao escrever em ático e não em jônico obviamente não emprega, naturalmente, a palavra [história]. Mas refere-se a ela, noutros termos: para salientar que não é um logógrafo, mas um estudioso da ciência, fazendo perguntas, em vez de reproduzir lendas, Tucídides defende a escolha do assunto, afirmando que os acontecimentos anteriores à Guerra do Peloponeso não podem ser devidamente determinados.¹²

Os gregos preferiram estudar o seu passado recente, regrediam no máximo a três gerações, só assim podiam fiar-se nos testemunhos orais ou visuais, pois, como foi dito anteriormente, buscavam desvencilhar-se dos mitos e invenções para explicar os fatos e acontecimentos a que se referiam. Sem dúvida, de acordo com a perspectiva de Collingwood, pode-se perceber o caráter humanista, investigador e auto-revelador da História desde Heródoto, porém, somente a partir de Tucídides, que, pela primeira vez, revelou preocupação com provas e fontes, aparece o caráter racional na historiografia grega.

Já no início do século II a. C., a tradição histórica de Roma apresentava, principalmente, as características dos registros (*Anais*), em que se anotavam num quadro amplo, mas rigorosamente cronológico, os acontecimentos mais marcantes do ano. Tais registros possuíam uma finalidade em si mesmo, não almejando explicar os fatos anotados. Mas a produção historiográfica romana também possuiu outra vertente que se preocupava com as questões de conteúdo e estilo. Esta já se destacava na produção grega, na qual estilo e conteúdo tinham o papel de compor narrativas históricas com cunho moral e pragmático. Os romanos incorporam tais características a partir de Políbio, grego que vai para a Roma como escravo.

Desta maneira, mesmo diante da tradição dos *Anais* descritivos, as narrativas com função moral influenciaram de forma incisiva na produção de determinado sentido de *verdade* possuída pela produção histórica do mundo clássico, tanto grego como romano. Tal sentido de *verdade* é bastante diverso daquele possuído pelo historiador da

¹²R.G.Collingwood. *A Ideia de História*. Lisboa: Presença, 1994, p. 34

atualidade. Para A. J. Woodman, “se pudermos nos livrar da errônea noção de que a visão histórica da verdade possuída pelos antigos era a mesma da nossa, nós iremos prontamente apreciar por que verdade e falsidade eram vistas em termos de preconceito e noções prévias”.¹³

O representante mais marcante dessa produção historiográfica romana foi Cícero, um dos maiores oradores da Antiguidade clássica. Entre seus trabalhos mais importantes estão uma carta que escreveu para Luceius e o *De Oratore*, ambos de 55 a.C.

Woodman faz uma importante análise dessas duas produções, na qual destaca principalmente a noção que Cícero dispunha da composição de um texto histórico, buscando uma ideia de verdade histórica completamente diversa da atual. Na carta que endereça a Luceius, Cícero pede que este orne a narrativa que construirá sobre a sua história, e que deixe seu amor por ele dominar esse processo, mesmo que para isso a verdade vá para segundo plano: “elabore minhas atividades, mesmo contra o seu melhor julgamento, e que no processo ignore as leis da historiografia”, e “simplesmente deixe o seu carinho por mim ter grau de prioridade sobre a verdade”. Para Cícero, o papel da História era deleitar o leitor e nada melhor para isso do que “narrar as mudanças de circunstâncias e as vicissitudes da fortuna”. Por isso, a diferença em relação às narrativas dos *Anais*:

A monótona regularidade dos *Anais* tem tanto efeito em nós como se estivéssemos lendo calendários oficiais, mas a circunstância imprevisível e flutuante em torno de uma grande figura induz admiração, antecipação, alegria, sofrimento, esperança e medo.¹⁴

Vê-se que a História para Cícero tinha a finalidade de deleitar o leitor, com narrativas em que a verdade podia ser modificada e ornada de modo a criar relatos prazerosos de serem lidos. Woodman afirma que a visão de Cícero sobre a “verdade histórica” não era exclusiva dele, mas de todo mundo antigo. Para ele “mesmo Luciano, cujo livro sobre historiografia é o único a ter sobrevivido ao mundo antigo e que é

¹³ (If we can ride ourselves of the mistaken notion that the ancients' view of historical truth was the same as ours, we will be able readily to appreciate why truth and falsehood were seen in terms of prejudice and bias) A.J. Woodman. *Rhetoric in classical historiography: four studies*. Portland: Areopagitica Press, 1998, p.74

¹⁴ (Elaborate my activities even against your better judgment, and in the process disregard the laws of historiography), (but simply let your affection for me take a degree of precedence over the truth.) e (The monotonous regularity of the *Annales* has as much effect on us as if we were reading through official calendars; but the unpredictable and fluctuating circumstances surrounding a great figure induce admiration anticipation, delight, misery, hope and fear) Woodman. *Rhetoric in classical historiography...*, p.71/2 e 72/3

sempre apontado pelos acadêmicos, como última autoridade em ‘verdade’, de fato tem o mesmo ponto de vista que Cícero e outros historiadores”.¹⁵

Na Antiguidade, tanto na Grécia quanto em Roma, mais importante do que a verdade era a noção de honra, e o historiador era o responsável por recordar e perpetuar a memória dos homens, podendo exaltar os amigos ou envergonhar o inimigo. Devido à importância de se exaltar a honra dos grandes homens, em Roma, a História acabou por assumir o papel de *magistra vitae*, mestra da vida, termo utilizado inicialmente por Cícero, que se assentava no pragmatismo e no papel moral, pois devia fornecer exemplos para a vida. Nesse período surgiram diversas biografias de cunho moral, como o *De viris illustribus*, de Cornélio Nepos (100? – 25?). Esse tipo de literatura visava à edificação do leitor, feita através dos *exempla*, e dos elogios fúnebres – *laudatione* – de que derivavam, e quase não se preocupava com a exatidão dos fatos.

Dessa maneira, pode-se notar que era função do historiador instruir, deleitar e mover seus leitores e ouvintes, pois na época eram comuns as leituras públicas. Esses objetivos eram alcançados através da utilização de um método, mas “de modo algum um método crítico: quando se trata de distinguir o verdadeiro do falso, os Antigos confiam na probidade do historiador; trata-se de um método retórico”. Organizavam suas narrativas de modo a criar uma composição de “episódios comoventes e singulares”; e, para assegurar a continuidade narrativa, estavam autorizados a inventar, criar belos discursos, “condensar para melhor dramatizar – o que exige certas liberdades com a cronologia – [...] eis algumas das regras, das receitas a que voluntariamente se submetiam Tito Lívio, Tácito e os seus continuadores”.¹⁶

O conjunto da produção que se convencionava chamar de História não formava um gênero definido nem unificado no plano epistemológico, mas era sim um gênero misto. Estabeleceram-se regras de condutas que se limitavam a organizar a sequência lógica dos acontecimentos nas narrativas, como os *Anais*, e nas narrativas que privilegiavam a forma e o conteúdo, dando à História o caráter de gênero retórico.

Não se pode analisar a produção dessa época segundo os critérios da historiografia contemporânea, com a exigência de imparcialidade e de preocupação com a verdade histórica, mas essa produção deixou permanências na História, representadas

¹⁵ (even Lucian, whose book on historiography is the only one to have survived from the ancient world and who is always appealed to by scholars as the ultimate authority on ‘truth, in fact takes exactly the same view as Cícero and the other historians) . *Rhetoric in classical historiography...*, p.74

¹⁶Carbonell. *Historiografia...* , p.25 e 26-27

principalmente na ideia da História de cunho moral e pragmático, *magistra vitae*, recorrendo à retórica e influenciando o século XVI e os Tempos Modernos.

1.1.2. A Idade Média: O pensamento cristão e a história

A relação do Cristianismo com o pensamento histórico está intimamente ligada à ascensão da cultura e sociedade medievais. Do século V ao XV, a concepção e o discurso da história se modificam, distinguindo-se da concepção clássica. Enquanto esta não se preocupava com a continuidade histórica, recortando na duração o que lhes parecia mais útil – mitos sobre a origem, episódios de louvor às grandes personalidades, narrativas de cunho moral e etc. – a orientação cristã buscou observar a humanidade em uma continuidade, numa temporalidade e narrativa lineares, indo da criação até a consumação dos tempos. Era nessa História Universal que as várias histórias particulares estavam inseridas. Para Philippe Ariès, a “ideia de uma dependência estreita entre homem e a História, tal é a contribuição do cristianismo”, pois, ao tornar a vida de Cristo um episódio central, “cada momento da vida cristã está ligada a esta História grandiosa”.¹⁷

Outra consequência dessa percepção foi a espacialização e temporalização dos acontecimentos. As narrativas passavam a alicerçarem-se nos Livros Sagrados, cristão e judeu, que elaboravam certo número de acontecimentos cronologicamente, uns místicos, outros mais históricos¹⁸, mas todos inseridos no tempo e espaço. Ainda de acordo com Ariès, “nenhuma sociedade humana alguma vez ligou tanto sua condição presente à ideia que fazia do passado”. Com todas estas modificações, o passado deixou “de ser objeto de uma simples curiosidade. Os acontecimentos transformaram-se em meios por que Deus se manifestava ao homem”.¹⁹

A História, dessa maneira, foi colocada a serviço das produções religiosas, auxiliando a liturgia, à qual fornecia as causas históricas das festas do calendário cristão. Cabe destacar que ela ainda possuía um caráter pragmático e moral, devendo

¹⁷ Ariès. *O Tempo da História...*, p.83.

¹⁸ Com relação a esta tênue linha entre acontecimentos históricos e lendas que se encontra na Bíblia, Erich Auerbach faz uma análise, tratando da narrativa dos Livros de Samuel, da rebelião de Absalão, e dos últimos dias da vida de Davi. Ele busca compreender em que ponto começa a passagem do lendário para o relato histórico. Afirma “ora, as pessoas que redigiram as partes históricas do livro de Samuel são, em grande parte, as mesmas que redigiram também as lendas mais antigas, além disso, sua peculiar concepção do homem na História [...], não os leva, de maneira alguma, à simplificação lendária do acontecido; assim, não deixa de ser natural que, mesmo nas partes lendárias do Velho Testamento, seja freqüente a aparição de estruturas históricas” In. Erich Auerbach. *Mimesis. A representação da realidade na literatura Ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p.17

¹⁹ Ariès. *O Tempo da História...*, p. 83 e 88

fornecer exemplos, mas, diferente do discurso da Antiguidade clássica, que se alicerçava nas ações de grandes homens, o medieval cristão era “destinado a ilustrar um discurso edificante”, principalmente, através das ações de homens que abriram mão de suas vontades e glórias pessoais para a realização da vontade de Deus.

Para o pensamento da época medieval, História e profecia eram dois gêneros perfeitamente confundíveis²⁰: “os livros de História eram frequentemente classificados nos manuscritos medievais com a rubrica de ‘profecias’, ou ainda nos textos hagiográficos”.²¹ Apenas a partir de 1338 a seção “História” foi criada na biblioteca da Sorbonne, mas nela encontravam-se obras sobre a História bíblica, e na seção das “Crônicas”, estavam incluídas as hagiografias. Essa divisão começou a assinalar a existência de uma área específica de estudo, e até o esboço da constituição de uma disciplina.

Por outro lado, não se pode deixar de mencionar que houve uma retórica de estilo cristão, e mesmo judeu. Segundo George A. Kennedy a retórica judaica “em termos de invenção, baseou-se fortemente em proclamações fundamentada na autoridade divina da fala, mas apoiada no argumento lógico. Observem-se os exemplos e etinemas usados, mesmo, nos Dez Mandamentos para ganhar persuasão: *‘Eu sou o Senhor teu Deus, que os trouxe de volta da casa do Egito...’*”. Kennedy afirma que a retórica do Velho Testamento também incluía figuras de estilo, que podem ser encontradas nos Salmos e Profecias.²² Assim, quer-se demonstrar que os textos do Velho Testamento eram ornados retoricamente.

Já nos escritos do Novo Testamento, como no Evangelho de Marcos, pode-se encontrar a “retórica cristã radical”, ou seja, elenco de pensamentos que prefere a proclamação autorizada a argumentos racionais”. Na escrita do Novo Testamento, buscava-se afastar dos ornamentos retóricos gregos, mas alguns trechos do livro, como

²⁰ Segundo Auerbach havia uma confusão entre os gêneros históricos, lendário e a profecia “todos eles pertenciam à mesma ordem geral [...] Aqui nos interessa, sobretudo como se dá, nos relatos davídicos, a transição imperceptível só reconhecível pela crítica científica posterior, do lendário para o histórico; e como, já no lendário, se apreende apaixonadamente o problema da ordem e da interpretação do acontecer humano, um problema que, mais tarde, explode os limites da Historiografia, sufocando-a por meio da profecia” Auerbach. *Mimesis...*, p. 17

²¹ Marie-Paule, Caire-Jabinet. *Introdução à Historiografia*, São Paulo: EDUSC, 2003, p. 18

²² (In terms of invention it relies heavily on proclamation based on the divine authority of the speaker, but it supports this whit logical argument. Note the examples and enthymemes used even in the Ten Commandments to gain to gain persuasion: ‘I am the Lord your God, *who brought you out of the house of Egypt...*’) George A. Kennedy. *A New History of Classical Rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press, 1994, p.257.

as homílias²³ de Jesus e Paulo, são repletos de figurações. Ainda de acordo com Kennedy, os “discursos deliberativo, judicial, e epidítico foram citados nos Atos dos Apóstolos, e na Revelação, utilizaram em vários graus o que foi pensado nas escolas retóricas ou encontrado nas obras de historiadores gregos, e algumas epístolas de Paulo se assemelham muito a esses discursos”.²⁴

A produção escrita da História no período medieval pode ser dividida em dois momentos: da Antiguidade tardia à alta Idade Média (Séculos V ao XII), em que prevaleceram as produções vindas dos mosteiros e catedrais; e a baixa Idade Média, a partir do século XII, quando se deu a dinamização da vida nas cidades e a expansão cultural realizada fora dos muros dos mosteiros, vinda, principalmente, das universidades e cortes possibilitando uma nova visão sobre a História.

1.1.2.1. A História a partir dos mosteiros

Antes do século XII a História era produzida por uma pequena parcela da sociedade que tinha acesso aos livros. Essa parcela era formada pelos clérigos, regulares e seculares. Um dos principais expoentes dessa produção histórica foi Cassidoro (485-580), muito importante para os historiadores dos séculos seguintes, pois mandou traduzir e conservar diversas obras antigas em seu mosteiro localizado em Vivarium na Calábria. Como religioso, deu maior atenção aos escritores cristãos e, em sua obra *Institutiones*, escrita por volta de 560, elencou os mais importantes em sua concepção: Flávio Josefo, *A Guerra dos Judeus* e *Antiguidades Judaicas*; Eusébio de Cesárea, *História Eclesiástica*; Paulo Osório, *História contra os pagãos*; São Jerônimo, *De Viris Illustribus*.

Tentava-se escrever uma História una e universal, projeto nunca antes tentado e que por isso enfrentava problemas em relação a suas fontes. Dessa maneira, o que havia era uma reescrita de textos históricos, buscando-se reunir várias histórias para torná-las una. E o que ocorreu foi que houve durante muito tempo uma espécie de sincronização entre os textos gentios e a Bíblia. “A Alta Idade Média pouco mais conheceu a História além desta literatura de correspondência. Os cronistas, durante muito tempo, não

²³ Termo que tem como significado original “conversação”, mas veio a se tornar o termo para sermões simples baseados na interpretação das Escrituras e mais tarde foi usado em todas as pregações, exceto nos sermões epidíticos.

²⁴ (‘radical Christian rhetoric’, a cast of thought that prefers authoritative proclamation to rational argument) & (Deliberative, judicial, and epideictic speeches are quoted in the Gospel, Acts of the Apostle, and Revelation, utilizing in various degrees what was taught in school of rhetoric or found in the works of Greek historians, and some of the Epistle of Paul closely resemble speeches.) Kennedy. *A New History...*, p. 258 e 259

pensaram que poderiam fazer outra coisa a não ser continuar São Jerônimo²⁵,²⁶ Para estes escritores do medievo, não havia uma História particular, o que era realmente contrário à idéia da Antiguidade clássica. Vale lembrar, mais uma vez, que os escritos desta época se inspiravam nos textos bíblicos, principalmente o Velho Testamento, que segundo Erich Auerbach, “fornece uma História universal; que começa com o princípio dos tempos, com a criação do mundo, e quer acabar com o fim dos tempos, com o cumprimento da promessa, com a qual o mundo deverá encontrar seu fim”.²⁷

No curso deste redirecionamento, a História continuou a ter um caráter pedagógico, exemplar e edificante, mas a partir de então buscava alcançar um público menos restrito. Dessa maneira, a escrita eclesiástica da História buscou se afastar dos ornatos de elocução próprios dos autores da Antiguidade clássica – que tinha como principal objetivo lembrar os feitos dos grandes homens – buscando a simplicidade, que foi empregada inclusive nos sermões (*sermo simplex*). Procurou-se através dos exemplos do passado, dos *exempla*, modelos e contra-modelos a serem seguidos, não apenas pelos “grandes homens”, mas também pelo homem comum. Nesse momento, o *tropo* da História *magistra vitae* deixa de ser apenas um pensamento voltado para os governantes, e passa a ser também um mecanismo de controle moral da vida pública e privada do medievo.

Como observado, o advento do Cristianismo transformou radicalmente a percepção do tempo, e o papel do homem na história.²⁸ Diferente da Antiguidade clássica, na qual o homem tinha papel fundamental, na Idade Média, ele passou a fazer parte de um plano maior, que era a realização da vontade de Deus. O tempo passou a ser visto como linear e único, possuindo um início, a criação, e um fim, a consumação dos tempos.

²⁵ É conhecido, sobretudo como tradutor da Bíblia do grego antigo e do hebraico para o latim.

²⁶ Ariès. *O Tempo da História...*, p.90

²⁷ Erich Auerbach. *Mimesis. A representação da realidade...*, p.13

²⁸ A religião judaico-cristã é a única que se insere num tempo verdadeiro, o tempo do homem. A mensagem cristã inscreve-se numa História: da criação do mundo, passando pela descendência de Abraão pela carne e pelo Espírito, pela encarnação do Deus vivo na figura de Jesus Cristo e, finalmente, encerrando-se na consumação dos tempos, quando do retorno do Cristo ressurreto. Segundo Pierre Chaunu “O Cristianismo é a História da encarnação da Palavra de Deus preparada desde os Patriarcas, realizada sob Pôncio Pilatos, continuada pela presença do Espírito Santo, até o regresso, em Glória, do Senhor, que porá fim a uma História não-cíclica, como a imaginada, em outros lugares, vetorial, que é a História da Redenção, ligada à Transcendência do Deus Eterno, que chama, da Eternidade, fora do tempo, os homens que Ele foi buscar no seio do tempo para fazê-los tombar no Fim do tempo, com Ele, na Eternidade que dá seu sentido à História”. (Pierre Chaunu. *A História como Ciência Social: A duração, o espaço e o homem na época Moderna*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1976, p. 43-4)

Segundo Collingwood, o caráter moral dado à História tirou do homem o poder de decisão sobre seu destino, “as realizações do homem não são devidas as suas forças de vontade e de intelecto, mas a alguma outra coisa que não ele próprio, levando-o a tentar objetivos que merecem ser tentados”. Tais objetivos não pertenciam aos homens, mas à vontade de Deus. A introdução do Cristianismo no pensamento histórico teve três consequências: 1) O processo histórico passou a ser visto como execução, não das intenções humanas, mas dos desígnios divinos; 2) permitiu ver não apenas as ações dos agentes históricos, mas a existência e a natureza desses mesmos agentes como veículo dos desígnios divinos e, portanto, como historicamente importante; e 3) destacou o caráter universalista da atitude cristã, na qual a História particular de qualquer instituição não possuía importância, pois se pretendia uma História do mundo, História universal, cujo tema havia de ser o desenvolvimento geral dos desígnios divinos em relação à vida humana.²⁹

O encadeamento dos acontecimentos históricos era o reflexo dessa concepção de tempo e do homem, pois se Deus era a causa de tudo, as causas naturais tinham pouca importância. A tarefa dos homens que escreviam a História não era narrar os acontecimentos de áreas específicas, mas a *Gesta Dei*, as ações de Deus.

Dessa maneira, os medievos não distinguiam o passado do presente. Não que ignorassem determinadas diferenças. Nesse sentido, São Tomás de Aquino, na *Summa Teológica*, dividiu a interpretação da Bíblia segundo quatro sentidos, o literal ou histórico, o alegórico, o moral e o analógico. Tais interpretações observavam os acontecimentos do presente como reflexos dos acontecimentos já escritos na Bíblia, que como obra de Deus, eterno, continha todos os acontecimentos, passados, presentes e futuros. Dessa maneira, o Velho Testamento era visto como representação, figuração do que estava escrito no Novo.³⁰ Tal perspectiva demonstra a falta de sentido que os medievos tinham sobre o passado, pois retiravam homens e eventos de seus contextos históricos e os inseriam em um contexto espiritual.

Mesmo diante da indistinção entre o sentido do passado e do presente, é inegável a preocupação dos escritores eclesiásticos em dominar o calendário litúrgico e

²⁹Collingwood. *A Ideia de História...*, p.69 e 71-73

³⁰Peter Burke explica a relação entre a interpretação alegórica da Bíblia e o conceito de *figura* usado pelo historiador literário Erich Auerbach, em seu ensaio, *Mimesis. A representação da realidade na literatura Ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2001, no qual a define como “algo real e histórico que anuncia algo a mais, que também é real e histórico”. (_____. *Medieval Historical Thought, In. The Renaissance Sense of the Past*, London: Edward Arnold, 1969, pp 1-20, p. 4)

datar os acontecimentos do ano cristão. Essa preocupação com a exatidão das datas substituiu a preocupação própria da Antiguidade Clássica com o emprego da retórica.

Exemplo dessa inserção foi a divisão do tempo realizada por Santo Agostinho (354-430) em seis épocas conforme os acontecimentos bíblicos: a de Noé, a de Abraão, a de Davi, a do Cativo na Babilônia, a do nascimento de Cristo, e a sexta época que correspondia à contemporânea, na qual os homens viviam à espera do retorno de Cristo. A partir dessa preocupação com a cronologia, os eclesiásticos, ao escreverem suas histórias, remontavam sempre às origens do mundo, destacando-se o caráter universalista da história, organizada de acordo com as seis eras de Santo Agostinho.

Esse tipo narrativo pode ser encontrado em Gregório, bispo de Tours em 573, que escreveu em dez volumes uma *História dos Francos*. De acordo com Claire-Jabinet, Gregório revelou um método em seu texto: “privilegiar a narração, empregar uma linguagem do dia-a-dia para um público menos familiarizado que ele na estilística latina e compor uma obra com finalidade moralizadora”.³¹

Outra característica importante do pensamento histórico medieval é a transformação sofrida pela função “autor”, pois o que se escrevia não era de forma alguma uma inspiração humana, mas a realização da inspiração divina. Como já dito, apenas se fazia cópias de outras obras, dando a esse tipo de escrita apenas um caráter de continuidade, repetindo, copiando e compilando: “seu único objetivo era fabricar o universal que, de certo modo, o limitava”.³² Porém, esse tipo de produção foi muito importante, pois os copistas realizaram o trabalho de conservação de obras raras, numa sociedade em que o livro era um objeto incomum, e com esses homens teve início o hábito de datar e citar as fontes utilizadas.

1.1.2.2. O Século XII: A expansão cultural e a história.

No século XII a expansão comercial da Europa medieval, com grandes reflexos na sociedade da época, atingiu um primeiro apogeu. Acompanhando essa expansão formou-se um público laico e letrado, restrito inicialmente à aristocracia, mas nos séculos seguintes ampliou-se até atingir a burguesia urbana.

Diante dessa expansão e de suas consequências, a cultura saiu dos muros das catedrais e mosteiros e passou a ser produzida em locais que, no século XIII, resultariam nas universidades, embora a História ainda permanecesse secundária na produção

³¹Jabinet. *Introdução...*, p. 35

³²Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p. 39

cultural da época. O aparecimento de um ambiente acadêmico contribuiu para o nascimento da figura do letrado “que por sua curiosidade e descobertas, enriqueceu a disciplina. O progresso da conservação, e do acesso aos livros foi igualmente favorável ao desenvolvimento da História que, mais que qualquer outra disciplina, encontrava ali sua matéria prima”.³³

Essa ampliação cultural não se restringiu ao mundo acadêmico. Havia círculos de letrados nas cidades, entre a burguesia urbana, o que favoreceu o consumo e ampliou o mercado de textos, contribuindo para o aparecimento da imprensa no século XV. Tal desenvolvimento se estendeu aos castelos e às cortes, principalmente no Sul da França, onde a aristocracia foi educada com base na cultura latina, estudando gramática e retórica. Os gramáticos e oradores eram os possuidores de maior conhecimento sobre a História. Dessa maneira a retórica acabou ganhando um maior espaço na escrita da História, deixando de estar subordinada, como na Alta Idade Média, aos preceitos lógicos do Cristianismo.

Por outro lado, havia também um crescente interesse pelos escritos em língua vulgar, como as canções de gesta, que exaltavam os feitos cavaleirescos, as cruzadas e as descrições do Oriente desconhecido e exótico. Mas, além da curiosidade pelas narrativas das Cruzadas, havia outra causa desse fascínio pela História. A busca da linhagem dos nobres, definida historicamente. Os príncipes e grandes aristocratas contratavam cronistas para registrar as suas linhagens, na esperança de que elas sustentassem as dinastias e os reinados. Tais textos eram destinados ao público que fazia parte da aristocracia. As crônicas também foram amplamente utilizadas para sustentar as pretensões políticas de vários monarcas e servirem como soluções em conflitos, como na ocasião da Questão das Investiduras³⁴ entre papas e imperadores. A partir desse momento a História volta a se ocupar com a política, com histórias das batalhas, com as questões diplomáticas e com a vida na corte.

Na baixa Idade Média houve um desenvolvimento das técnicas históricas, como a introdução do uso da cronologia. Porém, a busca por uma cronologia exata foi mais intensa a partir dos trabalhos realizados nos séculos XII e XIII. Nesse período, “o que mudou profundamente foi a abordagem histórica, que passava a ser dotada de uma

³³Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p. 40-1.

³⁴A Questão das investiduras, Controvérsia das Investiduras, ou mesmo Guerra das Investiduras foi o conflito mais significativo entre Igreja e Estado na Europa medieval. Nos séculos XI e XII, uma série de papas lutaram contra a intromissão das monarquias européias nas investiduras (nomeações) de bispos, abades e dos próprios papas, tentando restaurar a disciplina eclesiástica.

racionalidade própria, o *ration temporum*, repousando nos princípios de simultaneidade, anterioridade e posteridade: dois personagens históricos só podiam encontrar-se se tivessem vivido no mesmo momento”.³⁵

Essa mudança estendeu-se para além da organização cronológica. Houve também uma preocupação em dotar os acontecimentos de espacialidade. Para tanto, os historiadores medievais utilizaram diversas fontes, passaram a empregar as listas de jurisdição e os contratos de arrendamento que começavam a ser estabelecidos. Como exemplo dessa espacialização, tem-se a obra do cónego Jean Froissart (1337-1404), em que, ao relatar os acontecimentos da *Jacquerie*, descreveu o itinerário cartográfico da revolta popular.

As mudanças ocorridas na História escrita entre os séculos V e XV foram significativas, ainda que tivessem efeitos secundários na abordagem histórica, especialmente na sua relação com a ideia de verdade. Houve um aumento das fontes escritas, e “nos gabinetes e mosteiros foram encontrados os melhores historiadores dessa difusão escrita. Conhecedores dos mistérios da diplomática, eles sabiam diferenciar um ato autêntico de um falso, preferindo recorrer ao original que à cópia”. No entanto, se os escritores e acadêmicos medievais tinham uma posição acrítica diante das evidências, tal atitude se dava justamente diante da aceitação da autoridade autoral dos documentos, a preocupação com a autenticidade encerrava-se em si mesma, sem se relacionar com um conceito de verdade: “mais que nunca, até o Renascimento, a verdade era parte integrante da autenticidade da fonte e de seu autor”.³⁶ Deve-se observar que essa postura acrítica em presença das fontes vinha da reverência que tais homens possuíam pela palavra escrita concebida como dotada em si mesma de autoridade, como ocorria com a *Bíblia*.

³⁵Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p. 43

³⁶Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p. 44

1.2. O Renascimento, as Reformas e a História

1.2.1 O Humanismo e os elementos de renovação da história

Em finais do século XV iniciou-se um movimento em direção a outro sentido histórico, originário de nova sensibilidade associada à necessidade de explicar o antigo e o moderno. Tal sensibilidade nasceu da inquietação dos homens desse período para diferenciar-se do passado recente, nomeado por eles de Idade Média. Para Koselleck, “a expressão tempo moderno – ou História nova – carrega consigo um lastro de consequências, resultantes da criação do conceito de Idade Média”. A criação de tal termo aponta para a existência da ideia de ruptura entre presente e passado, ou seja, deu à História um sentido de passado. “Com os ‘tempos médios’ [...] percebeu-se a necessidade de designação para outros tempos, o tempo anterior ou mais velho, e o tempo mais tardio ou moderno”.³⁷

O pensamento histórico afastou-se das explicações religiosas e providencialistas próprias do medievo e buscou no pensamento antigo, como o de Tucídides e o de Políbio, uma História explicativa, pragmática e retoricamente estruturada. Esse movimento integrou o que ficou conhecido como Renascimento.

Os pensadores da Antiguidade clássica entendiam a História como uma forma de construir uma lição através de exemplos “para servir de referência para os desenvolvimentos futuros dos negócios humanos”.³⁸ Da mesma maneira, o Renascimento colocou o homem e “seus negócios” no primeiro plano das explicações; suas ações e instituições não eram mais encaradas como meras realizações da vontade de Deus em uma História que fazia parte de um plano universal divino. Ocorreram nesse período grandes movimentos que modificaram a visão do homem sobre o mundo unificado e explicado pela religião, em especial, a Expansão Ultramarina e as Reformas.

Antes de entrar nessas questões, cabe dar atenção a Petrarca (1304-1374), que, de acordo com Peter Burke e Georges Lefebvre³⁹, pode ser visto como o primeiro expoente do sentido renascentista da História. Petrarca observou os antigos como homens, e destacou a diferença, e a *superioridade* entre a cultura deles e a de sua época. Para ele, a era que antecedeu a conversão de Constantino era uma época iluminada, e a era que sucedeu foi a Idade das Trevas. Segundo Koselleck, “o recurso dos humanistas

³⁷Reinhart Koselleck. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p.270

³⁸Momigliano. *As Raízes Clássicas...*, p.38

³⁹Georges Lefebvre. *O Nascimento da Moderna Historiografia*, Presença: Lisboa, 1994, & Peter Burk *The Renaissance Sense of the Past*, London: Edward Arnold, 1969

ao modelo antigo delimitava o intervalo ‘bárbaro’ como período próprio, levado – desde Petrarca – ao primeiro emprego histórico da expressão ‘*medium tempus*’ [tempo médio] não mais referindo ao final dos tempos”.⁴⁰

Outra contribuição dada por Petrarca foi o tratamento que dispensou aos vestígios físicos de Roma. Peter Burke afirma que ele “foi de certa maneira o primeiro antiquário moderno, no sentido de alguém que é interessado na reconstrução do passado a partir de suas reminiscências físicas”.⁴¹ Petrarca era interessado em inscrições, coletava moedas romanas e as usava como evidências para contestar textos históricos. Como exemplo tem-se sua postura diante do livro *História de Augusto*, na qual o imperador Gordiano, o Jovem, era descrito como um homem belo. Diante dos vestígios materiais, Petrarca questionou o que estava escrito, anotando na margem do livro: “se tivesse sido o caso, ele teria contratado um escultor medíocre”.⁴² O que foi mais importante em Petrarca foi à sensibilidade histórica com o qual desvelou a diferença entre passado e presente.

Outros expoentes do Renascimento foram os florentinos Nicolau Maquiavel (1494-1527) e Francesco Guicciardini (1483-1540). Maquiavel não foi propriamente um historiador, ficando famoso com *O Príncipe* – escrito em 1513, mas lançado somente em 1531. Escreveu também a biografia de um *condottiere* de Lucca chamado Castracani, além de uma *História de Florença*.

Nesta última, encontram-se elementos que o diferenciam de outros escritores da época, como o fato de ter escrito um texto que relacionou a cidade de Florença com a política externa. Seu texto se estruturou criticamente, distanciando-se de relatos lendários, próprios das produções literárias; é secularizado, ou seja, não recorre a explicações religiosas, e é útil para a construção de uma representação do passado florentino. Porém, seu método é humanista por tradição: “como em Tito Lívio ou Tucídides, não faltavam discursos na boca de suas personagens centrais”.⁴³

Maquiavel desejava que as repúblicas italianas fossem fortes e sólidas, com um governo capaz de defendê-las das invasões estrangeiras. Para isso era necessária uma tradição nacional sólida, que a península não possuía. Aos olhos de Maquiavel essa tradição só podia ser criada através de um príncipe forte, com grande capacidade e

⁴⁰ Koselleck. *Futuro Passado...*, p. 271

⁴¹ (He was, one might say, the first modern antiquarian, in the sense of someone Who is interested in the reconstruction of the past from its physical remains) Burke. *The Renaissance ...*, p.23

⁴² Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p. 50

⁴³ (Como em Tito Lívio o Tucídides, no le faltan discursos en boca de sus personajes centrales) Carlos M. Rama. *La Historiografía como consciencia histórica*. Nápoles: Montesinos, p. 31

valor; o próprio Maquiavel definiu suas possíveis características. Desse modo, escrevia a História de acordo com a sua necessidade de construir a imagem desse príncipe. Para Georges Lefebvre,

Esta maneira de conceber a História arrastava consigo muitos inconvenientes; assim, homem de inteligência superior, Maquiavel não tinha muitos desses escrúpulos que nós consideramos indispensáveis num historiador; [...] não hesitando em modificar os fatos para lhe atribuir [ao príncipe] traços de caráter que não teve, mas que ele, Maquiavel, considerava indispensáveis no Príncipe.⁴⁴

Esse florentino ainda deu à História um caráter de conhecimento capaz de prevenir o futuro (*pro-videntia*, tópica associada à idéia de prudência). Quando analisou a obra de Tito Lívio concluiu: “de sorte, examinando com atenção os sucessos da Antiguidade, qualquer governo republicano prevê o que há de ocorrer, pode aplicar os mesmos remédios que usaram os antigos, e, por não estar em uso, imaginá-los novos, pela semelhança dos acontecimentos”.⁴⁵

Francesco Guicciardini teve uma experiência política pessoal mais ampla que Maquiavel, pois foi, além de embaixador de Florença, servidor do papa Leão X. Suas obras revelaram-no mais estritamente como historiador que seu predecessor. Com Guicciardini a História torna-se reflexão e análise. Ocupou-se em escrever a História de toda Itália, em que tratou também dos estrangeiros que invadiram a Península, logo de outros países; “ei-lo a ter de fazer uma espécie de História europeia”. Como Maquiavel, ao escrever *História da Itália*, Guicciardini vinculou a História interior dos pequenos Estados peninsulares com a política exterior, através de um texto explicativo que apontava para o valor do patriotismo italiano. Ele escreveu de forma menos ornada, e segundo Felipe Charbel, o humanista Giovanni Corsi, seu primeiro leitor e revisor, fez um juízo categórico, a respeito de sua escrita. “Em carta endereçada ao autor, Corsi compara a *Storia* a uma mulher belíssima, sem jóias ou ricas vestes, mas ainda assim mais bela que todas as outras”.⁴⁶ Todavia, como homem do seu tempo, Guicciardini “só pensava, tal como os príncipes de então, nos interesses do seu Estado. Não há para ele motivos idealistas; só há intriga, cálculo, lucro”.⁴⁷

⁴⁴Lefebvre. *O Nascimento da Moderna Historiografia...*, p. 73

⁴⁵Rama. *La Historiografia como consciencia histórica...*, p.31

⁴⁶ Felipe Charbel, *Francesco Guicciardini: a historiografia como arte da prudência*. s/p. (Texto cedido pelo autor para o ciclo de estudos teóricos da UNIRIO)

⁴⁷ Lefebvre. *O Nascimento da Moderna Historiografia...*, p. 74 e 74-5

Em fins do século XV e início do século XVI desenvolveu-se em muitos países da Europa um profundo interesse por textos clássicos. Os interessados valorizavam a pureza desses textos, buscada a partir de estudos com o intuito de eliminar os erros dos copistas medievais. Tal busca teve como principal consequência a criação das disciplinas auxiliares como a filologia, que se baseava no estudo crítico dos textos antigos. Porém, essa crítica do documento limitava-se a identificar a sua autenticidade ou não, não se realizando qualquer tipo de reflexão sobre elas. As informações não eram explicadas ou confrontadas: “o questionamento das fontes, a explicação, permaneceu dissociada da escrita histórica: cabia aos historiadores literários a arte da narração, e aos eruditos e antiquários a organização dos fatos elaborando memória e *corpus*”.⁴⁸

Os procedimentos dispensados à História receberam grande contribuição dos juristas humanistas. O napolitano Lorenzo Valla (1405-57), a serviço do rei de Aragão, deu início à crítica histórica por meio do seu interesse em gramática e filologia, contribuindo para a análise do significado das palavras encontradas nos textos das leis. Desse modo, o contexto se torna essencial para entendê-los, incluindo nos estudos o mundo cultural e social no qual o escritor estava inserido. Essa nova forma de interpretação usava a noção de História para criar esse contexto.

A visão de Lorenzo Valla sobre as leis diferia daquela de outro grande advogado do período, Bartolus Facio. Valla lançou uma crítica ferrenha à forma como ele trabalhava com as leis romanas. Afirmou que “Bartolus não entendia a História romana, e as intuições romanas. Sugeriu que ele retornasse às fontes, aos juristas da Antiguidade, para entender o que elas queriam dizer”.⁴⁹

Mas foi apenas no século XVI que o papel da lei na História ganhou fôlego. Entre os principais representantes dessa corrente destacam-se dois acadêmicos, Guillaume Budé (1468-1540) e Andrea Alciati (1492-1550). Peter Burke afirma que ambos eram filhos de advogados, escreveram livros de anotações sobre as leis romanas e ensinaram na França; por essa razão, o nome da nova escola histórica, baseada na interpretação do direito, na filologia e na história era *mos gallicus* ou *estilo francês*. Esse método se opunha ao *mos italicus*, estilo empregado por Bartolus, que aplicava o texto da lei romana aos problemas do presente, sem se questionar a situação parecia com aquela em que a lei fora criada ou não. Nessa crítica levantada contra o *mos*

⁴⁸ Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p. 50

⁴⁹ (Bartolus did not understand Roman history, Roman institutions. He suggests that one should return to the sources, to the lawyers of antiquity, to find out what they meant.) Burke. *The Renaissance...*, p. 33

italicus, percebe-se que há certa preocupação com o anacronismo. Já não se pretende empregar leis, termos, costumes de uma época em outra sem antes analisar se isso era ou não pertinente ao contexto de então. Na França do século XVI, o método histórico da lei procurou colocá-las em seu contexto histórico. A partir de então, se passou a observar a distância que havia entre a sociedade romana e a francesa. Dessa maneira, para eles o estudo das leis romanas não tinha conotação prática para a sociedade francesa. François Hotman argumentou em 1567 que “‘A lei romana é o mais inútil de todos os estudos do homem francês moderno’ e que a sociedade (ele usou a palavra *état*) da República romana ‘é bem diferente daquela da França’”.⁵⁰ Essa noção que os renascentistas demonstraram sobre as leis revelou uma mudança no sentido histórico, já que, para eles, as leis tinham que mudar, pois as sociedades e as circunstâncias mudavam, tal concepção diferia daquela tida pelo medieval, para quem as leis eram imutáveis, pois sempre tinham existido.

Os historiadores franceses faziam parte da nobreza, eram filhos de advogados, oficiais e magistrados, tinham formação humanista, cedo estudavam a língua clássica e entravam nas faculdades de direito, onde aprendiam o método *mos gallicus*. A originalidade do pensamento histórico do século XVI foi estabelecer uma conexão entre erudição e reflexão, iniciada no meio jurista. Houve um grande volume de publicações de tratados sobre os métodos históricos, destacando-se principalmente as produções de Jean Bodin (1530-1596) e Henri de La Popelinière (1541-1608).

Bodin, em seu *Método para uma fácil compreensão da História* insistiu sobre o papel fundamental que a disciplina possui na sociedade: “é graças à História que o presente se elucida, e o futuro se antevê”. Para Reinhart Koselleck, essa mudança é própria da modificação na concepção de tempo que se dá na época moderna, a ideia do futuro como fim escatológico sendo substituída pela noção do porvir, pela ideia de futuro construído pelo homem da maneira que ele quiser. Assim, o lugar que era ocupado pelas profecias escatológicas, dá lugar a um *prognóstico* racional. “O futuro tornou-se um campo de possibilidades finitas, organizadas segundo o maior ou menor grau de probabilidade. Trata-se do mesmo horizonte descortinado por Bodin como tema da *História humana*”.⁵¹

⁵⁰(‘Roman Law is the most useless of all studies to a modern Frenchman’, and that the society (he uses the word *état*) of Republican Roman ‘is quite different from that of France’) Burke. *The Renaissance...*, p.34

⁵¹Koselleck. *Futuro Passado...*, p.31-2.

O jurista definiu a História como um conhecimento humano, afastando-se dos assuntos que interessavam aos historiadores medievais, e da compreensão de futuro própria dos religiosos, ou seja, da compreensão de um futuro natural que caminhava para o juízo final. Para Bodin, escrever uma História humana e universal não significava abarcar a História desde o início da humanidade até o seu final, mas considerar cada civilização em todos os seus aspectos, do institucional ao cultural.

La Popelinière acreditava que “a História digna desse nome deve ser geral”. Condenava a História eclesiástica por seu cunho providencialista. Para ele, os exemplos fornecidos pela História deviam proporcionar uma reflexão política. Em sua *História das histórias, com a ideia da História perfeita* afirmou que o papel do historiador era explicar os fatos, e não somente descrevê-los. Nessa obra lançou os fundamentos de um método no qual a História estava ligada ao desenvolvimento da civilização. A sua História universal “fundava-se na utilização das fontes: o historiador devia recusar as lendas e os milagres das crônicas medievais e controlar minuciosamente as fontes, seguindo o método rigoroso e imparcial dos filólogos e juristas”.⁵²

No fundo, o século XVI está repleto de mudanças. A unidade religiosa da Igreja Católica, até então detentora da verdade absoluta universal, se fragmentou; enquanto o mundo se expandiu, revelando culturas até então desconhecidas. A própria concepção de tempo – passado, presente e futuro – se modificou, saindo do plano religioso e laicizando-se; o futuro abandonou a profecia e passou a pertencer ao prognóstico racional e controlado. Essas modificações claramente se refletiram no sentido que a História foi adquirindo. Houve uma renovação na forma de escrevê-la, aumentando a preocupação com os documentos. Dessa maneira, aliou-se erudição e crítica, o que possibilitou à História a ocupação com um passado mais recuado, a Antiguidade, objeto de fascínio do Renascimento.

1.2.2. A divisão da Cristandade e a história

Se o pensamento histórico no século XVI adquiriu uma nova dimensão, o processo foi ocasionado sobretudo, apesar de outros motivos, pelo rompimento da unidade religiosa. A Igreja Católica já não era a única detentora das coisas e assuntos de Deus. O mundo passou a dividir espaço com um novo discurso causador de tensões: o discurso protestante.

⁵²Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p. 53

A percepção do universalismo cristão da salvação perdeu a sua base feudal de sustentação. Ainda que os emergentes poderes das monarquias nacionais continuassem a utilizar o discurso religioso da salvação, os reis buscassem apoio na legitimação divina de seu poder, e o papa prosseguisse representando o poder espiritual universal, a sociedade tendia a recusar a concepção mágico-religiosa do mundo.

A Reforma modificou a relação do homem moderno com o tempo e com a forma de percepção do mundo. Para Koselleck, esse movimento “transformou-se em porta de passagem para a nova história”.⁵³ O tempo tornou-se múltiplo, pois a religião não servia mais para explicar as ordens da vida e dar unidade sob o signo do cristianismo. Deus não foi deixado de lado, mas deu espaço para a busca de explicações temporais dos acontecimentos.

Por outro lado, ainda segundo Koselleck, a Reforma havia trazido consigo todos os sinais do fim do mundo,⁵⁴ e o próprio Lutero anunciava que se devia esperá-lo para o próximo ano. Na visão desse homem, o tempo estava sendo abreviado, e os acontecimentos do novo século haviam ocorrido em uma década. Essa abreviação do tempo indicava que o fim do mundo estava próximo.⁵⁵ Até o século XVI a História da Cristandade é uma História da expectativa de um futuro escatológico. Mas o contínuo adiamento desse fim foi tornando-o cada vez mais distante à medida que as profecias não foram se realizando e, dessa maneira, tiveram sua realização apontada para períodos cada vez mais afastados.

Essas modificações – inclusive em relação à expectativa do futuro enquanto consumação – se refletiu na escrita e no papel da história. O argumento histórico se tornou central nas questões religiosas que ecoavam na precária unidade cristã. Os protagonistas da Reforma procuravam em exemplos e documentos históricos justificar a veracidade de suas alegações. O centro da disputa era a necessidade de contestação dos reformadores à primazia interpretativa da *Bíblia* que a Igreja Católica se atribuía, já que diversas vertentes desse movimento pregavam a livre interpretação da Palavra de Deus pelos fieis.

⁵³ Koselleck, *Futuro Passado...*, p. 273

⁵⁴ “O grau de imediatismo dessas expectativas podia variar de uma situação para outra, mas as figuras essenciais do fim do mundo já estavam definidas. A transfigurações míticas do Apocalipse de João puderam ser adaptadas às circunstâncias de então. Também as profecias não canônicas variavam pouco em seu pequeno repertório de figuras que deveriam aparecer no fim do mundo, tais como os papas angélicos, o imperador da paz ou precursores do Anticristo, como Gog e Magog, os quais, segundo uma tradição oriental corrente também no Ocidente, foram encerrados por Alexandre no Cáucaso e lá permaneceriam até a hora de sua vinda. (Koselleck, *Futuro Passado...*, p. 24)

⁵⁵ Koselleck. *Futuro Passado...*, p. 24-5

Os defensores do catolicismo afirmavam que “a cristandade não consistia apenas na interpretação da *Bíblia* e nas fabricações que cada pessoa podia realizar a partir de seus fundamentos, mas envolvia uma disciplinada reflexão do espírito e das doutrinas católicas”.⁵⁶ Porém, os argumentos dos reformados se basearam, principalmente, na observação das interpretações bíblicas feitas pela Igreja Católica, para construir e fortificar o seu poder espiritual e temporal. Para eles, essas interpretações variaram ao sabor dos interesses daquela instituição. Lutero contestou o papel que a Igreja desempenhou e, baseado no Cristianismo primitivo, descrito nas Epístolas de Paulo, se opôs à atuação da Igreja na época moderna – venda de indulgências e relíquias, a luxúria e o apego aos bens materiais por parte do alto clero.

Através dessas controvérsias surgiu uma maior preocupação com os documentos nos quais católicos e protestantes apoiavam seus argumentos. Tal preocupação contribuiu para a crítica das fontes. Cadiou afirma que devido à natureza violenta desse conflito houve uma maior exigência, “por provas irrefutáveis para convencer o adversário” e, a partir desse quadro, “surgiam novos instrumentos: publicação de fontes – de padres da Igreja, concílios, sínodos, crônicas, vidas de santos, obras de teólogos – e igualmente referências a documentos originais pelo sistema de notas infrapaginais”.⁵⁷

Para Haddock,⁵⁸ católicos e protestantes expuseram suas doutrinas apoiadas em evidências históricas fazendo uso de argumentos elaborados por pirronistas⁵⁹ contra seu oponente. O uso desses argumentos causou um crescente problema para ambas as doutrinas, pois ficava mais difícil guardar o Cristianismo como uma forma de conhecimento. Dessa maneira, os teóricos das duas vertentes religiosas do cristianismo buscaram refugiar-se dessas críticas no chamado *fideísmo* – que isentava as religiões de explicações racionais – pois tanto as explicações lógicas quanto os documentos históricos tinham se mostrado incapazes de fornecer argumentos criteriosos que pudessem servir de base para a compreensão da fé. Assim, a fé passa a ser, por si só, o argumento necessário para sustentar os trabalhos que distinguiam o Cristianismo como uma prática religiosa.

⁵⁶B.A, Haddock. *An Introduction to Historical Thought*. London: Edward Arnold, p. 46-47 (Christianity did not only consist o the Bible and the fabrications which idle persons could erect on its foundations, but involved an entire tradition of disciplined reflection embodied in the wisdom of Catholic doctrine)

⁵⁷Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p. 52

⁵⁸Haddock. *An Introduction to Historical Thought...*, p. 47

⁵⁹Segundo Arnaldo Momigliano os *pirronistas* não eram necessariamente descrentes, mas voltaram-se aos experimentos, documentos, fatos individuais em um espírito de curiosidade universal e de desconfiança em relação ao dogmatismo. In. Momigliano. *As Raízes Clássicas...*, p.88

Mas se o *fideísmo* abrigou a religião em tempos turbulentos, teve, no entanto, complicações perturbadoras para o conhecimento histórico, pois demonstrou que os problemas levantados pelos descrentes não podiam ser resolvidos através do uso de documentos. As disputas religiosas contribuíram para a verificação dos documentos, mas acabaram por colocar os métodos históricos em dúvida, pois ainda que utilizassem documentos para escrever seus manifestos, tratados, etc., não conseguiram demonstrar pela via da razão e da lógica as bases de sua fé.

Além da preocupação com os documentos e sua utilização, o movimento da Reforma modificou a concepção sobre a História da Igreja, antes vista como uma instituição imutável. A partir do momento em que partidários da Reforma, como os anabaptistas, manifestavam o desejo de aderir literalmente às ordens bíblicas, ou mesmo de forma mais cuidadosa, calvinistas e luteranos desejavam retornar ao Cristianismo primitivo pregado nas Epístolas de Paulo, tornou-se possível perceber as modificações da Igreja através dos tempos. Dessa maneira tal instituição perdeu seu caráter atemporal e as ações de seus representantes passaram a ser encaradas como ações humanas dentro de um determinado tempo secular, logo histórico.

Houve um tipo de *desencantamento do mundo*, reflexo do esforço de organização e de busca de uma determinada racionalização, que levou à fuga das explicações excessivamente maravilhosas. A religião se temporalizou, a própria expectativa do futuro saiu do âmbito da Igreja. Koselleck afirma que o futuro “foi integrado ao tempo”. Essa integração ocorreu, pois a Reforma provocou acontecimentos, como as guerras de religião, e

nem a Igreja nem os poderes temporais foram capazes de unir as energias que eclodiram na Europa com Lutero, Zwínglio e Calvino. O próprio Lutero, em idade avançada, duvidava da possibilidade de paz; as Dietas Imperiais não tinham mais qualquer valia, e ele próprio orava, clamando pelo Último Dia.⁶⁰

Os grandes eventos do século XVI, Renascimento e Reforma, levaram assim à consolidação do Estado Absolutista. Após as guerras de religião, que pareciam não ter solução ou fim próximo, movidos pelo desejo de conseguir a tão desejada paz, os estamentos uniram-se em prol desse objetivo. “Desde então, paz e unidade religiosa deixaram de ser coisas idênticas”.⁶¹ A primeira passou a ser assunto da política.

⁶⁰ Koselleck. *Futuro Passado...*, p. 26

⁶¹ Koselleck. *Futuro Passado...*, p. 26-7

Essa identificação fortaleceu ainda mais a laicização do pensamento e da escrita histórica, já que a atenção dos políticos é voltada para os assuntos temporais, para aquilo que se podia mensurar, não se importando com os assuntos da religião, que se ligavam ao eterno. A política se separou da religião, e o interesse da História também.

1.3. Expansão Ultramarina, Ceticismo, Racionalismo e a História

1.3.1. A Expansão Ultramarina, ceticismo e erudição

Com a Expansão Ultramarina, o mundo se revelou maior, com sociedades em estágios diferentes de organização. Essa *revelação* colocou em xeque a ideia de unidade da humanidade e de universalidade cristã. Ao mesmo tempo, no entanto, a terra também ficou menor. Geograficamente foram desvendadas, desencravadas regiões antes encobertas pela falta de conhecimento, mas se acelerou igualmente a comunicação entre essas regiões.⁶² O Ocidente tanto criou quanto se apropriou de objetos que os ajudaram nas navegações: bússolas, astrolábios, e mapas mais precisos e menos fantasiosos.

Nasce, ainda, uma nova preocupação. A descoberta do Novo Mundo resultou no questionamento sobre a pretensa unidade que até então se atribuía à civilização ocidental. O que antes parecia ser perfeitamente explicável, agora não o era mais, pois se o homem europeu era a imagem e semelhança de Deus, onde se encaixavam as sociedades indígenas, física, cultural e socialmente tão diferentes? Nesse momento a História passou a lidar com as diferenças culturais e sociais de civilizações que não se encaixavam nos padrões da Europa Ocidental.

Esse movimento obrigou o homem ocidental europeu a elaborar e assimilar novas formas de representações sociais e políticas, a apropriar-se simbolicamente do desconhecido. Houve nesse período, como destaca Adone Agnolin, uma dupla alteridade: “uma histórica (os antigos) e uma espacial (os selvagens)”. Para esse autor o período marcado pelo Renascimento estava preocupado com a construção de uma igualdade, baseada na busca da construção de uma Humanidade, que era o resultado de um “percurso histórico peculiar [...] entre o fim da Idade Média e a Renascença”. Mas onde se inseria essa ‘nova humanidade’, se é que podia fazer parte desse gênero, já que

⁶² Pierre Chaunu. *A História como Ciência Social: A duração, o espaço e o homem na época Moderna*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1976.

não possuía os dois elementos que para aquele tempo definia a humanidade: “Civilização e Direito”?⁶³

O europeu vivia um quadro em que os limites entre o antigo e o novo, entre a retomada do humanismo clássico e a convivências com povos desconhecidos, estavam traçados. Como dito anteriormente, nesse período, buscava-se abandonar explicações excessivamente maravilhosas das coisas do mundo. A representação sobre a natureza e sobre o próprio homem, por mais que ainda fossem repletas do espanto causado pelo desconhecido, passou a buscar aproximar-se ao máximo da realidade.

A *descoberta* desse Novo Mundo influenciou os escritos de muitos europeus dos séculos XVI e XVII, entre eles, Thomas More, Rabelais, Erasmo de Roterdã e Michel de Montaigne. Este último escreveu, em seus *Ensaio*s, capítulos dedicados às terras recém-descobertas: *Dos Canibais* e *Dos coches*, escritos entre 1580 e 1588. Esses homens tiveram seus relatos influenciados, principalmente, pela literatura de viagens que circulavam pela Europa, que informavam sobre o desconhecido, sobre a natureza e sobre os homens e costumes daquelas terras. Constituindo-se em muito mais que uma simples descrição, eram instrumentos de informação para a Europa sobre o Novo Mundo, e influenciavam o imaginários da época.

Além de se destacar por textos sobre o homem do Novo Mundo, Montaigne se destacou ainda por ser um filósofo que propunha o ceticismo como forma de pensamento filosófico e, como tal, de acordo com Luís Costa Lima, tinha preferência por uma História que só chegou a ser valorizada através da resposta ao ceticismo do século XVII, mais de um século depois da publicação de seus *Ensaio*s. Montaigne tinha preferência pela História que “apresenta sua matéria ‘*nue et informe*’, registrando o que lhe chega às mãos”.⁶⁴ Costa Lima faz essa afirmação baseado na seguinte passagem:

Aprecio os historiadores ou os muito simples ou os excelentes. Os simples, que não têm como misturar alguma coisa de seu, e que oferecem apenas o cuidado e a diligência de recolher tudo o que chega a seu conhecimento e de registrar de boa-fé todas as coisas, sem escolha e sem triagem, deixam-nos o julgamento intacto para o conhecimento da verdade. [...] É a matéria da História, nua e informe; [...] Os muitos excelentes têm competência para escolher o que é digno de ser sabido [...]. Os que estão entre os dois (que é a maneira mais comum), esses nos estragam tudo: querem mastigar os pedaços

⁶³ Adone Agnolin. *Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVIII)*, São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p.22-3

⁶⁴ Luís Costa Lima. Montaigne: A História sem ornatos. *Revista de História e Estudos Sociais Fênix*, Vol. 3. Ano III, nº2, p. 03

para nós; dão o direito de julgar, e conseqüentemente de inclinar a História à sua opinião; porque, desde que o julgamento pende para um lado, não é possível deixar de desviar e torcer a narrativa para esse viés. [...]

Quase sempre são escolhidos para essa tarefa [de historiadores], e principalmente nestes séculos, pessoas do vulgo, pela única consideração de saberem falar bem, como se com elas procurássemos aprender gramática.⁶⁵

Como se pode perceber, o filósofo parece preferir textos simples, sem ornamentações retóricas, próprias da escrita da História humanista, recusando a História retórico-moralista que entraria em crise a partir do século XVII. Ele buscou aproximar-se o máximo possível do que seria real, exigiu mesmo essa recusa da retórica nas pinturas, supondo para ele “o ideal do retrato [...] a apresentação de si sem os adornos retóricos que, entre os renascentistas, enxameavam até mesmo entre as especulações filosóficas de um Pico della Mirandola”.⁶⁶

Havia as produções que lhe eram contemporâneas, como as de Bodin e la Popelinière. As produções desses juristas se afastaram das explicações teleológicas, se espelhando no método histórico jurídico, e se aproximaram mais da História que agradava Montaigne. Mas se o filósofo estava ciente desse tipo de produção Costa Lima afirma não saber, pois em seu texto aparecem apenas referências a Bodin, e muito de passagem. Houve complicações ainda maiores que a aparente falta de conhecimento desse tipo de produção, pois a inovação desses autores se dissipou com a ascensão do ceticismo no século XVII.

Para Costa Lima, “a própria ênfase montaigniana na concepção moderna do sujeito” era “antecipadamente anticartesiana”.⁶⁷ Ou seja, de certa maneira já apresentava os elementos que seriam utilizados para combater o ceticismo cartesiano, com os próprios métodos que Descartes usou na matemática, e que desvalorizou o discurso histórico.

De fato as mudanças ocorridas no pensamento histórico e na escrita da História tomaram outro rumo no século XVII. Esse período pode ser entendido como um momento em que todas as mudanças do século anterior estavam sendo assimiladas, ainda que essa estagnação também possa ser vista como fruto da situação política da época. Na França, a História foi posta a serviço da legitimação do poder do Estado

⁶⁵ Michel Montaigne. *Les essais*. Paris: Quadrige, 1988, v. 2, p. 128-9. Apud. Lima. Montaigne..., p. 2

⁶⁶ Lima. Montaigne..., p. 05

⁶⁷ Lima. Montaigne..., p.08

absolutista. Glorificava-se a figura do rei. De acordo com Cadiou, “a História da monarquia francesa limitou-se a uma sucessão de reis, cujas ações principais eram detalhadas e julgadas moralmente”.⁶⁸ A História retomava o cunho moral. Essa História *magistra vitae*, exemplar, de acordo com Koselleck, “perdura quase ilesa até o século XVIII”.⁶⁹ Dessa maneira, a repetição da fórmula não é algo espantoso mesmo nesse período ocorrido após tantas transformações.

O papel do historiógrafo do rei era escrever uma História oficial. A tradição que surgiu no século XV de contratar-se a escrita de crônicas para, através de seus textos, fortalecer, e justificar um reino continuou a possuir um caráter significativo no século XVII. Nessa fase de implantação do Estado absolutista quando ainda era necessário justificar o poder do rei, a História tornava-se responsável por produzir os reis modelos que deviam ser seguidos:

os historiógrafos traçavam o retrato de ‘reis modelos’ como São Luís ou Henrique IV. [...] Os maiores historiadores escreveram histórias para os futuros reis: Cordemoy escreveu a *História da França* especialmente para o Grande Delfim da França, a quem foi igualmente dedicado em 1681 o *Discours sur l’histoire universelle* (*Discurso sobre a História universal*) de seu preceptor Bossuet.⁷⁰

Essa História oficial seguiu as linhas da modalidade humanista, de valorização da arte retórica, que acompanhava a História *magistra vitae*, devendo primar pelo estilo, para cativar seu público por meio das narrativas de façanhas e anedotas, embora sem dispensar o uso de documentos.

Mas esse caráter legitimador do poder régio não foi o único responsável pela estagnação da produção histórica durante o século XVII. Soma-se a isso um maior interesse pelas ciências naturais, principalmente pela matemática com seus resultados exatos e infalíveis. Diante dos resultados incontestáveis obtidos pelos métodos aplicados a essas ciências, que trabalhavam com “objetos ideais (por exemplo: números, fórmulas, figuras geométricas)”, sendo assim possível “provar algo com absoluta certeza”,⁷¹ a História e seu método empirista, que trabalhava com vestígios do passado, entrou em crise, por chegar a resultados que não podiam ser verificados, pois não se repetiam. O historiador, no máximo, podia interpretar o passado através das fontes, e não havia como se pôr à prova tais interpretações. Além disso, muitas vezes os

⁶⁸Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p. 57

⁶⁹Koselleck. *Futuro Passado...*, p.42

⁷⁰Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p.57

⁷¹Ciro Flamarión Cardoso. *Uma Introdução a História*, 7ªEd. Editora Brasiliense: São Paulo, 1988, p. 48.

documentos não forneciam as respostas necessárias à pesquisa, cabendo ao historiador completá-la. Esses percalços faziam com que a História perdesse credibilidade diante das ciências exatas.

Questionava-se a competência que o historiador possuía para fazer seus estudos: quem podia garantir que não deformavam os acontecimentos atribuindo importância demasiada àqueles de pouca importância, ou calando *grandes eventos*? Conforme B.A Haddock, “em face desse estilo de ceticismo, o historiador é reduzido ao status de um poeta, que supõe (ingenuamente) que os fingimentos de sua própria imaginação são verdades. A atividade do historiador tornou-se não apenas difícil ou incerta, mas absurda”.⁷²

Em 1637 foi publicado *O Discurso do Método*, de Descartes, que atuou como criador de dúvida para a História, visto que para a lógica cartesiana o conhecimento era racional, insofismável e indiscutível. O único conhecimento com essas características era o matemático. Descartes retomou a divisão feita por Aristóteles do conhecimento: *episteme e doxa*. O conhecimento matemático fazia parte da *episteme*, enquanto a História, que se baseava em estudos de pistas e vestígios do passado, muitas vezes com lacunas que cabiam ao historiador preencher, pertencia à *doxa*. R. G. Collingwood ao analisar um excerto⁷³ de *O Discurso do Método* afirma que Descartes apresentou quatro aspectos sobre a História que importa distinguir:

- 1) Fuga da realidade por parte da história: o historiador é um viajante que, vivendo longe de casa, se torna um estranho em relação à sua época.
- 2) Pirronismo histórico: as narrativas históricas não são relatos do passado que mereçam a nossa confiança.

⁷² (In face of this style of criticism, the historian is reduced to the status of a poet who supposes (naively) that the figments of his own imagination are true. The activity of historians becomes not merely difficult or uncertain but absurd) Haddock. *An Introduction to Historical Thought...*, p. 48

⁷³ Julgava, porém, ter dedicado já tempo suficiente às línguas e também à leitura de livros antigos, às suas Histórias e às suas fábulas. Pois conversar com os homens de outros séculos e viajara é quase a mesma coisa. É bom saber-se qualquer coisa acerca dos costumes de vários povos, para podermos julgar mais sensatamente os nossos e para não pensarmos tudo aquilo que não está de acordo com nossos modos é ridículo e irracional, tal como costumam fazer aqueles que nada viram. Mas quando passamos demasiado tempo a viajar; acabamos por nos tornar estrangeiros em relação a nosso próprio país; e quando nos preocupamos demasiadamente com os fatos do século passado, ficamos – normalmente – a ignorar os que se manifestam no nosso tempo. Além disso, as fábulas levam a imaginar como possíveis diversos acontecimentos que o não são. E até as Histórias mais fiéis – se não modificam nem aumentam o valor das coisas para as tornarem mais dignas de serem lidas – pelo menos, omitem quase sempre as circunstâncias mais baixas e menos nobres, donde resulta que o resto não aparece tal como é. E aqueles que orientam o seu comportamento pelos exemplos que deles tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos dos nossos romances e a conceber projetos que ultrapassam as suas forças. (APUD. Collingwood. *A Ideia de História...*, p. 102)

3) Conceito antiutilitário da história: as narrativas não sendo dignas de nossa confiança, não podem, na verdade, ajudar-nos a compreender o que é possível e, deste modo, não podem ajudar-nos a atuar no presente.

4) A História como construção de fantasias: é fazendo-o aparecer aos nossos olhos, mais esplêndidos do que ele realmente foi, que os historiadores – mesmo no melhor dos casos – deformam o passado.⁷⁴

Para Descartes, a História parecia mero entretenimento, e não produzia conclusões com o grau de certeza aceitável pela lógica matemática. A História foi assim desvalorizada diante das outras ciências e reduzida a uma função narrativa, concebida como ingênua, que abrigava em si todas as fantasias e erros. Esse ceticismo do século XVII começou a ser enfrentado por aqueles que se dedicavam à História quando buscavam formas de garantir o reconhecimento do que estavam produzindo, através de regras de utilização dos documentos, usando o próprio método cartesiano.

A História humanista ainda era muito forte, mas sua forma de escrita, com maior valorização da forma, sem explicar os acontecimentos, ou mesmo buscar documentos que sustentassem sua argumentação, foi duramente criticada nessa reação. A figura do antiquário, então, começou a ser valorizada, pois foi por meio de suas coleções e catálogos que as narrativas históricas puderam passar a apoiarem-se.

Exemplo desse contexto de debates entre humanistas, que apreciavam a produção antiga, e aqueles que eram partidários de uma História mais sóbria, adotando o método de Descartes, é a contenda entre dois estudiosos ocorrida entre o final do século XVII e início do XVIII, apresentada e analisada por Anthony Grafton. Essa disputa se deu entre Jacob Perizonius, professor da Universidade de Leiden, que defendia os textos humanistas dos escritores e latino e gregos. Ele tentou mostrar que a sensibilidade histórica podia resgatar a História antiga dos ataques dos céticos. Perizonius defendeu que os textos da antiguidade clássica “podiam ser julgados somente se colocados no contexto em que originalmente tinham tomado forma, ao passo que o crítico moderno que revelou seus defeitos, ao aplicar um padrão universal, cometia um erro de classificação”.⁷⁵

Esse argumento de Perizonius foi uma resposta a Jean Le Clerc, editor de jornal especializado e prolífico escritor da época, que fazia parte daqueles que

⁷⁴Collingwood. *A Ideia de História...*, p. 102.

⁷⁵(these could be judged only by setting them into the contexts in which they had originally taken shape, then the modern critic who disclosed their faults by applying a universal standard was making a category error) Anthony Grafton. *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, 2007, p.18

preparavam um ataque maciço à tradição acadêmica e retórica que o primeiro defendeu sensivelmente. Le Clerc publicara em 1697 sua *Ars Critica*, na qual lançou críticas contra textos da Antiguidade clássica, como o escritor romano Quintus Curtius Rufus, que adotou fontes gregas para contar a História de Alexandre o Grande.

Le Clerc admitiu a admiração por Curtius como um dos grandes mestres da retórica clássica, mas, ao fazer uma análise minuciosa do seu texto, constatou erros graves tanto no emprego das “regras particulares da arte que ele professou, a história”, quanto das “regras gerais da razão correta”, ‘que valem para todos os seres humanos, quaisquer que sejam a nação e a época em que vivemos’.

O escrutínio repetido e minucioso tinha revelado erros tão graves que eles abalavam a reputação de Curtius como historiador. A razão exigia que o historiador aprendesse a usar geografia e cronologia, os dois olhos da história. Curtius não havia dominado nenhuma delas.⁷⁶

Le Clerc aplicou todas as críticas modernas ao texto clássico com o intuito de mostrar que a História não devia fazer parte da clássica arte da retórica. Para ele, o historiador devia examinar suas fontes, e usar apenas o que lhe parecesse seguro, pois sua tarefa era demonstrar um pensamento crítico e encadear de forma inteligente as evidências numa narrativa. “Na era da nova filosofia, Le Clerc clamou por nada menos que uma nova história”.⁷⁷ Por isso realizou crítica tão contundente contra Curtius, levando Perizonius a elaborar o argumento de que esses críticos não entendiam os escritores, e nem mesmo os textos que estavam criticando, porque tiravam-nos do respectivo contexto. Grafton conclui que ambos se encaixavam no pensamento da época moderna, cada um com sua metodologia: Le Clerc, partidário do chamado cartesianismo histórico, e Perizonius, pela sensibilidade de analisar um texto em sua época de produção. “Por toda essa divergência em seus métodos e resultados, ambos, o incendiário e o bombeiro, parecem ser caracteristicamente pensadores modernos”.⁷⁸

⁷⁶(the particular rules of the art that he professed, history, and the general rules of right reason, ‘which hold for all human beings, whatever nations and whatever age we may live in.’ Close and repeated scrutiny revealed errors so grave that they undermined Curtius’s standing as a historian. Reason demanded that the historian learn to use geography and chronology, the two eyes of history. Curtius had mastered neither discipline). Grafton. *What was History?...*, p. 7-8

⁷⁷(In the age of the New Philosophy, Le Clerc called for nothing less than that a New History) Grafton. *What was History?...*, p. 12

⁷⁸(For all the divergence of their methods and results, both the firebrand and the fireman seem to be characteristically modern thinkers) Grafton. *What was History?...*, p. 20

Essa questão é importante, pois demonstra que não houve apenas uma forma unificada de se pensar a História nesse período. Perizonius e Le Clerc mostram duas faces desse pensamento moderno.

Além das questões levantadas nas academias é interessante ressaltar que outra reação à desvalorização da História pelo ceticismo cartesiano adveio das produções religiosas. A erudição religiosa foi uma das principais reações ao ceticismo cartesiano, formada principalmente pelos jesuítas e beneditinos.

Os bolandistas pertenciam à Companhia de Jesus, que como uma ordem de bases modernas contribuiu para a renovação da história, principalmente no que diz respeito ao tratamento e utilização das fontes. Como ‘ponta de lança da contra-reforma’,⁷⁹ atuou para além da missionação, pois para ajudar no combate ao avanço do protestantismo, e dar maior credibilidade à História católica, se apoiou na erudição para realizar uma revisão das fontes e da forma de sua utilização, contribuindo, dessa maneira, para uma crítica dos documentos.

Pode-se afirmar que até 1680 a escrita da História se modificou pouco, por isso sofreu duras críticas, vindas principalmente de Descartes e dos pirronistas históricos em geral, com suas predileções pelas ciências da natureza e resultados exatos.

Com a reação do setor eclesiástico, começou a tomar forma uma História documental, empírica, erudita. Exponentes desse movimento foram os jesuítas João Bolland e Daniel van Papenbroeck, mais o beneditino Jean Mabillon. Bolland chefiou a elaboração das *Acta Sanctorum* (1643), escrita com documentos recolhidos pelo jesuíta Héribert Rosweyde, que morreu antes de colocá-lo em prática. A documentação levantada por ele serviu para substituir as tradições lendárias, de que estavam feitas as histórias das vidas dos santos, pela base documental.

A elaboração dessa obra iniciou um novo método de estudo das fontes chamado de *Bolandismo*, que consistia na intenção de fazer uma exaustiva História da vida dos santos, seguindo a ordem de sua comemoração no calendário litúrgico. Mas, ao invés de simplesmente usar todos os documentos que possuíam sobre o assunto, eles os selecionaram, envolvendo princípios críticos para ordenar seus materiais. Collingwood afirma que os *bolandistas* “lançaram-se ao trabalho de reescrever as vidas de santos, numa base crítica, expurgando-as de todos os elementos exageradamente meticulosos e aprofundando, mais do que todos os outros até então, o problema das fontes e do modo

⁷⁹Expressão empregada por Célia Tavares na sua dissertação *Entre a Cruz e a Espada...*

como as tradições se tinham desenvolvido”.⁸⁰ Nesse estudo, Bolland forneceu uma hierarquização de importância das fontes que os padres utilizaram na redação da *Acta Sanctorum*, para ele:

a credibilidade da História podia ser qualificada de acordo com a fonte pela qual fora escrita, ‘testemunhas oculares dos eventos’, ou por aqueles ‘que não tinham visto o que relataram, mas receberam os relatos de homens que viram os acontecimentos com seus próprios olhos’, ou por aqueles ‘que relataram não o que eles receberam de testemunhas oculares, mas o que receberam daqueles para quem as testemunhas fizeram o relato’, ou por ‘aqueles que coletaram os fatos de historiadores’ (cujas credenciais podem ser estabelecidas pelo critério acima) ‘ou de confiáveis reminiscências de doações, *jurisprudências*, ou de outras contas’.⁸¹

Há o estabelecimento de diferentes tipos de documentos que deviam ser utilizados na escrita da história, afiançadas nas distintas autoridades de cada tipo de fonte. A partir de então se teve uma clara concepção dos diferentes pesos que cada uma possuía. Os bolandistas percorriam bibliotecas e arquivos dos mosteiros da Europa em busca de documentação nova, mas quando não podiam fornecer a certeza “auto-evidente das verdades de Descartes”,⁸² ao menos mostravam as evidências que davam suporte a seus argumentos. A Companhia de Jesus era uma instituição que atuou em várias frentes. Combateu a heresia, o paganismo e até mesmo o ceticismo dos filósofos, o que acabou contribuindo para uma reação da História ao cartesianismo.

Para Haddock,⁸³ a grande contribuição dada pelos historiadores eclesiásticos foi mais prática que teórica, com exceção de Jean Mabillon, monge beneditino, que realizou um estudo do método de pesquisa crítica e ilustrou perfeitamente a mudança que o ceticismo provocou no *status* do conhecimento histórico, e sobre a prática do historiador.

Seu livro *De Re Diplomática* foi uma resposta dada ao jesuíta Daniel van Papenbroeck, que em seu procedimento para estabelecer a autenticidade das *Cartas Régias de Concessão de Privilégios*, rejeitou uma série de documentos considerados por

⁸⁰Collingwood. *A Ideia de História...*, p. 90.

⁸¹Haddock. *An Introduction to Historical Thought ...*, p.51-52 .(The credibility of histories could be ranked according to whether they had been written by eye-witnesses to an event, or by those ‘who have not themselves seen what they related but have received it from men who viewed it with their own eyes’, or by ‘those who relate not what they have received from the eye-witnesses themselves but from those to whom the eye-witnesses related it’, or by ‘those who have collected their facts from historians’ (whose credentials can be established by the above criteria) ‘or from reliable remains of donations, wills, agreements, or from other accounts’).

⁸²Haddock. *An Introduction to Historical Thought ...*, p. 52.

⁸³Haddock. *An Introduction to Historical Thought...*, p. 52

Mabillon como genuínos. Em resposta, o padre beneditino, cuidadosamente descreveu testes que foram aplicados aos documentos para observar se eram confiáveis. Para ele, os documentos só podiam ser utilizados de forma adequada a partir da análise *interna* das fontes, ou seja, a sua autenticidade só era comprovada a partir da “observação do suporte da escrita, da tinta, dos títulos e expressões, da datação, do selo [...]. Ele estabeleceu o princípio de que a equivalência entre duas fontes garantia sua autenticidade”,⁸⁴ ou seja, nenhum documento podia ser considerado de forma isolada; devia ser comparado com outros similares para facilitar o reconhecimento de possíveis discrepâncias.

Mabillon estendeu a utilização da filologia, aplicada pelos humanistas na análise ou reconstrução dos textos antigos literários, ao julgamento de todos os tipos de fontes documentais. Pode-se inferir que a atual forma de tratamento dos documentos advém da erudição beneditina. A verdadeira novidade do século XVII foi a formação de uma ideia de que havia um método histórico, sobre o qual os humanistas já refletiam.

Os pesquisadores do Renascimento, encantados pela Antiguidade clássica, tiveram a preocupação e o cuidado com a diversidade material – documentos escritos, moedas, vestígios arqueológicos, etc –, mas esse mesmo encanto lhes rendeu muitas críticas no século XVII, devido à sua preocupação com a retórica, com a forma dos textos. Foram os antiquários, muitos dos quais eclesiásticos, que lançaram os fundamentos da erudição moderna, com seu apego e zelo em relação às fontes documentais e materiais. Seus trabalhos contribuíram de forma positiva para a história, mas somente na medida em que aumentaram o cuidado com essa erudição e com o estabelecimento das fontes primárias. Destacaram-se seus catálogos com longas descrições das fontes materiais como moedas, vestimentas, vasos, etc. Porém, tal cuidado não se refletiu imediatamente na narrativa histórica. Esta, ainda quando se tivesse afastado dos ornatos retóricos, continuava apenas a narrar os acontecimentos, sem refletir sobre eles.

No final do século XVII, como foi o caso de Le Clerc, indicado acima, a escrita da História passou a fazer uso da erudição e a adotar regras coletivas de controle e verificação das fontes que utilizava. Tal modificação acabou favorecendo a reconstituição do passado e a emancipação das testemunhas oculares. Concebeu-se o passado a partir dos vestígios produzidos pela circunstância a ser narrada. A partir desse

⁸⁴Haddock. *An Introduction to Historical Thought ...*, p. 60

momento, o passado, “objeto de fé – para a Idade Média – transformou-se em objeto de conhecimento”.⁸⁵

1.3.2. O século XVIII: Racionalismo e filosofia da história.

A História dos pensadores do século XVIII tinha a intenção de unificar a humanidade em torno da razão, não mais da religião. Assim a humanidade reunida em torno dela viveria em uma sociedade moralmente estabelecida. Devia-se implantar a harmonia e a estabilidade da ordem celeste no mundo dos homens e pelos próprios homens. Essa ordem estava inserida na própria subjetividade humana como uma ordem moral. Na Europa do século XVIII, passou-se a pensar essa História universal de uma maneira filosófica, levando à busca dos direitos universais dos homens, dando-lhes o sentido de uma realização moral e, sobretudo, procurando compreender as diversas modalidades de organização da sociedade ao longo dos tempos.

Essa nova filosofia racional da História substituía a filosofia cristã. A partir dela, a busca por um sentido da História ganhou novo fôlego, assim como a História universal, que colocou em foco mais uma vez as implicações teológicas das ações humanas. Dessa vez, contudo, buscava-se a perfectibilidade moral para o mundo secular e não mais a salvação no além. A história, na concepção germânica, voltou a ser o meio de salvação, a *marcha do Espírito em busca da liberdade*, onde a redenção se encontrava no futuro governado pela razão.

A ideia de progresso se generalizou, concebendo-se todos os aspectos da vida do homem como caminhando numa só direção: a perfeição do futuro regido pela razão. O homem tornou-se produtor do seu futuro. Essa concepção racionalista da história, da construção de um futuro, admitiu a existência de leis naturais, que governavam o mundo. Dessa forma, se o mundo era determinado, tudo de alguma maneira podia ser previsto, ainda que não se soubesse ao certo o que aconteceria. Surgem assim os “prognósticos”, como já explicado anteriormente. Nesse momento o horizonte da expectativa passa a ser calculável; a profecia, que antes previa o fim da história, dá lugar à *utopia*, ao prognóstico que prevê a realização da história.

De acordo com Koselleck, a filosofia da História adquire expressão com os tempos modernos. Nesse momento, pela primeira vez, o homem tem consciência de que vive em seu tempo; e busca abreviar o “espaço de experiência” (o passado vivido no próprio presente), para viver o “horizonte de expectativas” (o futuro que se quer no

⁸⁵Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p.62

presente). A modernidade rompe com o passado e com o presente, pois o passado perde a sua função moral de fornecedora de exemplos: o tropo da *História magistra vitae* se enfraquece, mas não desaparece totalmente, como afirma Koselleck. A História passa a ser então um processo acelerado e unificado na marcha da humanidade para um futuro utópico. Os *philosophes* do século XVIII definem esse processo com termos novos: progresso, emancipação, crise, crítica, utopia.⁸⁶

Para Collingwood, o Iluminismo possuiu dois germes de desenvolvimento inéditos:

um desenvolvimento retrospectivo ou mais estritamente histórico que devia apresentar a História passada como um jogo de forças irracionais; e um desenvolvimento prospectivo, mais prático ou político, prevendo e procurando tornar realidade um milênio, em que o domínio da razão terá que ser estabelecido.

Os representantes da primeira vertente foram Montesquieu e Gibbon.

Montesquieu via as ações humanas e a sociedade como reflexos da geografia e do clima. Ele acreditava que a humanidade era igual em toda parte do mundo; dessa maneira, atribuía diferenças culturais e sociais do mundo a questões do meio. Gibbon, por sua vez, defendia que a sociedade havia saído de uma idade do ouro e sido dominada pelo barbarismo e a religião.⁸⁷

No segundo aspecto apresentado por Collingwood, a idade do ouro era vista como o futuro próximo. Ainda segundo esse autor, o nome que se distinguiu nessa vertente do Iluminismo foi o de Voltaire. Mas antes de falar desse *philosophe*, é importante ressaltar que o século XVIII apresentou duas visões contrárias para o conhecimento histórico: uma alicerçada na busca pela verdade dos fatos, pela acumulação descritiva; enquanto a outra buscava essa verdade por meio de uma operação intelectual.

A erudição dos antiquários se destacou principalmente entre os beneditinos de Saint Maur, que escreveram obras sobre a História das províncias francesas como a *História geral e particular de Bourgone* de Dom Urbain Plancher e a *História geral do Languedoc* de Dom Vaissete e Dom Devic. Porém, o método aplicado por eles era apenas cumulativo. A reflexão histórica estava separada da erudição. Os *philosophes* se exasperavam com isso e

⁸⁶ Koselleck. *Futuro Passado...*

⁸⁷ Collingwood. *A Idéia de História...*, p. 109-110

não pouparam sarcasmos para com esses historiadores que ‘trabalhavam mais com as mãos que com o cérebro’. Para D’Alembert, ‘a ciência da história, quando não é auxiliada pela filosofia, é o último dos conhecimentos humanos’ e, no sistema de conhecimentos da *Enciclopédia*, ele a definiu como uma ciência da memória e da razão.⁸⁸

Uma das críticas dirigidas aos *philosophes* iluministas é que esse julgamento severo dos antiquários escondia sua falta de interesse pelas fontes. Esforçavam-se muito na busca de testemunho oral, narrativas de viagens e às vezes documentos. Mas eles pouco visitavam os arquivos e, quando utilizavam documentos, geralmente eram impressos.

Voltaire foi o único que tentou conciliar erudição e reflexão filosófica. No ano de 1756, no artigo *História* que escreveu para a *Enciclopédia*, declarou que “a História é a narração de fatos tidos por verdadeiros, ao contrário da fábula, que é a narração de fatos tidos por falsos”. Ele definiu a História pelo critério da legitimidade. Lia os eruditos e declarou ser importante ir à casa dos inimigos (os beneditinos) para consultar as fontes. E provavelmente não teria conseguido escrever seu *Ensaio sobre os costumes* sem a erudição beneditina. Além de recorrer às fontes, ele propôs a ampliação dos documentos históricos, e a reflexão sobre a uma evolução da sociedade, opondo, dessa maneira, uma simples História narrativa dos compiladores a uma História explicativa.

O principal mérito de Voltaire foi ter ampliado consideravelmente o campo da história: em nível geográfico, ele reconsiderou a origem do mundo, descartando as origens bíblicas e elegendo países como a China e Índia ‘que inventaram quase todas as artes, antes que nós mesmos tivéssemos aprendido alguma’. A ampliação foi também conceitual: de uma História feita de grandes feitos políticos e militares, ele passou a uma História estrutural, integrando a economia em seu campo de estudo.⁸⁹

Voltaire foi incrivelmente otimista em relação ao futuro da humanidade. Acreditava que através da História se podia erradicar a ignorância e a superstição. Para ele, a narrativa histórica não podia restringir-se aos feitos particulares, pois o pragmatismo atribuído à história, de condutora de uma mudança, deu lugar a uma investigação mais rigorosa dos contextos sociais e culturais nos quais estava inserido o objeto de estudo. Rompeu com a preocupação inicial com a biografia política. Seu objetivo foi “deixar para posteridade, não as ações de um único homem, mas o espírito

⁸⁸Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p.64

⁸⁹Cadiou [et al.]. *Como se Faz a História...*, p. 66

do homem na era mais iluminada que o Mundo já viu”.⁹⁰ Dessa maneira, ampliou o campo da História para além das questões políticas, analisando o caráter social e cultural da época, expandindo a concepção dos documentos históricos a todos os vestígios de atividade humana.

Essa ampliação do campo da História não se encerrou em Voltaire, mas foi uma consequência do combate à filosofia cristã. Os *philosophes* racionalistas tinham a necessidade de combater o poder do clero “cuja intolerância suprimia, pela força, a liberdade de pensamento”. Assim a *História Sagrada* foi reduzida a “um minúsculo capítulo da História universal que trata de um pequeno e desinteressado povo, cuja importância lhe vem apenas de ter estado na origem do Cristianismo”. Tirou-se o mundo ocidental cristão do centro do interesse, e se ampliou o campo geográfico da história, passou-se a levar em conta as civilizações da América, da Índia, da China, do Japão, e, mais ainda, passou-se a colocá-las no mesmo plano de igualdade da civilização ocidental. “A História racional quer-se-á assim cosmopolita”.⁹¹

Os *philosophes* conservaram ainda o didatismo, ou pragmatismo, dos historiadores clássicos, mas seu público era diferenciado. A História deixou de dizer respeito a apenas um rei em particular; passou a tratar da civilização, ou seja, da economia, da riqueza, do desenvolvimento intelectual, da vida social sob a forma de vida pública e civilizada.

O interesse pela História das guerras desapareceu; estas já não eram mais *grandes feitos*; passaram a ser vistas como empecilho para o desenvolvimento da civilização. No século XVIII, o conhecimento de todas as áreas só tinha razão de ser quando apontasse para a possibilidade de melhorar as condições humanas. As ciências sociais e naturais viraram parte de um esforço concentrado para melhorar o mundo. Dava-se à História o papel de repositório de informação para subsequentes reflexões.

É interessante perceber o caminho que a História percorreu durante a época que se convencionou chamar de moderna: do ar místico e religioso contido nos relatos sobre o passado próximo, escritos a partir de testemunhas oculares, a uma postura de busca por um passado mais longínquo, representado pela cultura grega; da caminhada até a utilização dos documentos e ampliação das fontes que teve nos religiosos seus maiores expoentes, até o abandono do misticismo que se encontrava na História da vida dos santos; da busca de um método científico e erudito para reagir ao descrédito que lhe foi

⁹⁰Haddock. *An Introduction to Historical Thought...*, p. 75 e 79.

⁹¹Lefebvre. *O Nascimento da Moderna Historiografia...*, p. 131

atribuído pelo ceticismo de Descartes, até o esforço iluminista de juntar a reflexão filosófica e a erudição documental no intuito de construir uma sociedade racional através da escrita da história.

Por mais importante que seja constatar que a criação e a atuação da Companhia de Jesus estavam inseridas nesse contexto de formação do pensamento histórico moderno e de transformação do mundo, não é possível esquecer, no entanto, que outras formas de escrita da História, seguindo modelos renascentistas e até da Antiguidade, continuaram presentes ao longo de todo esse período, como se verá no terceiro capítulo, pois é nesse contraste que reside a justificativa dessa dissertação.

CAPÍTULO 2. MISSÃO E CONFLITO: DA CRIAÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS À SUA AÇÃO NO MARANHÃO COLONIAL.

2.1. Inácio de Loyola e a fundação da Companhia de Jesus.

No momento das grades transformações econômicas, culturais, políticas, sociais e religiosas do século XVI nasceu a Companhia de Jesus, fruto da Reforma da Igreja Católica, que juntamente com o Concílio de Trento e a Inquisição, tentava devolver a confiabilidade e a seriedade perdidas no trajeto histórico dessa instituição, ajudando principalmente no combate aos partidários da Reforma Protestante.

No século XVI, as transformações culturais fervilhavam. Na arte, na literatura e na História, o homem voltou a ser o centro das atenções, enquanto o universalismo cristão passou a ser questionado, juntamente com o papel da Igreja Católica como única detentora do conhecimento e interpretação da Bíblia. Esse espírito humanista, de acordo com Célia Tavares deixou “cada vez mais evidente a necessidade de se formar uma religião mais próxima da compreensão dos fiéis e que através dos exemplos mostrasse à verdadeira ‘senda para a salvação’”.⁹²

Um dos expoentes dessa necessidade foi a Companhia de Jesus que em 27 de setembro de 1540, através da bula *Regimini Militantis Ecclesiae* assinada por Paulo III, passou a existir canonicamente. Porém, já havia sido reunida informalmente em 1538 por jovens letrados em Paris. O fundador dessa Ordem, Inácio de Loyola, para o historiador francês Jean Lacouture, foi “o rascunho de um homem da Renascença”,⁹³ pois recusou as tradições medievais e primou pelo cuidado com a escrita, sendo adepto das artes e da boa leitura.

Inácio de Loyola, ou Iñigo (Eneko), nome de batismo, era o mais novo de sua família e, antes de se tornar o primeiro Geral e fundador da Companhia, foi um boêmio muito afeito às coisas do mundo, bebedeira e mulheres. Nasceu em Azpeitia, um pequeno burgo basco. Sendo o décimo terceiro filho de Beltran e Marina Loyola, foi dado aos Velasquez, uma família próxima ao rei e, dessa maneira, desde cedo participou dos ciclos de poder, desempenhando ainda muito jovem o papel de secretário na corte.

Com a ascensão de Carlos V ao trono da Espanha, Juan Velasquez perdeu os chamados favores reais, assim como seu feudo, modificando o destino de Loyola. O fidalgo morreu em 1517, após uma rebelião mal sucedida contra as atitudes de Carlos

⁹² Célia Cristina da Silva Tavares. *Entre a Cruz e a Espada: Jesuíta e a América Portuguesa*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social - UFF: Niterói, 1995, p.17

⁹³ Lacouture. *Os Jesuítas...*, p. 10

V, e seus protegidos ficam sem recursos para manter-se. Assim, o futuro fundador da Companhia de Jesus retornou a Navarra, mas precisamente Pamplona, onde desenvolveu a atividade de escudeiro. A situação em Navarra era conturbada, e seu vice-rei “cercado de súditos violentos, esperava, sobretudo, que as pessoas de sua casa saibam segurar uma arma na mão”. Esse episódio militar da vida de Loyola é importante, pois revela “a lenda do homem de armas que se teria transformado naturalmente em *general* dos jesuítas”.⁹⁴

Loyola passou de um homem da corte boêmio e culto a guerreiro. Quando os fidalgos de Navarra se rebelaram contra Carlos V, o monarca francês aproveitou a oportunidade para tentar retomar tal território, anexado havia nove anos à Castela. Foi nessa batalha que Inácio de Loyola teve uma das pernas destroçada por um tiro e a outra gravemente ferida.

Para curar-se de um ferimento tão grave, Loyola sofreu e, para evitar a deformação que ficaria em sua perna devido a uma má cicatrização, submeteu-se, após estar convalescido do ferimento inicial, a uma cirurgia dolorosa, da qual o resultado foi o encurtamento de uma de suas pernas. No processo de recuperação, dedicou-se então à leitura de obras de edificação: a *Vida de Jesus* de Ludolfo de Saxônia e o *Florilégio dos Santos* de Monsenhor Giacomo de Varazzo. Tais obras teriam feito com que ele desprezasse seu passado e almejasse uma vida mais santa. Daí se diz que ele decidiu peregrinar a Jerusalém e que em tal caminho se infligiu os mais duros castigos, jejuns, e autoflagelação, na busca de maior proximidade com Deus.

Sua jornada a Jerusalém, porém, não pôde ser cumprida devido à ocupação muçulmana. Esse peregrino, então, começou a busca por conhecimentos acadêmicos, inicialmente na Espanha, onde estudou gramática latina, teologia entre outros assuntos. Mais tarde, na cidade de Alcalá, foi interrogado e preso, por breve período, pela Inquisição por pregar nas ruas. Nesse tempo já falava de seus *Exercícios Espirituais*, redigidos durante os últimos seis meses de sua permanência como peregrino em Manresa. Foi solto sob a advertência de não mais pregar antes de completar seus estudos.

Loyola tinha carisma e autoridade, mas seu discurso não possuía bases eruditas por falta de estudo. Por esse motivo decidiu ir à Salamanca com o intuito de completar seus estudos. Durante sua permanência na Universidade, mais uma vez experimentou os

⁹⁴ Lacouture. *Os Jesuítas...*, p.19 (Grifo do autor)

rigores da Inquisição. Por sentir-se oprimido em Salamanca e por ter necessidade de completar sua formação partiu rumo à França, pois percebeu:

que tinha rompido espiritualmente com a instituição clerical na Espanha, que não se distinguia da universitária. Se tinha de abandonar seu país, Paris se impunha, mais que Bologna ou Tubingen. A faculdade de teologia de Paris parecia dominar totalmente a ciência do Ocidente cristão, e (já) oferecer o método – o *modus parisiensis*.⁹⁵

Em Paris, Loyola acabou por se tornar um homem de seu tempo, que viveu as perseguições da Inquisição e os fervores do conhecimento humanista. Lá formou-se um pequeno grupo que sentiu, de acordo com William V. Bangete, S.J, “a atração do espírito magnético de Inácio, e decidiram ligar-se com ele para seguir a Cristo”⁹⁶. Este se transformaria no núcleo inicial da Companhia: Pedro Fabro, Francisco Xavier, Diogo Laínez, Afonso Salmerón, Nicolau Bombadilha e Simão Rodrigues. Essa conjugação de homens de várias nações não se deu apenas pela busca da fé, mas, ainda, pela busca do saber, pois ao se reunirem em torno de Loyola em 15 de agosto de 1534 “eram o que hoje se chama de intelectuais, formados a dezenas de anos no crisol do fascinante humanismo – dos humanismos – que era a Paris de Francisco I, onde eles haviam recebido uma educação antes de tudo ‘filosófica e literária’”.⁹⁷

Pois bem, esses jovens se reuniram no fulgor de ir a Jerusalém converter os infiéis muçulmanos, ainda de acordo com Bangete, “para estreitar mais o vínculo de unidade entre todos, e para fortalecer mais a sua determinação, resolveram fazer três votos: pobreza, castidade e ir a Jerusalém”.⁹⁸ A peregrinação, porém, não foi realizada. Os jovens decidiram partir para Roma, onde esperaram a aprovação do papa Paulo III para a sua Ordem. E lá fizeram, além dos três votos tradicionais, um quarto voto de total obediência ao papa.

Após a criação canônica da Ordem, os jovens reuniram-se para definir os direcionamentos da futura Companhia de Jesus. Jean Lacouture destaca que eles estavam divididos e só concordavam em um único ponto, que era “oferecer-se em holocausto para a glória de Deus em que se anulará tudo o que é nosso”.⁹⁹ Isto caracteriza o chamado “voto sanguíneo” dos jesuítas, ou seja, morrer em nome da fé.

⁹⁵ Lacouture. *Os Jesuítas...*, p. 48

⁹⁶ Willian V. Bangete. *História da Companhia de Jesus*. Porto/São Paulo: Apostolado da Imprensa, Ed. Loyola, 1985, p. 27

⁹⁷ Lacouture. *Os Jesuítas...*, p. 51

⁹⁸ Bangete. *História da Companhia de Jesus...*, p.27

⁹⁹ Lacouture. *Os Jesuítas...*, p.102

Uma das características mais marcantes dos textos inicianos consiste no desejo intenso pelo martírio, desejo cuja importância será retomada no terceiro capítulo.

Das discussões ficaram claros alguns pontos, a coesão do grupo e o dever de obediência, a exaltação da pobreza enquanto ideal humano e a renúncia aos cerimoniais monásticos. Em relação ao voto de pobreza, eles se referiam à pobreza pessoal, pois era necessário que o grupo possuísse renda e bens a fim de unir estudantes e formá-los para custeio dos escolásticos. As orações deviam ser feitas de forma particular, sem os rituais, pois para a ordem era mais importante se ocupar dos pobres e doentes. Não deviam recorrer às mortificações corporais, pois seus afazeres já eram bastante duros. As principais características da Companhia eram, portanto: obediência ao papa, união em torno de um líder, uma vida ascética, reta e simples, a multiplicidade de funções (médicos, professores, confessores, pastores, protetores, etc.) e a missão evangelizadora.

Essa ordem possuía uma ambivalência muito grande. Por um lado, mostra o ideal moderno de missão, no qual, de acordo com Manuel Mará e José Andrés Gallego, se insistia mais “na conversão do coração que da inteligência” e, ainda, o tipo de vida que um missionário devia levar:

para começar, tinham de manter, em todas as situações, uma conduta o mais possível à vida conventual ou à regra da ordem, como viajar sempre a pé, em silêncio, ou falando sobre coisas sobrenaturais, dar sempre bom exemplo, viver com sobriedade, não se deixar dominar por curiosidades mundanas e evitar, obviamente, o contato com mulheres.¹⁰⁰

Características próprias dos jesuítas e da época moderna com a Igreja Católica reformada. Porém, encontra-se nesses homens características medievais, como o desejo manifestado, pelos primeiros membros que se reuniram em torno de Inácio de Loyola, de irem a Jerusalém combater os infiéis, levar a palavra de Deus, semelhante ao espírito cruzadista.

¹⁰⁰ Manuel Mará & José Andrés Gallego. O Pregador. In. Rosário Villare, *O Homem Barraco*, 1ªEd., Lisboa, 1995, p. 140

2.2. A Companhia de Jesus a serviço da coroa portuguesa: a missão para maior glória de Deus e do rei.

Inicialmente com apenas dez membros, no final do século XVI a Companhia de Jesus já estava espalhada pela Europa, África, Ásia e América. A missão era a principal característica dos jesuítas, e, de acordo com Cristina Pompa, era a mais completa tradução da espiritualidade da ordem o que “está implícito [...] no famoso ‘quarto voto’ da *Fórmula* jesuítica: a total obediência ao papa e a aceitação pelos missionários de ser enviado a qualquer lugar onde sua Santidade quisesse, entre os turcos ou nas Índias, entre hereges ou cismáticos”.¹⁰¹

Esse ideal, de se espalhar pelo mundo para levar a felicidade de servir a Deus, estava explicitado desde o início da ordem, como fica claro nas *Constituiciones*:

Será nossa obrigação executar sem tergiversações nem desculpas, imediatamente e desde que esteja em nosso poder, tudo o que Sua Santidade nos ordenar para o bem das almas ou a propagação da fé, quer ele nos envie junto a turcos, ao novo mundo, junto aos Luteranos ou quaisquer outros fiéis ou infiéis [...]. Esse voto pode nos dispersar em diversas partes do mundo.¹⁰²

O primeiro desejo dos inacianos era ir à Palestina na qual esperavam converter os muçulmanos e ter o possível martírio, sempre desejados pelos inacianos. Mas a primeira missão realizada por esses religiosos foi junto as Índias, para onde foram enviados Francisco Xavier e o português Simão Rodrigues; mais tarde, Pedro Fabro foi enviado ao mundo basco e entre os hereges da Europa germânica.

Como o objeto de estudo dessa dissertação se encontra na América Portuguesa prender-se-á à ação inaciana nessa parte do Novo Mundo, mas antes se deve observar a relação entre Portugal e os jesuítas.

A Igreja Católica passava por uma crise em toda Europa, explicitada pela atuação de luteranos e calvinistas, e pela falta de moralidade do alto clero. A situação não era diferente em Portugal. Lá a Igreja passava por uma crise institucional e sacerdotal, situação que se prolongou até meados do século XVI. De acordo com Célia Tavares,

¹⁰¹ Cristina Pompa. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. EDUSC: São Paulo, 2003, p.66

¹⁰² *Constituiciones Inacianas*, Apud. Lacouture, *Os Jesuítas...*, p.110

somente com a chegada das ordens religiosas modernas, herdeiros da *Devotio Moderna* – os teatinos, os barnabitas, as ursulinas, entre outras, e, especialmente, a Companhia de Jesus – e com as repercussões do Concílio de Trento, pode-se destacar uma tendência a alteração desse cenário.¹⁰³

Uma das características dessas modificações foi a concessão do Padroado. De acordo com o *Dicionário do Brasil Colonial* este era o;

regime cuja origem remonta à Idade Média, pelo qual a Igreja instituía u indivíduo ou instituição como padroeiro de um certo território, a fim de que ali fosse promovida a manutenção e propagação da fé cristã. Em troca, o padroeiro recebia privilégios, como a coleta de dízimos e a prerrogativa de indicar religiosos para a função eclesiástica.¹⁰⁴

No século XVI, esta instituição se fortaleceu significativamente quando associada à expansão marítima portuguesa. Ainda de acordo com o dicionário, em Portugal, devido às guerras contra os mouros, o rei adquiriu não apenas os Padroado sobre diversas áreas restritas houve a formação de um padroado “propriamente régio”, este dava ao Rei o direito de propor a criação de novas dioceses, escolher os bispos e apresentá-lo ao papa para confirmação.¹⁰⁵

Entre os séculos XV e XVI uma série de bulas papais¹⁰⁶ submeteu o clero secular ao poder da coroa portuguesa. Nesse momento o poder se centralizou na figura do rei e o padroado régio “na realidade, apesar de suas intenções iniciais o Padroado tendeu a servir, sobretudo, como instrumento para subordinar os interesses da Igreja”.¹⁰⁷

Os jesuítas foram grandes parceiros da coroa portuguesa, e sua presença em Portugal se fez logo após a fundação da ordem. O rei D. João III recebeu a recomendação de dois missionários para iniciar a evangelização das Índias. Como dito anteriormente, esses dois missionários foram Francisco Xavier e Simão Rodrigues. Os dois causaram boa impressão à corte pela força de sua pregação. Logo, o rei quis que Rodrigues ficasse no reino para realizar trabalho religioso, e apenas Xavier foi para o Oriente em 1541.

¹⁰³ Tavares. *Entre a Cruz e a Espada...*, p.30

¹⁰⁴ Ronaldo Vainfas (org.). Padroado. In. _____. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Ed. Objetiva: Rio de Janeiro, 2000, p. 466

¹⁰⁵ Vainfas. *Padroado...*, p. 466

¹⁰⁶ A bula *Romanus Pontifex* de 1455, que concedia monopólio comercial da África, a *Inter Coetera*, concedida em 1456 pelo papa Cisto III, que concedeu à Ordem de Cristo o direito do padroado e de cobrança de dízimo, as bulas *Super Specula e Praeclara charissimi*, que formalizavam as concessões pontifícias nas mãos do monarca D. João II, por fim as bulas de 1514, *Dum Fidei ConstatiumI* e *Ius Praesentandi*, que deram ao rei de Portugal o direito de provisão de bispados, paróquias e cargos eclesiásticos em troca do financiamento das atividades eclesiásticas.

¹⁰⁷ Vainfas. *Padroado...*, p. 466

No mesmo período em que Francisco Xavier desembarcou no Oriente, chegaram ao Brasil, liderados por Manoel da Nóbrega, a bordo da armada de Tomé de Souza, em 29 de março de 1550, os padres Leonardo Nunes, Antônio Pires e João de Azpicueta Navarro, acompanhados dos irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, primeiros jesuítas a pisarem na América portuguesa.

Os jesuítas se depararam (tanto Xavier no oriente quanto Nóbrega e seus companheiros no ocidente) com uma realidade totalmente estranha à que viviam na Europa, e logo tiveram que se adequar àquele novo cenário social e cultural que, segundo Nuno da Silva Gonçalves:

os obrigou a ensaiarem métodos de evangelização adaptados às características dos povos que encontravam. Ao ocidente e a oriente, diante de populações tão diferentes entre si, mas igualmente desconhecedoras da mensagem cristã, foi necessário uma grande capacidade criativa que permitisse encontrar mediações para a transmissão do Evangelho.¹⁰⁸

Inicialmente os missionários tentaram catequizar os indígenas no local onde viviam, mas logo perceberam que a conversão que ali se realizava era apenas aparente, e que seus trabalhos eram dificultados devido ao nomadismo de algumas tribos. De tais dificuldades, nasceu a ideia do aldeamento, porém este era um projeto dispendioso. No início de suas missões, os padres da Companhia eram sustentados pela Coroa e pela província jesuítica de Portugal, mas tais recursos não eram suficientes para aquela empresa.

Daí nasceu um projeto controverso, que teve seus contornos fornecidos pelo padre Manoel da Nóbrega. O objetivo do projeto, segundo Leandro Catalão, era “aceitar terras cedidas pela Coroa, ou mesmo, por temporais admiradores da Ordem, responsabilizando-se os padres da Companhia pelo seu monopólio e controle”. Tal posição gerou discussão, pois ia de encontro ao ideal de pobreza inicial da Ordem, já que com a posse de tais terras podiam possuir escravos negros, e produção própria de alimentos, assim mantendo suas missões. Ainda segundo Catalão:

As dúvidas persistiram até 1568, quando foi convocada uma Congregação Provincial, que contou com representantes de todas as províncias jesuíticas. Os congregados deliberaram favoravelmente ao que propunha Manuel da Nóbrega. A partir de então, a Companhia de Jesus não encontrou impedimentos no que se referia à posse e

¹⁰⁸ Nuno da Silva Gonçalves. *A Rota Missionária do Ocidente: O início da atividade jesuítica no Brasil. Anais de História de Além-Mar*, Lisboa: Barbosa & Xavier Ltda. 2003, pp. 141-154, p.141

manutenção de bens de raiz e à posse de escravos. Desse ponto em diante, a posse de bens materiais fazia parte do projeto da Companhia de Jesus, que viu seu patrimônio crescer de maneira espetacular, em um ritmo assustadoramente rápido.¹⁰⁹

Mediante o estabelecimento das condições materialmente necessárias, os jesuítas criaram os aldeamentos, que se constituíram num espaço no qual podiam atuar para integrar os indígenas em sua lógica de evangelização, possibilitando, o que Nuno Gonçalves chama de ‘sujeição’ dos indígenas “prévia condição de evangelização”. Contudo, mesmo ao pleitear tal condição, os missionários não deixaram de notar que os colonos “facilmente transformavam a ‘sujeição’ em opressão e exploração”.¹¹⁰ Para garantir a evangelização e o cuidado com a liberdade, os jesuítas apoiaram as suas ações no poder secular, pois a coroa portuguesa, inicialmente, por ser uma monarquia católica, arrogou-se a responsabilidade de garantir a evangelização dos povos desconhecedores da fé católica. Dessa maneira, sua função era a de garantir o funcionamento dos aldeamentos para que houvesse a *sujeição* em função da catequese, sem por em risco a liberdade dos indígenas.

O ideal de missão dos jesuítas tinha três bases que refletiam sua ação e organização na América portuguesa: o aldeamento, a utilização da língua geral, a partir da qual faziam a tradução cultural do catecismo para a língua indígena, e a negação do batismo coletivo. Tal prática foi inicialmente adotada pela Companhia de Jesus, por exemplo, São Francisco Xavier foi quem iniciou os batismos coletivos no Oriente. Porém, viu-se que o sacramento ministrado desta maneira não funcionava, pois logo os recém batizados tornavam a suas antigas práticas, e “pecavam contra a fé católica”.

Segundo explica Adone Agnolin, no período pós-tridentino o batismo foi sujeitado a alterações sacramentais e a novas orientações doutrinárias. Tais modificações foram necessárias para que este se adequasse as variações no terreno social, levando a profundas e revolucionárias mudanças. Uma destas mudanças foi a percepção, diante dos fracassados batismos coletivos, da necessidade de ligar o batismo à catequese.

Esta última ligação, inclusive, deveu-se ao fracasso, que a História da expansão missionária extra-européia acusou, na prática dos primeiros grandes batismos de massa, tanto no México como na Índia: foi dessa lição que, junto às novas realidades culturais, derivou a necessidade de substituir uma linha de comportamento diferente que, em oposição à

¹⁰⁹ Leandro Pena Catalão. *SACRÍLEGAS PALAVRAS: Inconfidência e presença jesuítica nas Minas Gerais durante o período pombalino*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2005, p. 50 e 52

¹¹⁰ Gonçalves. *A Rota Missionária do Ocidente...*, pp. 145 e 146

primeira, ligava o batismo à catequese e insistia, sobretudo, na uniformidade e no aperfeiçoamento do ritual.¹¹¹

. Desta maneira, para os jesuítas a missão passou a estar muito mais ligada à catequese e à confissão, pois após perceberem o fracasso inicial dos batismos coletivos e forçados, deixaram de realizá-los, dando prioridade à catequese, realizada nos aldeamentos, seguido do batismo e, para os adultos, seguia-se o casamento, para que saíssem da poligamia.

Na América portuguesa, os padres fizeram um esforço para aprender a língua indígena tendo como objetivo realizar de maneira mais fácil a ‘tradução da religião’. Para o mesmo fim, inseriram músicas e danças no catecismo. Os padres se adaptaram às realidades do local, como meio de levar à fé e a vida civil católica àqueles gentios. Essa atuação encontrou resistência, tanto entre os colonos que viam no aldeamento um obstáculo para utilização da mão-de-obra indígena, quanto entre outros religiosos que viam as técnicas dos jesuítas como heterodoxas.

Mesmo diante dos empecilhos, a ação missionária dos jesuítas no Brasil e nos quatro cantos do mundo cresceu vertiginosamente durante o século XVII. Porém, a partir da década de 1720, com a questão dos ritos sínicos¹¹² os jesuítas começam a ter atritos com a coroa portuguesa, outrora grande aliada. Esses atritos se desenrolaram ao longo da primeira e segunda metade do século XVIII culminando na extinção da ordem. Esse cenário será analisado posteriormente quando se estudará o processo de ruptura entre a Companhia de Jesus e a coroa portuguesa. Passemos agora à análise da ocupação da Amazônia portuguesa, e da atuação da Companhia de Jesus nesse processo.

2.3. Os primórdios da ocupação: a Amazônia e o Império Português

A inserção do Maranhão na lógica do Império Português aconteceu de forma tardia. Enquanto as terras do Brasil começaram a ser ocupadas, de maneira efetiva, por volta de 1530, ainda na primeira metade do século XVI, o Maranhão teve sua primeira tentativa de ocupação portuguesa apenas em 1605, por meio da ação de missionários jesuítas, ou seja, em princípios do século XVII. Porém, essa ação missionária não passou de uma tentativa que fracassou como outras tantas.

¹¹¹ Agnolin. *Jesuítas e Selvagens...*, p. 169 e 170

¹¹² Para mais informações ver: Willian Bangert. *História da Companhia de Jesus...*, p.339 e Jean Lacouture. *Os Jesuítas...*, p 257-312. Sobre as traduções da China, mais especificamente ver R. Po-Chia Hsia. A missão católica e as traduções na China, 1583-1700. In. Peter Burke (org) *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Editora Unesp: São Paulo, 2009.

Por que essa região ficou por tanto tempo de fora do plano de ação do Império Português? Os portugueses já haviam conquistado diversos territórios por todo o mundo, e mesmo movidos por sua curiosidade e desejo pelo conhecimento, próprios do período renascentista, ambicionavam principalmente incursões que proporcionassem ganhos imediatos. As viagens de conquista, rumo ao desconhecido, “eram dispendiosas e raramente se empreendiam sem alguma expectativa de lucro”.¹¹³ O Maranhão era uma vasta área no interior da América, e os portugueses, inicialmente, se estabeleceram no litoral, onde puderam auferir algum lucro com a exploração de madeiras, por exemplo.

A coroa de Portugal ofereceu muitas mercês e largas terras para que se ocupasse efetivamente o território do então recém descoberto Brasil. Ainda na década de 1530, o rei D. João III oferecia enormes concessões de terra, chamadas de “capitanias donatárias”, em vista de encorajar as viagens ultramarinas e o estabelecimento nessas terras. Portugal já possuía possessões na África e na Ásia, em especial da costa leste da África à Macau, e estendendo-se até Negasáqui e Amboina. De acordo com Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto, o Império Português “funcionou como uma rede interligada de cidades portuárias que assumiram diversas características institucionais e diplomáticas, determinadas por interesses econômicos, políticos e culturais específicos”; ou seja, a ocupação se restringiu ao litoral.

Se na Ásia e na África a ocupação não se interiorizou, ou mesmo fincou raízes, no Brasil, por outro lado, se quis territorializar e criar colônias, dando-se, além das capitanias, “outorga de vários poderes governativos” para quem fosse para aquelas áreas. Ainda de acordo com os autores citados, essa diferença se deu devido à “necessidade de contrariar os projetos franceses de colonização; a tentativa de repetir o que os espanhóis tinham conseguido com a descoberta das minas de Potosí; e o interesse pela obtenção de novas fontes de receita para compensar a primeira crise das índias”.¹¹⁴

O Maranhão já aparecia no ano de 1535 como uma das capitanias criadas pelo rei D. João III. Fazia parte das que deviam ser administradas por “João de Barros, famoso historiador da Índia portuguesa, Ayres da Cunha, antigo capitão-mor de Malaca,

¹¹³ Antony Disney. *A Expansão Portuguesa, 1400-1800: Contatos, Negociações e Interações*. In. Francisco Bethencourt & Diogo Ramada Curto (Org.), *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010. Pp. 295-326, p. 297.

¹¹⁴ Bithencout. *A Expansão Marítima Portuguesa...*, p. 03 e 04

e ainda Fernando Álvares de Andrade”.¹¹⁵ Mas, após algumas tentativas de conquistas mal sucedidas, essas terras perderam seu valor, pois estavam dando mais gastos do que lucros, não se encaixando nos desejos mais imediatos dos portugueses.

As terras do Maranhão só se tornaram novamente objeto de interesse no início do século XVII, durante o período da União Ibérica, quando a coroa hispano lusa, a cargo do rei Felipe II (Felipe III para os espanhóis, 1598-1621), preocupava-se com a constante presença de estrangeiros na costa do Maranhão, principalmente ingleses, franceses e holandeses. Os dois últimos chegando a ocupar tal território em 1612 e 1641, respectivamente.

Durante o período da União das coroas ibéricas, o aparato burocrático e estatal do Brasil aumentou, assim como a sua organização social e militar. Diante disso, o historiador Alírio Cardoso, baseado em seus estudos para o doutoramento na Universidade de Salamanca, Espanha, escreve que não se pode afirmar que a conquista do Maranhão se deu pela simples reação, rápida e desajustada, da Coroa hispano-lusa à ocupação francesa, mas se deve a um planejamento bem mais complexo que já estava em curso. Para ele, havia “projetos hispano lusos de ocupação do antigo Maranhão, e seu oportuno embate com outros projetos: o francês, o inglês e, mais tarde, o holandês”.¹¹⁶

Antes da ocupação efetiva do Maranhão, fizeram-se várias viagens de reconhecimento, que também possuíam o objetivo de identificar a presença de estrangeiros no território do Maranhão. Uma dessas viagens foi a empreendida por Martim Soares Moreno, que, a mando do governador geral do Estado do Brasil, Gaspar de Souza, realizou uma expedição de reconhecimento da costa do Maranhão.

A Amazônia, como uma área de fronteira entre o Estado do Brasil e as Índias de Castela, era vista como uma potencial rota de comércio. De acordo com Alírio Cardoso, essa vasta região foi muitas vezes confundida com uma área do Vice Reinado do Peru e separada fisicamente do Brasil como na representação da ‘América do Sul’, feita no século XVI pelo cartógrafo Arnoldus Florentinus. “Na própria cartografia do século XVI, o nome *Marañón* é utilizado para definir o limite das terras luso-brasileiras ou para nomear o rio que faz essa divisão. Essas fontes confundem o rio *Marañón*, na

¹¹⁵ Alírio Cardoso. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626), *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 31, nº 61, p. 317-338 – 2011, p. 320

¹¹⁶ Cardoso. A conquista do Maranhão..., p.320-1

bacia do Vice Reinado do Peru, com o rio Amazonas, às vezes chamado de ‘Mar Dulce’ ou ‘rio de Orellana’”.¹¹⁷

Abaixo se tem a *Carta de Arnoldus Florentinus*; a área contornada de vermelho corresponde, mais ou menos, à região na qual se compreendia o Antigo Estado do Maranhão, e a área contornada de azul corresponde ao Brasil.



A. F. van Langeren. Map of South America [1595] In: Leo Bagrow, *History of Cartography*. New Brunswick; Oxford: Transaction Publishers, 2009 (2ªed. ampliada), p.103

Como se vê, o Maranhão – que na época correspondia às áreas dos atuais estados do Acre, Amapá, Amazonas, Ceará, Mato Grosso (Norte), Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins, ou seja, a parte norte-nordeste do atual território brasileiro – era ainda uma área sem seus contornos geográficos definidos, porém já conhecido como uma área que fazia ligação entre as ‘Índias’ e o Atlântico. Tem-se, ainda, como exemplo desse conhecimento, o relato do Frei Gaspar de Carvajal, que acompanhou a expedição do Capitão Francisco de Orellana no ano de 1542 em busca de uma especiaria, a canela. O Capitão alterou sua rota com a notícia da existência de uma possível via de comunicação entre Quito e o Mar do Norte, partindo dessa maneira, para a navegação do então desconhecido Rio Amazonas, que por ocasião da *descoberta* recebera o nome de Rio Orellana.

Desta ilha [ilha de Cubagua e cidade da Nueva Cádiz, onde aportaram depois da jornada pelo desconhecido rio] acordou de ir à dar conta à sua Majestade deste novo e grande descobrimento e deste rio, ao qual cremos que é Marañón, porque vai desde a boca até a ilha de Cubagua quatrocentas e cinqüenta léguas de altura, porque assim o vimos

¹¹⁷ Cardoso. A Conquista do Maranhão..., p. 319

depois que chegamos. Em toda a costa, ainda que haja muitos rios, são pequenos.¹¹⁸

O fato da ocupação efetiva do território do Maranhão ter ocorrido somente no século XVII, não queria dizer que era uma área que estava fora dos planos da Coroa Ibérica. Pelo contrário, já era vista como uma área que poderia viabilizar as atividades comerciais e as espirituais, pois aquele território não era apenas uma fronteira comercial; era também uma fronteira da cristandade, um vasto espaço intocado pela fé católica. Assim como o comércio material era ameaçado por incursões estrangeiras (França, Inglaterra e Holanda), o espiritual também o era, pois a maioria dos estrangeiros que aportaram no Maranhão não professava a fé católica.

2.3.1. A primeira tentativa de ocupação: A jornada a Serra de Ibiapaba (1607)

Não é sem motivos que uma das primeiras expedições de conquista do Maranhão foi feita por dois padres jesuítas, célebres na História do Estado, Francisco Pinto e Luís Figueira. Os dois missionários saíram de Pernambuco no ano de 1607, por ordem de Fernão Cardim, provincial do Brasil, em direção ao Maranhão, mas não chegaram ao seu objetivo final. A missão encontrou seu fim na Serra de Ibiapaba com a morte do padre Francisco Pinto em 1608. Esse acontecimento criou um dos *topos* mais recorrente nos relatos jesuítas, o do primeiro martírio dos jesuítas no Maranhão, que ganhará diversas versões. As construções Retóricas políticas dessas versões serão discutidas no terceiro capítulo.

Cabe destacar que *O Relato da Missão do Maranhão*, escrito pelo padre Luís Figueira em 1609, que dava conta dos acontecimentos dessa jornada, fez parte de uma documentação que cumpriu um papel importante no processo de conquista das terras do Norte. A partir desse tipo de relato, os jesuítas tentaram persuadir a Coroa Ibérica de que era necessário aliar o poder temporal e o secular nessa nova empreitada, assim

¹¹⁸ (Desta isla [ilha de Cubagua e cidade da Nueva Cádiz, onde aportaram depois da jornada pelo desconhecido rio] acordó de ir a dar cuenta a su Majestad deste nuevo y gran descubrimiento y deste río, el cual tenemos que es Marañón, porque hay desde la boca hasta la isla de Cubagua quatrocientas e cinquenta leguas por la altura, porque así lo hemos visto después que llegamos. En toda la costa, aunque hay muchos ríos, son pequeños). Frei Gaspar de Carvajal. Relación que escribió Fr. Gaspar de Carvajal, Fraile de la Orden de Santo Domingo de Guzman, del nuevo descubrimiento del famoso Rio Grande que descubrió por muy gran ventura el Capitán Francisco de Orellana desde su nacimiento hasta salir a la mar, con cinquenta y siete hombres que trajo consigo y se echó a su ventura por el dicho río, y por el nombre del Capitán que le descubrió se llamó el Río de Orellana. In: Nelson Papavero (org.), *O Novo Éden: A fauna da Amazônia brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do Rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Ildefonso (1777)*, 2ªed. Revista e Ampliada. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2002, p. 40

como convencer os membros da própria ordem inaciana que esse era um importante passo na conquista espiritual da Amazônia. Assim, segundo Alírio Cardoso:

A tópica do perigo da invasão estrangeira tinha o poder de convencimento apropriado para um e outro alvo. O estrangeiro era duplamente agressor, pois conspirava contra a Fazenda real e, ao mesmo tempo, contra o espaço que era legitimamente reservado aos missionários, servos de Deus e vassalos de seu filho ungido: o rei de Portugal.¹¹⁹

A Serra de Ibiapaba era considerada o último obstáculo antes do Maranhão, pois as terras daquela região são planas e sem nenhum tipo de elevação. Mas a situação geográfica não era a única barreira para aquela conquista. A serra era ocupada por diversas nações indígenas. Entre essas nações estava a dos Tacarijú, responsáveis pela morte do padre Francisco Pinto.

Luís Figueira lança, ainda, como argumento de convencimento, uma tópica constante nos escritos, versando sobre a região no início do século XVII, a da presença de estrangeiros, principalmente franceses, entre os índios. Para o jesuíta, estava claro, já na época, que a conquista do Maranhão só se faria possível se a Coroa Ibérica conquistasse a afeição dos indígenas; logo a convivência com os franceses era um grande empecilho e perigo de todos os pontos de vistas. Figueira sabia que esse argumento da presença estrangeira era mais que o suficiente para chamar a atenção da Coroa, para aquele desejado território.

Em sua *Relação*, escreveu que ele e o padre Pinto partiram “para o Maranhão [...] com obra de sessenta índios, com intenção de pregar o evangelho àquela desamparada gentildade, e fazermos com que se lançassem da parte dos portugueses, deitando de si os franceses que lá residem”.¹²⁰ O texto está alicerçado no discurso religioso e temporal – evangelização do indígena e expulsão dos estrangeiros – tendo, desse modo, um caráter de persuasão. A tópica da ocupação estrangeira estava perfeitamente acomodada à do comércio realizado entre os indígenas e os franceses, Figueira destaca a necessidade de proteção da região, que se encontrava ao norte de Pernambuco, e fazia fronteira com as *Índias de Castela*. A simples menção de um comércio nessa região já era o bastante para fortalecer o argumento de ocupação.

¹¹⁹ Alírio Carvalho Cardoso. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no Antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*, Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em História Social da UNICAMP, Campinas, 2002, p. 30

¹²⁰ Luís Figueira. *Relação da Missão do Maranhão, 26 de Março de 1608*. In. Serafim Leite, SJ. *Luís Figueira sua vida e obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p. 107

Para Luís Figueira, a missão, empreendida por ele e Francisco Pinto, foi uma dura lição, pois os padres saíram sem a proteção de tropas portuguesas para tal jornada, dando espaço para o ataque indígena que levou ao martírio do padre Pinto e inviabilizou a “conquista de tantas almas”. Dessa maneira, fica claro na *Relação*, que para Figueira a conquista espiritual não se podia fazer sem o auxílio militar português. Assim, pode-se coadunar com a ideia de Rafael Chamboleyron de que;

esta primeira jornada jesuíta ao Maranhão foi claramente marcada pelo caráter estratégico, pois permitia fincar o pé numa região constantemente ameaçada por pretensões de outras nações europeias. Não sem razão recebera o apoio das autoridades do Estado do Brasil.¹²¹

Os relatos jesuítas, escritos *a posteriori* à *Relação* de Luís Figueira, destacam o caráter místico e político da atuação jesuítica nessa Conquista, primeiro ao se enaltecer a figura daquele que, segundo eles, teria sido o primeiro mártir do Maranhão – Francisco Pinto – e, segundo, ao exaltar o papel dos jesuítas na conquista e consolidação da Amazônia portuguesa. O certo é que esse tipo de relato fortaleceu a ideia de que era necessário ocupar efetivamente aquelas terras antes que fossem perdidas para outras nações europeias, a França, a Inglaterra ou a Holanda, presenças constantes no Norte. Mas, mesmo diante dos pedidos e argumentos de Luís Figueira, os jesuítas só retornaram àquelas terras acompanhando a armada que foi retomar a região das mãos dos franceses.

2.3.2. O projeto da França Equinocial e a ocupação e organização lusa.

Os rumores sobre a presença francesa estavam certos. Corsários franceses, como Jacques Riffault e Charles de Voux, aportavam no extremo norte das terras portuguesas na América, desde finais do século XVI. Esses dois corsários conheciam muito bem a língua e os costumes dos indígenas, os Tupinambá do Maranhão, possivelmente aprendidas em outras empreitadas feitas por eles e por outros franceses naquelas terras.

Riffault não demorou a retornar à Europa com a promessa de buscar apoio para tal empresa. Charles de Voux continuou na região, e durante sua estadia por lá se tornou muito querido entre os indígenas, e perito em suas línguas. Vários relatos, ao seu respeito, afirmam que ele dispensava um ótimo tratamento aos indígenas do Maranhão,

¹²¹ Rafael Chamboleyron. Em torno das Missões Jesuíticas na Amazônia (séc. XVII). *Separata de Lusitânia Sacra*, 2ª série, nº 15, 2003, pp. 163-209, p. 172.

e era chamado, entre esses indígenas, de *Itajiba*, ou seja, braço de pedra ou braço de ferro, graças a suas qualidades de guerreiro.

Diante da demora do retorno de Riffault, de Voux resolveu ir à França contar ao rei das riquezas e da boa disposição dos naturais da terra com os franceses. Diante dos argumentos do navegador, o rei Henrique IV mandou o fidalgo Daniel de la Touche, Senhor de la Ravardiére, averiguar as notícias dadas. Chegando ao Maranhão, o fidalgo logo se agradou do que lhe foi apresentado. Mas ao retornar encontrou o rei Henrique IV assassinado em 14 de maio de 1610 por Jacques Ravailiac, e seu filho Luís XIII não possuía idade para assumir o trono, pois estava com apenas nove anos. O reino ficou nas mãos da regente, Maria de Médices, que, diante da situação da França no período, deu pouca atenção ao projeto, embora concedesse autorização para que la Ravardiére desse continuidade a ele. Mesmo assim os planos dos conquistadores foram adiados por cerca de um ano.

O projeto de ocupação foi financiado por capital particular. E, em março de 1612, navegadores franceses partiram para por em prática a ocupação do Maranhão. Nos navios foram o Almirante François de Razzily e outros franceses, entre eles, os religiosos Capuchinhos, Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux, que deixaram os principais relatos sobre essa empreitada: a *História dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, escrita pelo primeiro, e a *Viagem ao Norte do Brasil feito nos anos de 1613 e 1614*, pelo segundo.

Um dos aspectos que mais chama atenção nesses episódios é que os franceses parecem ter entendido – o que Luís Figueira já havia posto em evidência em sua *Relação* (1609) – que somente um bom relacionamento com os indígenas permitiria a conquista daquelas terras. Eles tratavam os indígenas de forma “*respeitosa*” desde suas primeiras passagens pelo Norte. Com essa política de “boa vizinhança” estabeleceram-se na Ilha de São Luís, que recebera este nome em homenagem ao rei menino de França Luís XIII, construíram um forte e celebraram a primeira missa em oito de setembro do mesmo ano.

O Capitão Simão Estácio da Silveira afirma em sua *Relação sumária das cousas do Maranhão dirigida aos pobres deste Reino de Portugal*, publicada em 1624 – seis anos após a passagem dos franceses por aquelas terras – que “no descobrimento desta Conquista, tem Sua Majestade e os senhores reis passados metido muito cabedal, assim por terra como por mar”, ou seja, o Capitão afirma que a coroa hispano lusa já

vinha tentando chegar àquela região.¹²² Não se pode, é claro, esquecer do caráter propagandístico da *Relação Sumária*, ainda no prólogo, por exemplo, Estácio da Silveira afirmou: “na nau em que fui por capitão se embarcaram perto de trezentas pessoas, alguns com muitas filhas donzelas, que, logo em chegando, *casaram todas e tiveram vida que cá [Portugal] lhes estava mui impossibilitada, e se lhes deram suas léguas de terra*”.¹²³

O governador do Brasil, Gaspar de Sousa, havia mandado Jerônimo de Albuquerque dar prosseguimento até aquela região, porém este ficou na costa do Ceará, no Buraco das Tartarugas.¹²⁴ Até a volta da expedição de reconhecimento feita por Martim Soares Moreno, já referida anteriormente, não se tinha ainda noção da ocupação francesa naquela região. Ele havia levado “recado a este Reino que estavam ali franceses em quantidade, com o qual aviso mandou Sua Majestade ordem ao dito governador geral que tornasse a enviar a este descobrimento e conquista ao dito Jerônimo de Albuquerque; e para isso, lhe deu mais gente e munição”.¹²⁵

Diante de tal ameaça, que já havia sido alertada por Luís Figueira em 1609, a coroa hispano lusa teve que por em prática seus planos de ocupar aquele território, fronteira com as Índias de Castela, e que podia vir a ser uma importante rota de comércio, pois havia a crença de que, através dos rios que cortavam o território, se ligaria a Vice Província do Peru diretamente ao Oceano Atlântico.

Mas antes de entrar diretamente na investida contra a ocupação francesa das terras portuguesas na América, parece importante refletir sobre o que motivou a ocupação francesa daquela região.

Roger Chartier, ao prefaciar o livro de Andrea Daher *O Brasil Francês: As Singularidades da França Equinocial (1612-1615)*, afirma que os textos produzidos pelos capuchinhos franceses, Claude D’Abeville e Yes d’Evreux a respeito da ocupação francesa do Maranhão buscavam situar aquela empresa missionária e de colonização “no âmago do sonho messiânico que habita a monarquia francesa ao findar as Guerras de Religião”. Nesta perspectiva, tal projeto não se justificava apenas por questões comerciais, mas ainda por questões religiosas. Os textos dos Capuchinhos deixam claro

¹²² Primeiro por terra por Gabriel Soares, que chegou apenas até o São Francisco, a trezentas léguas do Peru, eles se perderam no Charcas, mas desistiram como muitas outras ao identificar as dificuldades de tal travessia.

¹²³ Simão Estácio da Silveira. *Relação das Cousas do Maranhão dirigida aos pobres deste Reino de Portugal*, São Paulo: Siciliano, 2001, p. 29 e 25 (Grifo meu)

¹²⁴ Atual enseada de Jericoacoara

¹²⁵ Silveira. *Relação das Cousas do Maranhão...*, p.30-1

que a evangelização não se destacava da tomada de posse e esse messianismo universal justificava os interesses do príncipe francês.¹²⁶

Pode-se inferir daí que a ocupação da Ilha do Maranhão, feita pelos franceses, não foi uma simples incursão de piratas, que mais tarde tomou corpo de uma expedição particular. Mas almejou, quem sabe, ser um lugar de alívio das tensões e esfacelamentos gerados pelas Guerras de Religião, projeto similar ao que a Inglaterra pôs em prática na América Inglesa.

De acordo com os relatos dos religiosos, o ato de levar o cristianismo aos indígenas do Maranhão não se desvinculava da conquista daquele território. Isso se torna claro na posição que eles, religiosos e expedicionários, tomaram em relação aos indígenas. Já foi dito anteriormente que os franceses davam um tratamento aos indígenas diferenciados do dado pelos portugueses. Roger Chartier destaca as diferenças entre a visão dos capuchinhos franceses e a dos jesuítas portugueses, do início da Conquista do Brasil, em relação à obra missionária.

Já foi discutido que no início da ação jesuítica na América portuguesa a ‘sujeição’ dos indígenas era a condição “prévia de evangelização”, na qual eles eram tirados à força de sua terra e levados aos aldeamentos, espaços controlados nos quais o domínio dos índios se tornava mais fácil, ou menos difícil. Já os Capuchinhos vinculavam “a legitimidade da colonização ao reconhecimento *voluntário, deliberado*, da soberania do rei da França”, ou seja, enquanto os jesuítas portugueses acreditavam que primeiro era necessário sujeitar os índios para aceitação da fé e do rei, os outros acreditavam que os indígenas deveriam aceitar tais condições voluntariamente. Muitas vezes essa diferenciação residia principalmente em;

modalidades particulares, da controvérsia a respeito da soberania sobre as terras e povos do Novo Mundo, que gerou o confronto, na Espanha da primeira metade do século XVI, entre os defensores da liberdade natural dos índios e os partidários de um direito irrestrito de conquista.¹²⁷

Esse confronto teve seu principal representante em Bartolomeu de Las Casas, para quem a violência não era um direito. Essa questão passava pelo mote das chamadas guerras justas,¹²⁸ que no sentido escolástico era a guerra empreendida contra todo

¹²⁶ Roger Chartier. Os Capuchinhos no Maranhão. In. Andréa Daher, *O Brasil Francês: As singularidades da França Equinocial, 1612-1615*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 14 e 15

¹²⁷ Chartier. Os Capuchinhos no Maranhão..., p. 18

¹²⁸ Conceito discutido mais a frente.

aquele que se opunha ao direito missionário de propagar a palavra de Deus. Assim como para Las Casas, para os Capuchos a violência também não era justificada por nenhum meio ou para nenhum fim.

A boa disposição tida pelos indígenas do Norte para com os franceses foi atribuída também ao fato de, provavelmente, eles serem descendentes daqueles que já haviam tido contato com os portugueses, dos quais haviam fugido. Assim, provavelmente, por ter tido algum contato com os europeus, era mais fácil, para eles, absorverem, aprenderem os modos franceses.

Da França partiu uma frota de três navios e cerca de quinhentos tripulantes, com a benção da Regente. O projeto de se fundar uma França Equinocial, além de parecer lucrativo, era uma opção para aliviar a tensão religiosa daquele momento. Então, por que os franceses abriram mão dele se já haviam investido recursos financeiros, e este parecia ser viável?

Para tentar refletir sobre essa questão é necessário retomar a discussão anterior. Ao saber da ocupação franca na região Norte das terras portuguesas, o rei Felipe III ordenou ao governador do Estado do Brasil, Gaspar de Sousa, que enviasse uma expedição ao Maranhão em 1613, que contou com soldados lusos pernambucanos e com extensa participação indígena, mas só foi efetivada de fato em 1615.

Essa expedição foi dividida em duas armadas. A primeira saiu do Recife em 22 de junho de 1614, liderada por Jerônimo de Albuquerque. A segunda foi ao encontro da primeira em 23 de agosto do mesmo ano, tinha por capitão Diogo de Campos Moreno, como segundo imediato Alexandre de Moura e, ainda, contava com o experiente expedicionário Martim Soares Moreno. As armadas estavam munidas de muitos indígenas, diz-se que parentes dos da região conquistada, levados tanto para o combate direto, quanto para o indireto, pois também foram muitas vezes usados para persuadir seus parentes que estavam do lado dos franceses a passarem para o lado português. E, como a conquista do território não se desvinculava da conquista espiritual, nas armadas estavam presentes religiosos jesuítas e franciscanos.

Os historiadores do Maranhão e do Pará, na produção mais recente acerca da temática, Carlos Alberto Ximendes¹²⁹ e Alírio Cardoso, destacam em seus trabalhos que as expedições foram marcadas por disputas internas, entre grupos que traziam suas

¹²⁹ Carlos Alberto Ximendes *Sob a mira da Câmara: viver e trabalhar na cidade de São Luís (1644-1692)*. Tese de Doutorado apresentada à Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

rivalidades de Pernambuco. Logo “a conquista da Amazônia foi uma tentativa de conservar esses territórios sob o domínio de Portugal, mas também foi uma ação de transferência de poderes políticos, de honras militares, de cargos de confiança, de oportunidades econômicas, coisas cada vez mais difíceis de obter no Estado do Brasil”.¹³⁰

De acordo com relatos da época, a Conquista da Ilha do Maranhão se deu mais por meio de negociações que por meio de batalhas propriamente ditas. No Regimento de Gaspar de Sousa havia a previsão de se pagar indenização aos franceses que ocupavam a região. Alexandre de Moura não ficou satisfeito com essa situação. Seu descontentamento ficou claro no relatório escrito para o rei Felipe, no qual afirmava não gostar da ideia de “pagar a corsários o que eles mal tinham feito em suas terras [de Portugal] e na posse e injusto título com que possuía, achando com forças bastantes para com brevidade os poder sujeitar”.¹³¹

Depois de idas e vindas nas negociações, o Maranhão foi integrado ao Império Ultramarino português em 1615, quando se deu a retirada definitiva dos franceses de seu território, tendo início assim, efetivamente a ocupação lusa. Deve-se pensar essa retirada dos franceses, sem maiores resistências, de uma forma mais ampla, pois de acordo com as relações e crônicas sobre a época, o número de franceses era consideravelmente maior que o de portugueses, assim como o número de indígenas que estavam ao lado daqueles. Os textos da época dão um caráter milagroso à vitória portuguesa, como as próprias crônicas jesuíticas. Mas o certo é que o casamento entre Luís e Ana d’Áustria influenciou no abandono da conquista e da propaganda a favor dela. “Daí a renúncia da França Equinocial, largadas às tropas portuguesas, e a destruição do livro de Yves d’Evreux, inscrito na tradição que condena as atrocidades cometidas no Brasil pelos súditos lusitanos do rei espanhol”.¹³²

Após a conquista das terras do Norte pelos portugueses, houve uma boa produção de obras que propagandeavam as riquezas e oportunidades comerciais e políticas do Maranhão, como a já citada *Relação das cousas sumárias*, de Simão

¹³⁰ Cardoso. *Insubordinados, mas sempre devotos...*, p. 46

¹³¹ *Relatório de Alexandre de Moura sobre a expedição a Ilha do Maranhão e expulsão dos franceses*. Lisboa, 24 de outubro de 1616. [versão de 1899]. “Autos de diligência, requerimentos e outros documentos copiados do Conselho Ultramarino referentes à permanência dos franceses no Maranhão e demais assuntos a respeito da administração na referida capitania”. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, II-32, 18,21.

¹³² Chartier. *Os Capuchinhos no Maranhão...*, p. 22

Estácio da Silveira, que foi oferecida aos *pobres deste Reino de Portugal*. O capitão assim afirma:

Contudo vai o Maranhão cada dia em crescimento, e a terra mostrando sua fertilidade e fecunda: e são feitas muitas roçarias de farinhas e outras culturas, e há já muitas casas de telha, muito boas olarias, muitas caças, pescarias, mariscos, frutas, mel, hortas, sal e lenha, e algumas criações e muitas outras cousas, como adiante diremos, com que vivem contentes em grandíssima abundância, e cada dia se vai enobrecendo a terra com igrejas e outros edifícios particulares, e a Câmara do Maranhão tem próximo de cem mil réis de renda de foros da sua légua de terra que se lhe tomou ao longo da cidade; só faltam comércio e navios, em que os homens se valham do que tiverem e haja a troco o que lhes falta, que, como houver um navio na terra, logo começará a florescer e mostrar as grandezas de sua fertilidade.¹³³

O texto é francamente construído em tom propagandístico, para atrair tanto colonos quanto atenção da Coroa hispano lusa para o Maranhão, organizando-se em torno das tópicas do bom governar, da natural abundância e da oportunidade. Estácio da Silveira descreve a fauna e flora da região com riquezas de detalhes, mas, essas não foram as únicas tópicas presentes nos relatos escritos após a tomada do território. A tópica sobre a presença estrangeira continuou a ser destacada mesmo após a conquista efetiva, assim com a do comércio dos indígenas com esses estrangeiros, principalmente holandeses. Na *Relação do que há no grande rio das Amazonas novamente descoberto*, escrita pelo capitão André Pereira em 1616, o receio com tais questões aparece claramente.

Por todas aquelas partes mostravam as terras serem fertilíssimas de Madeiras, é na bondade delas cheias todas as ilhas de muita caça; é chegando ao sítio aonde fizemos fortalezas por el Rei nosso senhor, que será 35 léguas pelo rio acima para o Sul, por parecer ele ao Capitão Mor bom sítio trabalhando nela *se soube de um francês que ali andava fugido aos do Maranhão*, como em umas aldeias do gentio que estão pelo rio mais acima *andava um flamengo, que ali tinham deixado outros para ter aprendido a língua e adquirido assim o gentio para seu trato, e que também esperavam por irmão seu povoarem naquela parte onde agora está a nossa fortaleza*, e aonde havia poucos dias se tinham ido três embarcações de flamengos, como depois confessou o mesmo flamengo.

O capitão continua o relato afirmando que havia repartido 250 ou até 300 homens em duas fortalezas de madeira e que possuíam engenhos de açúcar, carregando com sua produção alguns navios. Mas escreve em tom mais grave ainda sobre o comércio que os holandeses haviam estabelecido com os índios. Ele afirmava que “as

¹³³ Silveira. *Relação sumária das cousas do Maranhão...*, p. 40

mercadorias que este gentio vende aos holandeses são: algodão, tinta de urucum, que é como grão, alguma pita, é este pão Cotiara [sic] como outras sortes de madeira que não faltam, tabaco; dizem que há castores [sic]”.¹³⁴

Os argumentos que buscavam os favores da Coroa para a ocupação e organização das terras do Maranhão se assentavam na tópica da abundância natural, possibilidades de riquezas e de ascensão política e social. Mas ainda, principalmente, na do medo do conhecimento que os estrangeiros tinham das rotas do comércio e dos indígenas da região. Os holandeses eram os inimigos mais presentes e temidos, de acordo com os relatos; possuíam, inclusive, fazendas na qual produziam açúcar na região, e enchiam navios, além de comerciarem livremente com os indígenas. Esse medo se justificava, pois os holandeses já rondavam as costas de Pernambuco, e mesmo após o fim da União Ibérica ocuparam o Maranhão, em novembro de 1641.

De acordo com Chamboleyron,¹³⁵ desde o início da ocupação da Amazônia portuguesa essa região foi pensada como um território diferente da América portuguesa. Essa política era típica da coroa castelhana que primava pela descentralização de suas vastas possessões, ao contrário da política da coroa portuguesa. Essa descentralização também se justificava pela distância da região à capital, Salvador, e de outros importantes centros, como Pernambuco. E também pelas correntes e ventos, que tornavam muito difícil navegar de Belém ou São Luís para a Bahia, era mais fácil navegar diretamente para Lisboa.

Mas há ainda outra questão, que foi o projeto do então governador do Estado do Brasil, Gaspar de Sousa. Para ele, essa nova fronteira do império luso-espanhol devia possuir uma administração própria, uma vez que sua configuração territorial deixava claro que a economia podia potencialmente se desenvolver melhor se tivesse ligações com as redes¹³⁶ comerciais atlânticas, pois sua comunicação era mais fácil com a Europa, e mesmo com o vizinho Peru.

¹³⁴ André Pereira. Relazaom do que há no grande rio das Amazonas novamente descoberto (1616). In: Nelson Papavero, *O Novo Éden...*, p. 111 e 112 (Grifos meus)

¹³⁵ Rafael Chamboleyron. *Conquista y Colonización de la Amazonia Portuguesa (siglo XVII). La Amazonía Brasileña en Perspectiva Histórica*, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 11

¹³⁶ O conceito de redes aplicados nesse trabalho é aquele que de acordo com Ronald Raminelli, observa as redes como “unidades interligadas pela circulação de bens, pessoas e instituições”, e ainda de acordo com Maria Fernanda Bicalho “tais redes permitiam não só a troca de mercadoria, mas também a difusão de ideias, comportamentos e valores, gerando uma circulação cultural que reforçava tanto a flexibilidade, quanto a solidez da rede. As redes foram o veículo privilegiado de difusão das grandes religiões de espírito universalista”. Ronald Raminelli. *Viagens Ultramarinas: Monarcas, vassallos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008, p.17 & por Maria Fernanda Bicalho. “Da Colônia ao Império: da

Esse novo território significava a possibilidade de se obter determinado privilégios. Gaspar de Sousa foi o grande responsável pela migração de determinada burocracia, pois para ele, e outros tantos administradores posteriores, “o Maranhão era uma possibilidade de conseguir mais facilmente certas vantagens que no Brasil eram bem mais difíceis”. Um exemplo da busca pela ocupação desse espaço *vago* de influência e privilégios que era a Amazônia portuguesa foi Jerônimo de Albuquerque, nomeado primeiro Capitão-Mor, para cristalizar a sua posse sobre aquele território adicionou a seu nome a alcunha de Maranhão, e esse gesto foi seguido por seus filhos:

de fato o que pretendia o velho capitão era tentar, já no começo da Conquista, construir uma nova geografia nobiliárquica, associando o nome Albuquerque à administração e ao exercício de poder na nova fronteira, distanciando esse ramo da família daquela do Brasil.¹³⁷

Ainda segundo Cardoso, Gaspar de Sousa, além da questão de transferência de poderes, alegava que a grande vantagem de separar o Maranhão do Brasil era principalmente o fator financeiro. Criar uma nova unidade era dispendioso, diante da necessidade de grandes gastos com contingente militar para proteção da região, ainda muito ameaçada pela presença estrangeira, de acordo com os relatos da época. O historiador Jerônimo de Viveiros afirma que a tropa portuguesa na Bahia não passava de 140 homens; em Pernambuco não chegava a 100; e no Maranhão e no Pará era de 513 homens.¹³⁸ Esse elevado número de soldados evidencia essa preocupação. Mas a própria ereção de uma cidade custava caro, com a construção de fortes, presídios, colégios. Mesmo que a Conquista tenha sido mais financiada por capitais particulares, eram necessários investimentos oriundos do Estado do Brasil, mas esse estava envolvido em sua própria dinâmica, e não possuía cabedal financeiro suficiente para isso. O projeto de Gaspar de Sousa era que a divisão do Estado do Maranhão do Estado do Brasil transferisse o ônus diretamente para a Coroa lusa espanhola e para os novos senhores do local, no caso, os Albuquerque.

A criação do estado foi ordenada em junho de 1618 por D. Felipe, mas foi somente em 1626 que chegou àquelas terras seu primeiro governador, Francisco Coelho de Carvalho. O projeto que Gaspar de Sousa havia pensado não foi cumprido

colônia ao império” In. Laura de Mello e Souza, Junia Ferreira Furtado, e Maria Fernanda Bicalho (org.). *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p.96

¹³⁷ Cardoso. *Insubordinados, mas sempre devotos...*, p. 66 e 71

¹³⁸ Jerônimo de Viveiros. *História do Comércio do Maranhão* (1612 – 1695). São Luís: ACM, 1984. V. 1, p. 13.

efetivamente. Ele desejava que o Maranhão fosse integrado à rede de comércio das índias de Castela com a Europa, tendo, dessa maneira, um comércio independente do Brasil. Mas a integração do Maranhão no comércio oceânico – que já havia sido pensada por navegadores como André Pereira, Manuel de Sousa Eça e Simão Estácio da Silveira, que achavam possível ligar em menos tempo Peru à Castela, através de rotas fluviais, pelo rio Marañon-Amazonas¹³⁹ – não foi posto em prática.

Vale ressaltar que esses planos de integração se mostravam válidos no período da União Ibérica, que tornava, de certa maneira, os interesses de Castela e de Portugal os mesmos, e quando a integração entre as possessões das duas coroas na América era perfeitamente realizável. Mas com o fim da União, em 1640, os projetos para a “expansão oceânica” do Maranhão foram redefinidos ou mesmo deixados de lado, pois esta região fica praticamente abandonada pelos interesses da Coroa portuguesa.

Antes de entrar nessa segunda fase da organização do Maranhão, não se pode deixar de abordar as relações que se formaram e tocaram toda a trama da História desse território. A relação entre indígenas, moradores e missionários, especialmente os jesuítas.

2.3.3. Controle, fé e motins: indígenas, jesuítas e moradores na primeira metade do XVII.

Após observarem a relação dos franceses com os indígenas, os portugueses logo entenderam que era necessário conhecer os costumes e a língua dessas nações para mantê-los próximos. Naquela conjuntura, de medo de novas invasões estrangeiras, era importante tê-los como aliados. Com esse desejo, buscou-se, inicialmente, a presença de missionários, principalmente jesuítas, presente na ocupação da América portuguesa, praticamente desde o início desta, portanto, neste período, já experientes no trato dos indígenas. Os jesuítas, já haviam passado pelo processo de dúvida em relação a cristianização dos indígenas, inclusive e relação a própria humanidade daqueles. Mas já haviam montado estratégias de aproximação e de evangelização no século XVII, reveladas nos textos, como cartas, relações, crônicas e etc, escritos no período pelos religiosos.

Essa nova fronteira do império luso-espanhol não era apenas uma fronteira geográfica – um espaço limite entre duas regiões – e comercial, mas era também um local de novos confrontos e encontros entre culturas diferentes, o indígena, o

¹³⁹ Cardoso. *Insubordinados, mas sempre devotos...*, p. 72 e 74

conquistador e o missionário, todos inseridos em um mundo diferente. Essa nova fronteira pode ser vista também como “um território imaginado, instável e permeável de circulação, compromisso e lutas de distintas naturezas entre indivíduos e grupos de distintas origens”.¹⁴⁰

Nessa primeira metade do século XVII, quando ocorre a organização política da nova fronteira, não se pode deixar de salientar a organização da sociedade em torno de suas relações com a fé. Diante dessa situação de fronteira, de um mundo fluido, não é de se estranhar que tais relações fossem, muitas vezes, relegadas quando vistas como entraves aos interesses dos moradores e conquistadores. Essa atitude se reflete principalmente em relação com os missionários jesuítas, que no início tinham a sua presença almejada, mas esta logo passou a ser indesejada.

A população atuou principalmente na forma de motins, constantes desde o início da conquista. Tais motins eram voltados também contra a governança, pois, por mais que houvesse capitães e governadores naquela região, tudo passava por acordos e negociações com a sociedade. Os arrolamentos políticos do antigo Estado do Maranhão eram estabelecidos entre a Câmara, a população e os jesuítas. Observando esses segmentos, nesse cenário, percebe-se que cada um deles forma um núcleo de poder, entre os quais há uma constante tensão nas relações. Essas tensões são percebidas, principalmente, quando se tratava da liberdade e da utilização dos indígenas como mão-de-obra.

Mas o indígena de forma alguma foi uma personagem passiva nesse cenário conturbado. Ele possuía agência nesse “Novo Mundo”, real e simbólico, no qual se deparava com o homem branco. Os indígenas do Norte, se já não haviam tido contato com os portugueses, ao menos já haviam ouvido falar neles e em seu comportamento muitas vezes violento.

John Monteiro utiliza uma passagem da crônica do padre Capuchinho francês Claude d’Abeville, na qual o religioso afirma fazer a tradução do relato de um indígena chamado Mombaré-uaçu, que possuía 180 anos de idade. Esse relato revelaria a possível origem dos Tupinambá do Maranhão. A passagem é a seguinte:

¹⁴⁰ [un territorio imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos y grupos de distintos orígenes] Guillaume Boccaro. *Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogéneses, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización. Nuevo Mundos Mundo Nuevos*, Revista Eletrônica. Paris (www.ehess.fr/revue/debates.htm), 2001. S/P

Vi a chegada dos portugueses em Pernambuco e Potiú [...]. De início, os portugueses não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que construíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários paí [isto é padres]. Mandaram vir os padres; e estes ergueram cruzes e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os paí podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. *E, assim, se viram constrangidos os nossos a fornece-lhes; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região.*¹⁴¹

O excerto revela algumas informações importantes. Primeiro, na passagem grifada, encontra-se a afirmação de que os indígenas foram obrigados a deixar suas terras para fugir dos maus tratos dos portugueses. Tais indígenas seriam os ascendentes dos povos do Maranhão; segundo, relacionavam a ação religiosa dos primeiros jesuítas com a escravidão. Para John Monteiro, o texto revela uma reconstrução da conquista através da perspectiva indígena. Por outro lado, acredito ser importante pensar que esse relato se encontra num livro escrito por um religioso, que precisa justificar sua presença naquelas terras. Logo pôde utilizar de elementos próprios da Retórica para dar mais credibilidade a seu texto, como reproduzir a fala de um inimigo ou mesmo aliado, o próprio fato do religioso assinalar que o indígena possuía mais de 180 anos revela a construção do relato, supostamente “tirado da boca” do indígena, de forma a se tornar persuasivo.

Sabe-se, de qualquer modo, que o texto revela o trânsito, a agência desses povos entre portugueses e outros estrangeiros, e mesmo entre seu mundo e o mundo dos brancos, o que não deixa de se revelar como uma estratégia que os indígenas traçaram para sobreviver, não que a própria ambigüidade de seu comportamento, embora incompreensível para o mundo branco, não lhes fosse natural.

É importante fazer essas reflexões sobre os colonos e seu comportamento pouco estável e sobre os indígenas como agentes de uma cultura dinâmica e ambígua

¹⁴¹ Claude d’Abeville. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*, tradá. S. Miller, São Paulo: Edusp, 1975. Apud. John Monteiro, *Entre o Etnocídio e a Etnogêses: Identidades Indígenas Coloniais. ____Tempos índios: História e Narrativas do Novo Mundo*. Museu Nacional de Etnologia Assírio Alvin, p. 27

nessa região de fronteira, antes de falar da ação jesuítica, para poder se refletir sobre os acontecimentos, não só dessa primeira metade do XVII, mas de todo o período de permanência da Companhia de Jesus nas terras do Maranhão. Afinal, os jesuítas atuaram como “os grandes artífices da tradução cultural” à medida que agiram no limite entre indígenas e colonos, na exigência que essa situação trazia de se “interpretar o outro e, paralelamente, traduzir o ‘eu’ para o outro”.¹⁴² Tradução essa feita por suas ações e escritos.

Para ilustrar a tensão existente entre moradores e jesuítas sobre a liberdade indígena, basta lembrar dois episódios. O primeiro ocorreu com os padres Manuel Gomes e Diogo Nunes. Eles foram ao Maranhão na jornada de reconquista e lá passaram dois anos sem formar missão. Mas foram obrigados a embarcar para as índias de Castela no ano de 1618-19, pois se encontravam inconformados com o tratamento dado pelos moradores aos indígenas. De lá, partiram para a Corte de Madri a pedir uma solução para o cativo injusto que se fazia dos indígenas.

Após a partida dos dois jesuítas, foi somente em 1622 que representantes da ordem retornaram ao Maranhão, na figura emblemática do padre Luís Figueira e de seu companheiro Benedito Amodei. Nesse retorno, os padres encontraram grande resistência por parte dos moradores, temerosos que os padres se tornassem empecilhos para escravização dos indígenas.

Segundo Serafim Leite, “era conhecido que a questão dos índios dividia os pareceres no Maranhão e os moradores em geral preferiam ter as mãos livres para meneá-los à vontade”. E completa: os contratemplos “não tardaram, no primeiro dia da chegada”.¹⁴³ João Francisco Lisboa, cronista do século XIX, acrescenta informações, afirmando que “o povo [...], receando a intervenção [de Luís Figueira] na questão da escravidão dos índios, começou a alvoroçar-se, e exigiu por intermédio do senado a imediata expulsão dos padres”,¹⁴⁴ além de pedirem o seu retorno à Madri, tentando impedir que desembarcassem no Maranhão.

Depois de algumas negociações o desembarque dos padres foi permitido, com a condição de que assinassem um documento no qual se comprometiam a não envolver-se nas questões que diziam respeito à administração temporal dos indígenas. Os jesuítas

¹⁴² Cristina Pompa. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “Tapuias” no Brasil colonial. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, nº11, PP. 27-44, p.29

¹⁴³ Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Vol. III. Imprensa Nacional: RJ, 1943, p. 104

¹⁴⁴ João Francisco Lisboa. *Jornal de Tímon II: Apontamentos, Notícias e Observações para servirem à História do Maranhão*. 1º Volume, pp. 158 e 172.

assinaram os documentos e assim permaneceram no Estado sem se envolver, diretamente, em conflitos com os moradores.

Alguns anos depois dessa tumultuada chegada em São Luís, padre Figueira resolveu passar ao Grão-Pará, em 1636. Lá, da mesma forma, não foi bem recebido pelos moradores, que compartilhavam do mesmo receio dos da primeira cidade. Essa viagem ao Grão-Pará possuía ainda o objetivo de navegar pelas águas do Xingu. Após tal jornada, o padre manifestou o desejo de buscar mais missionários para trabalhar naquela região, e partiu para Europa com esse intento.

Pelo Alvará de 25 de julho de 1638, a ele foi concedida a administração dos índios do Maranhão e Grão-Pará. Nesse momento, a corte estava em plena efervescência devido às tensões que resultariam na Restauração portuguesa. Provavelmente, por causa do cenário, Figueira só conseguiu embarcar para o Maranhão, com mais 15 missionários, no ano de 1643, ou seja, após a Restauração, e já sob a égide da coroa portuguesa, representada na figura de D. João IV.

Lembre-se, ainda, que, nesse período, as terras do Maranhão estavam sob domínio holandês, questão discutida adiante. O retorno dos padres não teve um bom desfecho, pois sua embarcação naufragou junto à barra do Pará. Nela se encontravam 16 jesuítas e o novo governador, Pedro de Albuquerque. João Lúcio de Azevedo dá a seguinte versão para o ocorrido:

A embarcação, em que ia com eles o governador Pedro de Albuquerque, primeiro nomeado depois da Restauração, soçobrou perdida nos baixos, que ficam à entrada da baía do Sol. Da tripulação e passageiros, com estes o governador, salvou-se parte nos botes. Os restantes naufragos, em cujo número Luís Figueira e onze dos religiosos, passaram-se a uma jangada, feita com destroços da nau. A correnteza e os ventos levaram-nos à margem oposta, na ilha de Joannes, onde pereceram vítimas da ferocidade dos aruãs.¹⁴⁵

Com esse naufrágio as atividades dos jesuítas no Maranhão também foram por água abaixo. E só recebeu novo fôlego após a chegada do padre Antônio Vieira.

¹⁴⁵João Lúcio de Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901, p. 40

2.4. A organização da missão: “a vasta sombra” do padre Antônio Vieira (1653-1661) e os conflitos entre moradores e inacianos (1661 e 1684).

Como já foi destacado, o naufrágio da embarcação em que se encontrava Luís Figueira também pode ser entendido como o naufrágio da missão jesuítica que ele intentava implantar no Maranhão. Para analisar como este projeto foi retomado e organizado é necessário compreender o período em que uma das figuras mais emblemáticas da presença da Companhia de Jesus na Amazônia seiscentista atuou: o padre Antônio Vieira e sua “vasta sombra”, ou seja, ações políticas, econômicas e religiosas que marcaram o projeto missionário jesuítico na Amazônia portuguesa.

Padre Antônio Vieira nasceu na cidade de Lisboa no dia 06 de fevereiro de 1608. No ano de 1614 foi para o Brasil, pois seu pai, Cristovão Vieira Ravasco, foi destacado para aquelas terras como escrivão para o Tribunal da Relação da Bahia. Entrou para o noviciado do Colégio da Companhia de Jesus em Salvador no ano de 1623, aos 15 anos. Fez seus votos em 1625, e em 1634 os confirmou. No ano de 1641 voltou a Portugal, onde exerceu grande influência sobre a política lisboeta. Após intensa e controversa atividade política e religiosa, tanto no reino quanto no ultramar, morreu em 18 de julho de 1697, aos 89 anos. Observa-se que Vieira teve uma vida longa e agitada, passemos agora ao estudo de uma das fases mais agitadas das atividades do padre.

Em 17 de janeiro de 1653 aportava na cidade de São Luís uma caravela, na qual se encontrava Antônio Vieira. Sua viagem ao Maranhão ainda gera diversos estudos e discussões. Alguns afirmam que o missionário não possuía intenções de ir para aquelas terras, pois era um padre cortesão e suas ações durante a Restauração de Portugal eram um grande indicativo de outros tipos de aspirações, extrapolando o plano religioso: aspirações políticas. Porém, suas ações e suas estratégias políticas geraram insatisfação entre o núcleo de poder que cercava D. João IV – de quem o padre se tornou conselheiro e amigo – e desconfortos com a Inquisição, que abriu processo contra o padre por sua simpatia e ideias referentes aos cristãos novos portugueses e, ainda, desconforto no seio da própria Companhia de Jesus, chegando mesmo a ser ameaçado de expulsão da Ordem. Diante destas teias de acontecimentos e ações foi que se deu a transferência de Vieira para as missões do Maranhão e Grão-Pará.

Mas, antes de estudar a atuação do padre na Amazônia portuguesa é necessário entender sua atuação no período da Restauração Portuguesa, pois mesmo enquanto

esteve no Maranhão não deixou de acompanhar e fazer parte das negociações para o reconhecimento da soberania portuguesa.

O desaparecimento, e suposta morte, de dom Sebastião na batalha de Alcácer-Quibir, ocorrida no Marrocos no ano de 1578, levou a uma crise de sucessão do trono português, pois dom Sebastião não havia deixado sucessor direto ao trono. Ronaldo Vainfas afirma ter sido este “o começo do fim da soberania portuguesa que em 1580 acabaria submetida à Espanha de Felipe II”.¹⁴⁶ Desta forma, a União Ibérica se manteve por cerca de 60 anos, rompendo-se apenas em 1640 quando o Duque de Bragança foi aclamado como Dom João IV.

Antonio Vieira, ainda no período da União Ibérica (1634), fazia sermões em torno do sebastianismo, pregando o retorno do *rei Encoberto*, ou seja, alimentava as esperanças de Portugal de um dia retomar sua soberania, e já no período da Restauração desempenhou um papel muito importante, pois mesmo depois de 1640, Portugal não se viu livre das investidas Espanholas e nem teve sua soberania reconhecida, o que ocorreu apenas no ano de 1668, quando a Espanha assinou a trégua, mas, mesmo assim, como afirma Vainfas “o papa Clemente X ainda esperou o ano seguinte para reconhecer a soberania portuguesa”.¹⁴⁷

Neste período Vieira fez parte do ciclo conselheiro da dinastia bragantina e foi o diplomata que negociou a soberania de Portugal com a Holanda e a França. Cabe destacar, principalmente, a atuação de Vieira na negociação com a Holanda, pois Portugal tentava reaver as terras que os Países Baixos haviam conquistado no tempo da União Ibérica, pois era inimiga declarada da Espanha.

No ano de 1641, Portugal assinou um tratado de paz com a Holanda. Tratado este considerado por muito como entreguista, nele se propunha pagamento de indenização aos holandeses, assim como, até mesmo, ceder terras portuguesas. Mas, mesmo após assinarem um acordo de paz com os portugueses em 1641, os batavos tomaram mais terras de Portugal no ultramar. No mesmo ano da assinatura do acordo ocuparam Luanda, na África, e o Maranhão, na América Portuguesa.

No ano de 1646 Vieira passou a integrar as delegações diplomáticas com a Holanda, ele era a favor de se entregar as terras do Nordeste, pois acreditava que a coroa portuguesa não tinha condições de lutar em duas frentes de batalha, na Península Ibérica

¹⁴⁶ Ronaldo Vainfas. Tempo Histórico e Discurso Profético em Antônio Vieira: notas sobre a História do Futuro. *Revista TB*, Rio de Janeiro, 176: 131/144, jan-mar; 2009. p. 136.

¹⁴⁷ Vainfas. Tempo Histórico..., p. 138

contra a Espanha e no mar contra a Holanda. Evaldo Cabral, em *O Negócio do Brasil*, afirma que o padre Antônio Vieira estimulava a prudência do monarca, com o argumento que virá a expor minuciosamente no *Papel Forte*:

Ainda que o Brasil [i.é, o Nordeste] se nos desse de graça, era matéria digna de muita ponderação ver se nos convinha aceitá-lo com os encargos da guerra com a Holanda, em tempos que tão embaraçados nos tem a de Castela, porque são homens, os holandeses, com quem não só vizinhamos no Brasil senão na Índia, na China, no Japão, em Angola e em todas as partes da terra e do mar onde seu poder é o maior do mundo¹⁴⁸

Apesar das várias negociações diplomáticas empreendidas pela coroa portuguesa, ressalta-se que as ocupações holandesas foram resolvidas por meio de embates no campo de batalha. Os restauradores pernambucanos derrotaram os batavos na segunda batalha dos Guararapes ocorrida em 19 de fevereiro de 1649, e tal vitória abriu caminho para a derrota holandesa que se deu no ano de 1654.

No Maranhão a população local reagiu à ocupação depois de um ano de domínio, sendo liderados por Antônio Muniz Barreiros. A reação foi feita por meio de emboscada, realizada em fases. Após lutar por mais de um ano, de acordo com o cronista João Francisco Lisboa, em 1643 chegou ao Maranhão um socorro expedido do Pará “possante em forças numéricas, pois era de cento e três soldados e seiscentos índios, mas pobríssimo em munições. [...] Vinham por comandantes dessa expedição João Vale do Velho e Pedro Maciel, sobrinhos ambos do ex-governador Bento Maciel”.¹⁴⁹ Após várias batalhas por meios de guerrilhas, finalmente em 28 de fevereiro de 1644 os holandeses saíram do Maranhão. Semelhante à Pernambuco, os batavos foram expulsos por moradores locais.

Sabe-se que a situação de Vieira ficou pouco confortável no Reino devido à sua controversa atuação política, e foram atribuídos diversos significados à sua viagem ao Maranhão. Para João Francisco Lisboa, “os episódios que antecederam a vinda do padre à Amazônia revelaram um espírito marcado pelas ‘paixões mundanas da vaidade, e de ambição, predomínio e vingança’ – que caracterizaram seu apostolado no Maranhão – pouco tocado de verdadeiro espírito religioso, que dissimulava com a sua ‘pretendida vocação evangélica’. Pensando e esquadrinhando a rede de influências palacianas, ‘o jesuíta cortesão’, ‘magoado e abatido com o contratempo e conhecendo

¹⁴⁸ Evaldo Cabral de Mello. *O Negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. 2ªed. Topbooks: Rio de Janeiro, 1998, p. 41.

¹⁴⁹ Lisboa. *Jornal de Tímon II...*, p. 66

que lhe seria impossível, ao menos naquela conjuntura, contratar adversários tão poderosos, *fez da necessidade virtude*, e resignou-se temporariamente ao desterro a que fora condenado”¹⁵⁰.

Já para João Lúcio de Azevedo¹⁵¹, as causas da partida de Vieira residiam igualmente nas hostilidades de que era objeto. De qualquer forma, “por virtude ou por necessidade”, sabe-se que Vieira embarcou para o Maranhão a contragosto do rei Dom João IV, que tentou evitar a saída do jesuíta da cidade de Lisboa, e esta acabou ocorrendo, com bastante atraso, em 22 de novembro de 1652. Costuma-se dividir a vida do jesuíta em duas grandes fases: a “fase política” (1641-1652), momento de envolvimento com os assuntos de estado em Portugal, mais precisamente com os assuntos ligados à soberania portuguesa, e a chamada “fase missionária” (1653-1661), período no qual esteve enredado nas coisas da missão do Maranhão. E é a esta fase que se dispensará atenção neste momento.

2.4.1. “A fase missionária”: Vieira no Maranhão.

A importância de Vieira no na América portuguesa foi tamanha que Serafim Leite afirmou: “em vez de se situar a sua atividade ao sabor dos acontecimentos, são os acontecimentos que gravitam à roda de Vieira, como objeto direto de sua vontade, ou como reação, coeva, ou póstuma, a atos que brotaram do seu espírito, como inspirador e agente”,¹⁵² e ainda João Lúcio: “a História da ocupação portuguesa nessa parte da América não só se confunde com a História da missão jesuítica, mas com a própria atividade pessoal do padre Vieira”.¹⁵³ Segundo Karl-Heinz Arenz, a missão do Maranhão, fundada por Luís Figueira não conseguiu se desenvolver por causa das invasões que os holandeses infligiram ao litoral maranhense até 1644, e “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 se expandisse de maneira significativa”.¹⁵⁴

A primeira preocupação do padre, como uma das atribuições do cargo de Superior da Missão, foi organizá-la, assim como, direcionar a ação dos jesuítas entre os

¹⁵⁰ João Francisco Lisboa. *Vida do Padre Antônio Vieira*. São Paulo: W.M Jackson, S.D. pp. 175, 151, 172 e 173 respectivamente. APUD. Rafael Chambouleyron. *As Cartas ao Rei do Padre Antônio Vieira. Asas da Palavra*. 246/255, p. 247

¹⁵¹ João Lúcio de Azevedo. *História de Antônio Vieira*. 2ª edição. Lisboa: Livraria Clássica, 1931.

¹⁵² Leite. *História da Companhia...*, p. 51.

¹⁵³ Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: ...*, p.40

¹⁵⁴ Karl-Heinz Arenz. “Agonia da Missão-ruína do Estado”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff(1674). *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. IV, nº1, 2009, p. 145/164, p. 145.

moradores, buscando atender tanto à necessidade da evangelização indígena, quanto às necessidades espirituais dos moradores da região. Na concepção de Vieira as cidades estavam muito débeis nas questões da fé e do comportamento, e havia poucos missionários para assisti-los.

Rafael Chambouleyron, ao analisar a correspondência trocada pelo missionário durante sua estadia no Maranhão, afirma que estas revelavam a compreensão do padre “sobre o papel da Companhia de Jesus na Conquista, que teve fundamental importância na organização do governo da Ordem e nas suas relações com os outros grupos que constituíam as comunidades portuguesas que se estabeleciam na Amazônia ao longo do século XVII”.¹⁵⁵ Pode-se observar que a escrita de cartas ia além da simples informação, ela contribuiu para a organização da missão.

É importante também destacar a visão de Arthur Cézár Ferreira Reis, que escreveu de uma perspectiva religiosa sobre esta organização desta. Para ele;

Vieira como Luís Figueira, compreendera a Amazônia. Sentira seus problemas humanos, que eram, inicialmente, seus problemas espirituais. E das cogitações passando à ação, organizou as tarefas, distribuindo o pessoal, distribuindo instruções, que compreendia a educação dos colonos, a moralização da sociedade, a instrução especializada de teologia e filosofia de sacerdotes seculares e a conversão das tribos espalhadas à margem dos cursos fluviais.¹⁵⁶

Neste ponto, ousa-se afirma que, apesar da distância temporal e historiográfica existente entre as produções dos dois autores, as duas citações possuem um aspecto em comum, deixam claro que padre Vieira encarregou-se pessoalmente de dirigir o apostolado da Amazônia.

Antônio Vieira era ciente de que a mão-de-obra indígena era a única disponível no Maranhão, e apenas através dela se podia ter algum êxito econômico. Ele deixou isto claro numa carta que escreveu ao Bispo do Japão, padre André Fernandes, nela afirmava: “quem for senhor dos índios o será do Estado”,¹⁵⁷ assim, para Vieira não bastava possuir a administração espiritual dos indígenas. De acordo com Chambouleyron, nas cartas enviadas ao reino por Vieira, o jesuíta deixava claro que o principal problema do Maranhão, na sua concepção, era a “cobiça” dos governantes,

¹⁵⁵ Rafael Chambouleyron. *Castas ao Rei...*, p. 250

¹⁵⁶ Arthur Cézár Ferreira Reis. *A conquista espiritual da Amazônia*. Escolas Profissionais Salesianas: São Paulo, s/d. p.18

¹⁵⁷ Azevedo. *Os jesuítas no Grão-Pará:...*, p. 235

para ele “um dos danos mais temíveis a república,¹⁵⁸ pois daí decorria mais dois graves problemas: o cativo injusto dos índios e a ruína temporal do estado”.¹⁵⁹ Assim lançava mão de uma fórmula comum nas cartas jesuíticas, nas quais primeiro se apresentavam os problemas da colônia, depois se apontavam seus remédios.

O remédio, formulado pelo padre, para estes problemas era a exclusão dos capitães e governadores de qualquer tipo de influência no que se referisse à questão do serviço dos índios – “sem se intrometerem com os índios nem os vice-reis nem os governadores” –, o que implicava que os governadores também deixassem de utilizar os índios resgatados em suas lavouras. Para Vieira, melhor seria deixar o governo do estado aos da terra, pois “ainda que tratassem de seu interesse, sempre será com maior moderação, e tudo o que granjearem ficará na terra, com que ela se irá aumentar, e se desfrutarem a herdade, será como donos e não como rendeiros que é o quê fazem os que vêm de Portugal”.¹⁶⁰

Padre Vieira foi a Portugal para, por meio de sua influência junto a D. João IV, conseguir realizar seu plano de possuir o governo temporal dos índios. Então, retornou ao Maranhão com a provisão de 09 de abril de 1655,¹⁶¹ na qual se ordenava dar aos

¹⁵⁸ República esta ligada a idéia de um governo ordenado, inspirado em idéias da antiguidade, Quentin Skinner trabalha com a leitura tomista da ideia de República, analisando ainda os usos que autores como Francisco Suarez e Molina faziam do termo. Segundo o autor “ao ressaltar a capacidade, inerente a todos os homens, de compreender a lei natural, a principal meta polêmica dos tomistas foi refutar a convicção herética de que o estabelecimento da sociedade política é diretamente ordenada por Deus. Eles desejavam, ao contrário, alcançar meio de afirmar que todas as repúblicas seculares devem ter sido em suas origens instituídas por seus cidadãos como um meio de realizar objetivos puramente mundanos. Contudo, é obvio que para chegar a essa conclusão não basta comprovar a capacidade do homem para usar a lei inscrita em seu coração como base para a construção de um sistema de leis positivas. Isso porque é claramente a necessidade, e não apenas a possibilidade, de criar uma república que precisa ser demonstrada, para haver alguma perspectiva de se provar que é de fato errado descrever a sociedade política como sendo uma dádiva de Deus e não uma invenção do próprio homem.

Os tomistas evidentemente estavam cômicos dessa dificuldade, e procuravam superá-la examinando a natureza da situação na qual se poderia dizer que os homens se encontram ‘simplesmente na natureza das coisas’. Seu objetivo era estabelecer que essa não seria uma condição política, inferindo assim que, como nenhuma república possui uma existência natural, todas devem ter sido deliberadamente criadas – por assim dizer em algum estágio posterior – por uma formação de ação combinada de seus cidadãos.” E ainda segundo Skinner o poder de criar uma república é imediatamente concedido por Deus enquanto autor da natureza. Esse poder é dado aos homens a fim de criarem, por si mesmos, suas repúblicas, “colocando-os numa situação e dotando-os de tais capacidades que esse ato de criação se torne necessário e possível” (Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. Companhia das letras: São Paulo, 1996, pp. 432-433 e 438.

¹⁵⁹ Chambouleyron. *Cartas ao Rei...*, p. 252.

¹⁶⁰ “Carta a el-rei [D. João IV] sobre as necessidades espirituais do Maranhão. Maranhão, 20 de maio de 1653”. ... , documento n° XXXIII, p. 107. APUD. Rafael Chambouleyron. *Cartas ao Rei...*, p. 252.

¹⁶¹ Os pontos principais dessa provisão eram: “Não fazer guerra ofensiva aos selvagens sem preceder de ordem régia; serem os índios convertidos governados pelos chefes de sua nação, denominados, principais, com a superintendência dos párcos, isto é, propriamente pelos últimos, que eram os jesuítas; quando houvesse expedições de resgates, indicarem os missionários o cabo de escolta militar” (João Lúcio de Azevedo, *Os Jesuítas no Grão-Pará...*, p.274)

indígenas cativos a liberdade e se conceder aos jesuítas a administração temporal sobre eles.

Após a volta de Vieira, os jesuítas conseguiram o controle de um grande número de aldeias, que eram “11 no Maranhão e Gurupi, 6 no Pará, 7 no Tocantins e 23 no Amazonas”.¹⁶² Diante do quadro de pobreza da população e do controle exercido pelos jesuítas sobre o uso da mão-de-obra indígena, os ânimos se inflamaram e os moradores de São Luís culpavam diretamente os padres pela situação em que se encontravam.

A tensão entre jesuítas e moradores se intensificou tanto que no ano de 1661 eclodiu uma revolta da população contra o domínio dos padres sobre os indígenas. Em uma carta escrita pelos Oficiais da Câmara Belém, que se encontra transcrita na Crônica de Bernardo Pereira de Berredo, encontra-se uma das tópicas mais comuns nos documentos redigidos pela população no período da revolta de 1661. A tópica da *ruína do estado* ligada ao poder temporal dos padres sobre os indígenas.

[...] e no mesmo navio fizemos queixas à Sua Majestade de procedimentos com que Vossa Paternidade e todos os seus súditos procedem no governo temporal dos índios, com a jurisdição tão violenta que tem *posto esta capitania no mais miserável estado*.¹⁶³

Observa-se que os argumentos da Câmara eram justamente contrários aos males e remédios apontados por Vieira em suas cartas. Neste ponto residia o principal problema entre a política de Vieira e os governadores do Maranhão e Grão-Pará. Pode-se inferir que esta diferença entre a atuação da câmara e a de Vieira, no sentido de retirar o poder político e econômico dos da terra sobre o indígena, foi o principal estopim da revolta de 1661, levando a primeira expulsão dos jesuítas do Maranhão, na qual foi embarcado o padre, que depois deste episódio nunca mais retornou ao Maranhão.

¹⁶² Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará:...*, p. 77

¹⁶³ Bernardo Pereira de Berredo. *Anais históricos do Estado do Maranhão, em que de dá notícias do seu descobrimento, e tudo o que mais nele tem sucedido desde que foi descoberto até o ano de 1778[1779]*. Inquitos: CETA/Abya-Yala/IIAP, s.d, p. 482.

2.4.2. Os Motins do século XVII (1661 e 1684)

A revolta de 1661 teve como principal estopim uma carta que o padre Antônio Vieira enviou ao reino, ainda no tempo do rei dom João IV, através do bispo do Japão, padre André Fernandes. A nau, na qual o bispo e a carta viajavam, foi interceptada por piratas espanhóis, e em meio ao reboliço causado por isto, a carta teria parado nas mãos de um religioso da ordem dos carmelitas, que a guardou consigo até ter meio de publicá-la, ou seja, ele esperou a morte do rei dom João IV ocorrida em 1656, pois o ato de interceptar uma carta direcionada ao rei era punível até mesmo com a morte. Assim, aguardou-se até o ano de 1661, quando a situação entre os jesuítas e os moradores se encontrava no auge de sua tensão, para trazer tal carta a público.

De acordo com o próprio Antônio Vieira, o governador lhe havia informado que o povo afirmava serem três as causas principais do motim, dentre os quais a publicação de sua carta:

Primeira: por se publicar neste Estado a carta relação que fiz a V.M [do Afonso VI] do que se tinha obrado nestas missões o ano de 1559, a qual V.M foi servido mandar que se imprimisse [...]

Segunda: virem também ao Maranhão, e publicarem-se também umas cartas que escrevi a V.M [dom João IV] por via do bispo do Japão [padre André Fernandes], em que dava conta a V.M das contradições que tinham neste Estado a propagação da Fé, e quão mal se guardavam as leis de V.M por via do bispo, e juntamente que apontasse os remédios com que lhes podia acudir [...]

Terceiro: a prisão do índio Lopo de Sousa Guarapaúba.

Vieira arrematou o seu relato afirmando que “o motivo interior, único e total desta resolução, que há muito se medita, é a cobiça, principalmente dos mais poderosos”.¹⁶⁴ Vieira deixa claro que para ele os “mais poderosos” só precisavam de uma desculpa para aquela revolta, pois o motivo principal era a política em relação aos indígenas que o padre queria aplicar na Amazônia portuguesa, pois esta freava ou buscava frear a “cobiça” daqueles homens.

A revolta começou em São Luís, no dia 15 de maio, quando um grupo de moradores se dirigiu ao Colégio Jesuíta de Nossa Senhora da Luz e fez dos padres, que se encontravam lá, prisioneiros. Bernardo Pereira de Berredo afirmou que o povo arrancou os religiosos dos seus próprios cubículos e “os lançou fora do seu colégio”.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Padre Antônio Vieira. “Carta ao rei dom Afonso VI (Praias do Cumá, 21 de maio de 1661)”. In: *Obras Escolhidas*. Edição de Antônio Sérgio e Hernani Cidade. Lisboa: Sá Costa, 1951, vol. I; p. 225-33. APUD. Rafael Chambouleyron. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (séc. XVII). *Lusitania Sacra*, 2ª série, 15 (2003). pp. 163/209, p. 168/9.

¹⁶⁵ Berredo. *Anais históricos...*, p. 463.

A revolta demorou um pouco mais a chegar à Belém. O padre Vieira voltava de uma viagem à Missão de Ibiapa quando ficou sabendo do levante em São Luís, e de lá se dirigiu ao Gurupi, de onde intentava seguir para Belém. O padre buscou impedir que o levante tomasse conta dos ânimos do povo daquela capitania, como tomou da cabeça do Estado. Vieira afirmava que ia ver se podia “de algum modo conservar esta parte do rebanho de Cristo, e confirmar os índios, que com este caso se consideraram já todos na antiga servidão e tirania”. O padre tentou persuadir a Câmara de Belém, a não tomar parte do motim do Maranhão, através de uma Representação escrita pelo Reitor do Colégio de Santo Alexandre em 21 de julho de 1661. Na relação Vieira chamava atenção para os perigos que se corria de quebrar a ordem estabelecida com os indígenas se o povo aderisse à revolta.

Mas quando agora virem [os índios], que nem as leis, nem os padres se defendem a si, como crerão que os podem defender eles? [...] Que crédito se dará já mais aos pregadores da fé? Que casos farão das palavras do rei nem do juramento de seus ministros? E finalmente fechado por esta via a porta do Evangelho, quem mais poderá abrir?

Vieira solicitava aos camaristas e às demais ordens religiosas de Belém que se mantivessem sob as ordens da Coroa, que fossem fies a elas:

que com os olhos postos somente em Deus, e em Seu serviço, na conta estreitíssima, que VV. MM lhe hão de dar muito cedo, e com os corações muito limpos de qualquer defeito, ou respeito particular, considerem todas, e cada uma das coisas, que neste papel se lhes representam, e acudam logo ao remédio de tantos, e tão irreparáveis danos, com o zelo, prontidão e eficácia que pede a qualidade deles.¹⁶⁶

Vieira queria que Belém se tornasse exemplo de antídoto ao veneno do Maranhão, mas não foi isto que aconteceu. Em poucos meses o motim tomou o Pará, e no terceiro domingo de julho, o povo prendeu o Superior das missões jesuíticas, padre Antônio Vieira, e depois de perseguir os religiosos refugiados no interior da capitania, decidiram expulsar os padres para o reino em três embarcações, mas apenas duas conseguiram prosseguir caminho, pois uma estava tão avariada que foi impossível seguir para Portugal. De acordo com Chambouleyron, foi graças à intervenção do recém-nomeado Capitão mor do Pará, Francisco de Seixas Pinto (1662-1665) que esses padres foram recolhidos a “uma casa particular com toda a decência”.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Representação do Padre Antônio Vieira aos “Senhores Vereadores, Juizes, e mais oficiais da Câmara desta Cidade de Belém”. APUD. Bernardo Pereira de Berredo. *Anais históricos...*, p. 471-479.

¹⁶⁷ Rafael Chambouleyron. O Norte em Revolta. *Nossa História*, vol. 20 (julho de 2005), pp. 40-43, p. 41.

Assim os padres foram expulsos, pela primeira vez, do Maranhão e Grão-Pará. Quando chegaram a Portugal encontraram lá uma acusação contra eles, e, mais ainda, Antônio Vieira havia sido denunciado ao Santo Ofício devido à seus escritos proféticos e ao pensamento a favor dos judeus portugueses. Em março de 1662, chegou a São Luís o novo governador, Rui Vaz de Siqueira (1662-1667), ele restituiu os jesuítas aos seus colégios e concedeu o perdão geral ao povo, confirmado um ano depois pelo rei dom Afonso VI.

Dom Afonso VI, diferente de dom João IV, era desafeto dos padres da Companhia de Jesus, e em 1663 promulgou uma provisão em forma de lei tratando da permanência dos jesuítas no Maranhão, mas nela não permitia a volta de Antônio Vieira para aquelas terras.

Que se guarde a última lei do ano de 1655, e o regimento dos governadores: e que os ditos religiosos da Companhia possam continuar naquela missão, na forma que fica referido, exceto o padre Antônio Vieira, por não convir ao meu serviço, que torne aquele Estado.¹⁶⁸

Desta maneira, os padres retornaram ao Maranhão, mas desta vez sem o governo temporal sobre os indígenas. Os padres não ficaram satisfeitos com a nova posição, chegando, muitas vezes, a ameaçar se retirarem daquelas terras, se os moradores continuassem a tratar os indígenas como escravos.

Esse quadro perdurou até que no ano de 1667, quando com um golpe dom Pedro II assumiu o poder no lugar de seu irmão dom Afonso VI. Este rei, ao contrário de seu antecessor, nutria grande simpatia pelos inácianos, assim à influência dos padres aumentou na corte e eles readquiriram o chamado poder temporal sobre as aldeias indígenas através de uma lei publicada em 1ª de abril de 1680.

A lei dava aos padres o monopólio dos descimentos indígenas e, “mediante tal provisão a repartição dos índios era autorizada em três partes: a primeira, para ficar nas aldeias fazendo lavouras para o próprio sustento e dos outros que fossem baixados; a segunda, para ser distribuídas aos moradores; e a terceira, para ser utilizadas pelos missionários em novos descimentos”.¹⁶⁹ Novamente os moradores se viam insatisfeitos com o domínio jesuítico.

¹⁶⁸ “Provisão de 12 de setembro de 1663” APUD. Pereira de Berredo. *Anais históricos...*, p. 530

¹⁶⁹ Expedito Arnaud. *A legislação sobre os índios do Grão Pará e Maranhão nos séculos XVII e XVIII*. In. Boletim de Pesquisa da CEDEAM. Manaus, 4(6): p. 34-72, 1985. APUD. Cavalcante Filho, op. Cit. p.44

A situação de descontentamento cresceu mais ainda com o estabelecimento, em 12 de fevereiro de 1682, da *Companhia do Comércio do Estado do Maranhão*, constituindo o estanco ou contrato que consistia no monopólio comercial. O objetivo do estanco era incentivar o desenvolvimento da Amazônia portuguesa a partir da introdução de escravos negros, visando amenizar o conflito entre a Coroa e colonos, causados pela constante oscilação da posição régia diante da utilização dos indígenas como mão-de-obra.

Porém, a única parte que se cumpriu no contrato foi o monopólio. O estanco piorou ainda mais a situação da população do Maranhão e, dessa maneira, a insatisfação que já havia sido gerada pela publicação da lei de 1680 agravou-se. O governador do Maranhão na época, Sá de Menezes, foi acusado de agir com a intenção de alcançar seus interesses pessoais através da *Companhia de Comércio*, não ouvindo as reclamações feitas pelo povo do Maranhão pelo descumprimento das cláusulas estabelecidas pelo estanco.

Tal cenário levou a conspiração e consolidação do movimento conhecido como Revolta de Beckman, ocorrido no ano de 1684. Os líderes dele foram Manoel Beckman, lavrador de condições e antigo vereador da Câmara, e Jorge Sampaio, que já havia participado do motim de 1661, sendo inclusive um dos que assinaram o *Requerimento* apresentado ao governador da época contra a Companhia de Jesus.

Os revoltosos tomaram a cidade de São Luís, onde o governador estava instalado, renderam a guarda e formaram uma junta de governo, decretaram a abolição do estanco, a expulsão dos jesuítas, e a prisão do Capitão mor do Maranhão, Baltasar Fernandes. Por fim, decretaram a desobediência ao governador Francisco Sá de Menezes.

Estabeleceu-se em São Luís uma junta com representantes dos três estados. Manoel Beckman e Eugênio Ribeiro Maranhão, pela nobreza; Inácio da Fonseca e Inácio de Assunção pelo clero; e Francisco Dias Deiró e Belquior Gonçalves, pelos mecânicos ou artesãos. A partir dessa eleição, constituiu-se uma junta que governaria a cidade com a Câmara. Cabe ressaltar que Belém não aderiu à agitação, e que esta foi reprimida com facilidade, devido às contradições internas e ao não cumprimento das promessas feitas pelos líderes da revolta. Diferente do movimento de 1661, os líderes de 1684 foram enforcados.

Nos dois movimentos era óbvia a antipatia e a revolta do povo contra a Companhia de Jesus, mas também se encontram outros motivos para terem ocorrido.

Ambos reclamavam da miséria do Maranhão e Grão-Pará, de acordo com Câmara de Belém, num escrito de 15 de janeiro de 1661, a capitania do Pará padecia de “grandes necessidades e misérias”, causadas pela falta de escravos, pela difícil escoação da produção local, devido à falta de moeda metálica no Maranhão e, em 1684, os produtos que foram trazidos pela Companhia de Comércio (dentre os quais, escravos africanos) desgastavam a já empobrecida população, e muitos produtos ainda chegavam estragados pela má conservação. Os revoltosos apoiavam-se na tópica de que eles ou seus antepassados haviam conquistado a terra das mãos dos estrangeiros, primeiro franceses e depois holandeses, por isso podiam desfrutar da mão-de-obra indígena, já que não dispunham da mão-de-obra escrava negra. Assim, tanto a lei de 1655 quando a de 1680, que davam aos jesuítas o poder temporal sobre os indígenas e o exame da legitimidade do cativo feito pelos moradores, causavam grande desagrado.

Por todo este contexto ocorreram as revoltas, e nos escritos da época sempre se encontram estes lugares comuns, nos quais os revoltosos apoiavam a legitimidade de seu movimento. Rafael Chambouleyron destaca que uma das tópicas principais elencadas pelos revoltosos era de agirem “em nome da população – várias vezes o termo ‘povo’ é citado pelos rebeldes [...] as duas rebeliões tiveram o apoio considerável das duas Câmaras, mesmo quando os vereadores não aderiram imediatamente. E a Câmara representava um importante instrumento político para negociar com as autoridades e a Coroa”.¹⁷⁰

Percebe-se desta maneira, que as duas rebeliões foram mais que simples manifestações contra a presença jesuítica no Maranhão, o que havia eram diferentes formas de conceber a política portuguesa para a região, que perpassava pelas questões centrais para o cenário da região, o uso do indígena como mão-de-obra, e o desenvolvimento do comércio e da produção. A atuação dos jesuítas naquela parte do território português mesclou-se com estas necessidades, daí advindo os principais conflitos e contradições da política portuguesa para a Amazônia que hora pendia a favor dos moradores e hora a favor dos jesuítas.

¹⁷⁰ Rafael Chambouleyron. *Em torno das missões...*, p.43

2.5. Da integração ao rompimento: a Companhia de Jesus e a Coroa portuguesa no século XVIII.

2.5.1. A primeira metade do século XVIII: Conflitos velados.

O Império Português na primeira metade do século XVIII foi marcado por dualidades. Ao mesmo tempo em que o “reinado de ouro” de dom João V desfrutava das riquezas geradas pelo ouro das Minas Gerais, Portugal era sinônimo de atraso econômico e intelectual em relação às demais nações européias e, de acordo com Charles Boxer, os portugueses;

que viveram em Paris, Roma, Londres ou Haia e que foram fortemente influenciados pelos princípios do Iluminismo podiam ter deplorado, e deploraram, a paixão e dom João V pelo ritual resplandecente dos serviços religioso, sua compulsão em decretar dias de festas e feriados religiosos, a proteção que dava a Inquisição, o respeito exagerado que devotava aos padres, freiras e eclesiásticos de todo tipo.¹⁷¹

Mas, apesar do destaque dado aos aspectos pouco elogiosos do reinado de dom João V, pode-se afirmar que sua ascensão ao trono português marcou, finalmente, a consolidação da Dinastia de Bragança e da independência política de Portugal em relação à Espanha. Não se pode deixar de destacar que ainda havia grande instabilidade para política portuguesa do período. Ricardo de Oliveira em artigo sobre a política do Império Português na primeira metade do século XVIII afirma:

Se no plano interno a situação encontrava-se estável, obra fundamentalmente da política de seu pai, D. Pedro II, o cenário político do continente era desafiador para um país que a mais de meio século vinha lutando para manter sua autonomia política. O século havia iniciado sob o espectro da guerra pela sucessão do trono de Espanha, confrontando abertamente os interesses das potências no continente e implicando seus impérios coloniais. O Reino de Portugal, então, era claramente periférico, tendo que se esforçar para manter, criar e gerir um espaço de neutralidade formal ante os diversos partidos, algo que foi sempre praticamente impossível, visto que o alinhamento à Inglaterra, na maior parte das vezes, foi o que se sucedeu.¹⁷²

Esta política portuguesa, cedo colocou o país sobre forte dependência da Inglaterra, agravada pela assinatura do tratado de Methuen em 1703, que o estadista D. Luís da Cunha via como uma permissão dada por dom João V aos “ingleses para

¹⁷¹ Charle R. Boxer. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.175

¹⁷² Ricardo de Oliveira. Política, Diplomacia e o Império Colonial PORTUGUÊS na primeira metade do século XVIII. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 251-278, 2002, p.253.

meterem em Portugal os seus laníferos”.¹⁷³ Outro tratado que foi muito importante para a política de dom João V, foi o tratado de Utrech,¹⁷⁴ assinado em 1717 com a Espanha, que tinha por finalidade definir, mesmo que de forma temporária, as fronteiras do Sul e do Norte da América Portuguesa.

Observa-se que o eixo dos negócios econômicos do Império mudou nesta primeira metade do XVIII. Portugal passou a direcionar seus interesses para o Brasil, e deixou as Carreiras das Índias em segundo plano, pois esta já estava em franca decadência. Ainda segundo Oliveira:

Essa nova realidade se evidenciou a partir do afluxo das riquezas provenientes da mineração nos sertões do Brasil, descobertas entre a última década do século XVII e no princípio da segunda década do século XVIII, que, denunciadas pelo Frei Antônio do Rosário e por Antonil, trouxeram à Coroa a necessidade de reformular sua orientação política de forma ampla, buscando fortalecer os laços com a Colônia e redefini-la do ponto de vista político e territorial.¹⁷⁵

O “retrato tradicional de dom João V como o mais indolente e o mais supersticioso dos reis portugueses, ativo apenas nos seus amores com freiras e nos gastos com igrejas e com música, é, em grande parte, uma caricatura”,¹⁷⁶ pois foi durante seu reinado que o estado português começou a estabelecer a chamada razão de Estado que, de acordo com Joel Santos Dias, tinha como principal objetivo “a busca de uma maior racionalidade administrativa e uma preocupação crescente com um ordenamento político, econômico e fiscal que trouxesse maiores vantagens para a coroa e seus súditos”. Esta racionalização foi implantada principalmente no Brasil, e “foi sendo consolidada, a partir da segunda metade do XVIII, durante o regime pombalino”.¹⁷⁷

No ultramar, a primeira metade do século XVIII foi marcada por agitações. Os súditos daquelas terras acreditavam compartilhar do mesmo direito da monarquia de governar a república por meio das Câmaras e outros órgãos de poder local. Manoel

¹⁷³ Dom Luís da Cunha. *Testamento político*. São Paulo: Alfa-Omega, 1976. APUD. Ricardo de Oliveira. *Política, Diplomacia...*, p.269

¹⁷⁴ O tratado devolveu a Portugal a Colônia de Sacramento, esta havia sido perdida no processo da Restauração, mas em 1735 – durante o governo de Pombal – foi tomada por tropas de Buenos Aires de forma inesperada. João Lúcio de Azevedo afirma que para Madri a presença portuguesa em Sacramento “devia ser como, no corpo humano, um espinho que, cravado em parte sensível, constantemente magoa”. (João Lúcio de Azevedo. *O Marquês de Pombal e sua época*. 2ªe. Lisboa: Clássica Editora, 1990, p.17

¹⁷⁵ Oliveira. *Política, Diplomacia...*, p. 254

¹⁷⁶ Boxer. *O Império Marítimo Português...*, p. 175.

¹⁷⁷ Joel dos Santos Dias. “Os verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão: Poder Local, redes de clientela e cultura política na Amazônia Colonial (Primeira metade do século XVIII). Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGHIS/UFPA, Belém, 2008, p. 43

Hespanha e Ângela Barreto Xavier afirmam que nesta sociedade do Antigo Regime “tão monstruoso como um corpo que se reduzisse a cabeça, seria uma sociedade, em que todo Poder estivesse concentrado na mão do soberano. O Poder era por natureza repartido”, assim as Câmaras e poderes locais em nada estavam contrariando ou confrontando o rei, ao reivindicarem certa autonomia de ação, pois “numa sociedade bem governada, esta partilha natural deveria traduzir-se na autonomia político-jurídica (*iuris-dictio*) dos corpos sociais”.¹⁷⁸

Assim também, as revoltas das colônias se fundamentavam no direito natural, este atribuía aos homens à ordenação da sociedade política e a criação do Poder. O direito natural se alicerçava na laicização da teologia social e da colocação do indivíduo no seu centro e, ainda segundo Hespanha e Xavier, o Poder;

não pode mais ser fundado numa ordem objetiva das coisas, vai ser concedido como fundado na ‘vontade’. Numa ou noutra de duas perspectivas. Ou na vontade soberana de Deus, manifesta na Terra, também soberanamente, pelo seu lugar-tenente – o príncipe (providencialismo, direito divino dos reis). Ou pela vontade dos homens que, levados ou pelos perigos e insegurança da sociedade natural ou pelo desejo de maximizar a felicidade e o bem-comum, instituem, por acordos e vontades, por um ‘pacto’, a sociedade civil.¹⁷⁹

Desta maneira, a sociedade se via governada através do consentimento entre os homens, para a busca do bem-comum. O descumprimento deste pacto abria espaço para que a legitimidade do governo fosse ferida e o direito natural colocado a serviço dos homens. Portanto, as revoltas ultramarinas em nada eram vistas pelos súditos como ilegais, mas como um direito a busca do bem-comum da sociedade colonial. Joel Dias afirma que tais revoltas foram influenciadas “pelas ideias da teoria política moderna que alicerçaram o movimento da restauração portuguesa, tendo por base o neo-tomismo”. Pode-se observar este direito natural posto em prática tanto na deposição do rei espanhol Felipe IV, quanto no golpe dado contra dom Afonso V, no intuito de elevar ao trono seu irmão, dom Pedro II;

Portanto, a existência de um direito natural que regia as relações entre os súditos e o rei português definia atribuições, obrigações e direitos. Na forma de um pacto contratual, garantia-se a continuidade de uma tradição política que revestia a imagem do rei de um poder paternal, como a de um bom pai. Por outro lado, por meio dessa cultura

¹⁷⁸ Antonio Manuel Hespanha e Ângela Barreto Xavier. A representação da sociedade e do Poder. In. José Mattoso (dir.) *História de Portugal...*, p. 123.

¹⁷⁹ Hespanha e Xavier. A representação da sociedade e do Poder..., p.126

política, as elites locais reivindicavam, por meio das Câmaras, o seu quinhão, que lhes dessem a devida projeção social.¹⁸⁰

O panorama social e econômico do Maranhão nessa primeira metade do setecentos pouco se alterou, nos documentos da época ainda se encontram as tópicas da decadência, abandono da colônia, da opulência da natureza e da miséria dos homens, além das que versavam sobre o perigo da ocupação estrangeira, ou seja, praticamente o mesmo quadro do século XVII. Logo, no Maranhão, a busca pelo bem comum girava em torno das questões econômicas e políticas, intimamente ligadas a questão da utilização do indígena como mão-de-obra escrava.

No Maranhão a escravidão indígena se insere num contexto social, político, econômico e religioso daquela sociedade, pois estes setores praticamente não se separavam numa região tão ampla e afastada – acabando por moldar as situações a sua estrutura geográfica e política – que pouco havia se modificado durante mais ou menos um século de ocupação.

A principal discussão nessa primeira metade do século XVIII era a respeito da legislação indígena. O principal tópico das cartas, relatos, e leis era a respeito da legalidade dos descimentos, resgates, e dos limites da sua jurisdição. Joel Dias afirma que “na realidade o que estava por trás do problema indígena eram os diversos interesses dos principais agentes da administração temporal dos indígenas: do lado dos missionários, a própria sobrevivência de suas missões na região; para os moradores, a utilização do índio como indispensável força de trabalho impulsionadora das atividades econômicas da Amazônia lusitana”.¹⁸¹

A Companhia de Jesus continuava possuindo uma posição de destaque neste período, posto que ao mesmo tempo em que era a ordem que servia à coroa de maneira mais fiel, não deixava de observar seus interesses institucionais. Agindo desta maneira dual acabava criando confrontos com a própria coroa, além de constantes hostilidades vindas de diversos grupos de moradores.

A maioria destas questões e conflitos tinha como origem a escravização indígena, mas cabe ressaltar que tais hostilidades não eram unânimes, pois alguns moradores solicitavam a presença dos religiosos para que houvesse a cristianização da

¹⁸⁰ Dias. “*Os verdadeiros conservadores*”..., pp. 37-8 e 41

¹⁸¹ Dias. “*Os verdadeiros conservadores*”..., p.59

colônia, “trazendo o gentio para o grêmio da Igreja e reforçando a moral e os bons costumes cristãos entre os moradores”.¹⁸²

Uma das questões deste período girava em torno do conceito de *guerra justa*. Beatriz Perrone-Moisés afirma que o conceito de *guerra justa* se aplicava a povos que não tinham conhecimento da Fé cristã, cuja hostilidade e ofensa aos cristãos podiam ser corrigidas pela justa causa da guerra. Legitimava-se a *guerra justa* contra os povos indígenas quando esses impediam a propagação da Fé, eram hostis aos índios aliados dos portugueses, cometiam extorsões contra os colonos e missionários, invadiam aldeias e quando quebravam os pactos celebrados com os portugueses. Havia, ainda, outras duas justificativas, que levantavam muitas polêmicas sobre sua legitimidade: quando esta justificava a salvação das almas, vendo-se na guerra um meio de conversão; e a antropofagia, em que a guerra se justificaria em defesa das vítimas.¹⁸³

Os moradores viam a *guerra justa* como uma possibilidade de escravizar os indígenas, portanto a Coroa criou normas rígidas para restringir a sua declaração ao máximo. A lei de 9 de abril de 1655 estabeleceu dois tipos de *guerra justa*: a defensiva e a ofensiva. A primeira podia ser declarada pelo governador, enquanto a segunda apenas por ordem direta do rei, sendo que o governador não possuía nenhuma autonomia para fazê-la sem autorização real. O Alvará de 1688, que restabeleceu o cativo indígena por *guerra justa* e *resgates*, retomou os dois casos, mas desta vez suprimiu a distinção de autorização. Mas as ações do governador eram cerceadas, este devia seguir as normas do Alvará, que exigia uma série de condições, e se algumas delas fossem descumpridas o cativo seria considerado injusto, portanto, os indígenas seriam libertados. Geralmente os responsáveis por observar a justiça dos cativos eram padres da Companhia o que trazia a eles uma série de problemas.

Após a publicação do Alvará, as propostas de *guerra justa* deveriam também passar pela Junta das Missões, que mais tarde teve certa autonomia jurídica para declarar e decidir sobre a justiça das guerras. Esta autonomia dada à Junta pela coroa fazia parte do plano desta de possuir uma maior fiscalização sobre a prática, “colocando-as no âmbito de um organismo que, em última instância, era representante das idéias

¹⁸² Dias. “*Os verdadeiros conservadores*”..., p.70

¹⁸³ Beatriz Perrone-Moisés. A guerra justa em Portugal no século XVI. Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, nº 5 (1989), pp. 5-10. &. Para conter a fereza dos contrários: guerras na legislação indigenista colonial. Cadernos Cedes, nº 30 (1993), pp. 57-64. APUD. Márcia Eliane Alves de Sousa e Mello. A paz e a Guerra: as Juntas das Missões na Amazônia colonial do século XVIII. In. José Luis Ruiz-Peinado Alonso, Rafael Chambouyron (orgs). *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Ed. Açai/PPGH-UFP/PA/Centro de memória Amazônica, 2010, p.85

metropolitanas, como também buscou com essa atitude fortalecer o projeto de colonização, mediante ‘pacificação’ dos índios e garantir o aumento e a manutenção dos aldeamentos missionários”.¹⁸⁴

Diante deste cenário, os moradores atribuíam à decadência da economia do Maranhão aos jesuítas, pois as fazendas dos padres prosperavam, enquanto a deles sofria pela falta de mão-de-obra. As missões dos religiosos eram concorrentes em potencial e contavam com a mão-de-obra dos índios que se encontravam aldeados nas missões. De acordo com Dauril Alden era comum no período associar “a propalada prosperidade das ordens, especialmente a dos jesuítas, [como] responsável pela pobreza e miséria dos súditos do rei”, este veio a ser “um estribilho comuníssimo, embora nunca satisfatoriamente documentado, nas memórias e mensagens dos adversários dos jesuítas em épocas posteriores”.¹⁸⁵

A prosperidade e a autonomia da Companhia, diante do quadro empobrecido da população, causaram o desconforto e descontentamento da mesma. O que se tornou claro nas ações de Paulo da Silva Nunes, que de acordo com Charles Boxer era o “mais perigoso inimigo dos jesuítas”.¹⁸⁶ Deve-se lembrar que ele era protegido de Bernardo Pereira de Berredo, cronista do século XVIII e governador do Maranhão entre os anos de 1718 e 1722.

No ano de 1713 os moradores do Maranhão querendo tomar maiores providências sobre o assunto da liberdade indígena, que não satisfazia toda a população, pediram a revitalização e o cumprimento da lei de 1688, que como se disse anteriormente, restabeleceu os cativeiros indígenas, “escravos seriam os índios que estivessem legitimamente apresados; os que estivessem amarrados à corda para o suplício; os que já fossem escravos de outros índios”. De acordo com João Lúcio de Azevedo,

Representou a Câmara sempre pronta nas reclamações, sobretudo quando estas podiam atingir os missionários, e exigiu o cumprimento da lei de 1688. Moveu-se o governador, chamando a obediência os da Companhia de Jesus.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Márcia Eliane Alves de Sousa e Mello. *A Paz e a Guerra: as Juntas das Missões na Amazônia colonial do século XVIII...*, p. 87.

¹⁸⁵ Dauril Alden. Aspectos Econômicos da Expulsão dos Jesuítas do Brasil: Notícias Preliminar. In: Henry H. Keith e S.F. Edwards (orgs). *Conflitos e Continuidade na Sociedade brasileira – ensaios*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1997, p. 40

¹⁸⁶ Boxer. *Idade de Ouro no Brasil...*, p. 246.

¹⁸⁷ Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará...*, pp. 157 e 163

Note-se que mesmo que os conflitos entre os representantes dos poderes locais fossem constantes, estes acabavam por se articular quando o assunto era a ação da Companhia de Jesus. Segundo Alírio Cardoso:

a oposição sistemática [da Câmara] aos governadores nem sempre era a regra. Mesmo no século XVIII, a relação entre os oficiais da Câmara e os governadores poderia ser relativamente amistosa, na medida em que constituem interesses ou inimigos comuns. Foi o que ocorreu durante o governo de Cristovão da Costa Freire (1707-1718) e Bernardo Pereira de Berredo (1718-1722).¹⁸⁸

Esses inimigos comuns no século XVIII eram os jesuítas. Durante o governo de Cristovão da Costa foi mandado a Corte um representante do povo do Maranhão com o pedido de que se retomasse a lei de 1688. Mas, foi no governo de Bernardo Pereira de Berredo que este caso teve uma maior visibilidade. De acordo com esta lei: “Os índios poderiam descer-se de duas maneiras: voluntariamente, ou procedendo a ameaças e pela força”, mas a lei dizia respeito apenas aos índios que viviam em estado, considerada por eles, selvagem. Berredo procurou, então, convocar a Junta das Missões para que “ao invés de se descer os índios, como determinava a lei, para as aldeias, se trouxessem logo para os engenhos e fazendas particulares”.¹⁸⁹ Porém, esta decisão não foi posta em prática, sendo adiada por 10 anos.

Desta forma o mandato de Berredo acabou, e este foi substituindo por João da Maia Gama que, diferente dele, era afeiçoado aos jesuítas. Com ele veio um desembargador sindicante para averiguar os cativeiros ilegais e tirou-se devassa, da qual alguns moradores saíram culpados.

Destarte, a população ficou sobressaltada e acusou os jesuítas de serem os articuladores da devassa, assim: “Fizeram-se conciliabulos; espalharam-se pasquins contra os padres, aconselhando o povo a expulsá-los”.¹⁹⁰ Diz-se que o cabeça do motim teria sido Paulo da Silva Nunes, pois teria apresentado na Câmara um extensa lista contra os jesuítas, e a favor do cativo indígena. O visitador da Companhia denunciou Paulo da Silva Nunes (o único punido) como cabeça do motim, sendo este preso por atos sediciosos. João Lúcio de Azevedo afirma que “este episódio da luta entre os

¹⁸⁸ Cardoso. PODERES INTERNOS..., pp.125-142.

¹⁸⁹ Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará...*, pp. 164 e 49

¹⁹⁰ Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará...*, p.166

jesuítas e os colonos é pouco conhecido. [...] Todavia, a influência destes fatos foi decisiva no futuro desenlace da questão”.¹⁹¹

Esta influência decisiva, a que se refere Azevedo, diz respeito à campanha que Paulo da Silva Nunes fez contra os jesuítas no reino. Depois de ser posto em liberdade, partiu para o reino como procurador do Estado do Maranhão, levando o rol de queixas contra os jesuítas ao capitão general. Foi acolhido na corte por Berredo, que era tido como seu protetor. Assim, travou uma imensa campanha, que durou cerca de 15 anos, contra os jesuítas. Tal campanha produziu uma série de documentos contra os padres da Companhia. Essa documentação foi extensamente utilizada pelo Primeiro Ministro de D. José I, Sebastião José Carvalho de Melo. Ainda de acordo com Azevedo;

Chegamos agora ao ponto culminante desta contenda secular. A balança, até aí favorável aos jesuítas, começa a pender fracamente para o lado de seus antagonistas. O desenlace não foi imediato, graças a influência preponderante da Companhia, ficava preparada a mina que em 1755 tinha de rebentar pela mão de Pombal. O procurador das câmaras, Paulo da Silva Nunes, foi quem, no espaço de quinze anos, acumulando documentos e renovando queixas, forjou as armas mais terríveis que jamais apareceram contra a Companhia. Delas se aproveitou o ministro de D. José I.¹⁹²

De acordo com Dauril Alden o memorial escrito por Paulo da Silva Nunes “terminava pela inevitável afirmação de que o Estado do Maranhão tinha a possibilidade de se tornar extraordinariamente próspero, mas estava à beira da ruína econômica e seria destruído se sua majestade não ministrasse os remédios imediatos e eficazes”. Mais uma vez o discurso se alicerça na tópica da ruína do estado associada à atuação da Companhia de Jesus. Paulo da Silva Nunes sugere a aplicação de um remédio. Este seria retirar dos padres o direito de exercer o poder temporal, político e econômico dentro das aldeias; proibir a instrução dos indígenas na língua geral, introduzir nos estabelecimentos dos jesuítas a presença de inspetores encarregados de examinar seu comportamento.¹⁹³

Esses escritos de Paulo da Silva Nunes são chamados de “venenosas sementes”, por terem ajudado a criar todo um cenário que viria a provocar a expulsão dos jesuítas, “é verdade que Paulo da Silva Nunes não viveu o suficiente para ver atingido a sua meta principal, mas sua influência, imediata e a longo prazo, não foi de

¹⁹¹ Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará...*, p.167

¹⁹² Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará...*, p. 165

¹⁹³ Alden. *Aspectos Econômicos da Expulsão dos Jesuítas...*, p.45

maneira alguma insignificante”. Dias afirma não ser “improvável que seus últimos memoriais tenham influído sobre a decisão da Coroa de reavivar a questão do dízimo com as ordens religiosas, em fins da década de 1720 e novamente na de 1730”, e ainda não ser improvável terem levado a Coroa a “determinar no princípio da década de 1740 que as autoridades coloniais investigassem o montante dos bens que as ordens possuíam no Brasil e que infringiam as ordenações do reino”.¹⁹⁴ Enfim, observa-se que ainda na primeira metade do século XVIII, a ruptura entre os jesuítas e a Coroa portuguesa estava sendo forjada.

2.5.2. Segunda metade do século XVIII: do conflito aberto à expulsão.

Sebastião José de Carvalho e Melo durante o governo de D. João V não possuiu muita expressividade no cenário político de Portugal, pois o rei não nutria simpatia por ele. Pombal ascendeu ao poder em Portugal pelas mãos da rainha mãe, após o desfalecimento do Rei. A rainha influenciou seu filho, D. José, a aceitar Sebastião Carvalho em seu governo, e logo após assumir o trono, D. José I o nomeou como secretário de Estado da Guerra e dos Assuntos Estrangeiros. De acordo com Kenneth Maxwell Pombal representava os anseios de uma geração de funcionários públicos e diplomatas portugueses que se pautavam principalmente na organização imperial e nas técnicas mercantilistas que proporcionaram poder e riqueza a Inglaterra e a França.

Não se pode esquecer que o período Pombalino estava inserido num momento de mudanças, tanto no campo intelectual e cultural, quanto no campo econômico e político. Maxwell afirma, ainda, que:

Dentro desses amplos parâmetros cronológicos desdobraram-se as lutas do século XVIII: o conflito da tradição com as forças da mudança e da inovação, a luta entre a religião antiga e o racionalismo novo da idade da lógica, o desejo de voltar a ser grandioso com base na riqueza da América do Sul, mas com a nostalgia sempre presente das glórias passadas do Oriente, o conflito entre meios despóticos e objetivos esclarecidos.¹⁹⁵

A política de Pombal baseava-se em reforçar a figura do rei aos moldes do absolutismo esclarecido de Luís XIV (1643-1715). Assim, suas medidas visaram aumentar o poder do monarca na corte portuguesa e, devido à nova configuração

¹⁹⁴ Dias. “Os Verdadeiros Conservadores”..., p.139

¹⁹⁵ Kenneth Maxwell. *O Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996, pp. 10 e 38

econômica, também no ultramar. De acordo com Francisco Falcon, para tal fim, buscou orientar sua atuação em três frentes: o fortalecimento do mercantilismo, e o enfraquecimento da nobreza e da Igreja.

Para cumprir o primeiro ponto, ainda de acordo com Falcon, o marquês procurou ampliar as bases financeiras da monarquia por meio de uma política de maior arrecadação fiscal, ou seja, expansão do comércio e da marinha, o aumento da produção agrícola, e o incremento da manufatura. Desta maneira, tolheu os pequenos comerciantes, mais difíceis de controlar, tendo, portanto, maior facilidade de praticar o contrabando, e favoreceu as grandes casas comerciais, por meio de contratos e das Companhias de Comércio.

Para fortalecer o poder do rei, como já se disse, buscou combater a nobreza e a Igreja. A primeira havia retomado as benesses da autonomia no reinado de D. João V, e para retirar tais privilégios, Pombal agiu com extrema violência, ao executar os Távoras, uma das mais destacadas famílias do reino, em praça pública sob a acusação de participar da tentativa de assassinato de D. José I, em 1758.

O combate à Igreja se deu pelo fato de na configuração política do absolutismo não ser aceitável que o rei se subordinasse a ninguém, nem mesmo ao papa. Havia um projeto de secularização da política, sob a forma de uma “razão de Estado que colocava os assuntos da monarquia política acima da Santa Sé”, ainda buscava-se reforçar o regalismo, para subordinar o clero à autoridade do rei. A ação contra a Igreja se concentrou, principalmente, contra a Companhia de Jesus, resultando na sua expulsão da ordem de Portugal e de todas as suas possessões no ano de 1759.¹⁹⁶

As estratégias políticas traçadas por Pombal, no decorrer do tempo, acabaram por torná-lo o homem de confiança do rei em relação a qualquer outro de seus ministros.¹⁹⁷ Tal confiança se consolidou quando em 1º de novembro de 1755 ocorreu o terremoto que destruiu grande parte de Lisboa. Graças à rápida ação de Pombal a cidade foi reconstruída, ao invés de se transferir a capital para Coimbra, como desejavam outros conselheiros do rei. “Daí em diante, ele comandou as iniciativas com mão-de-ferro, até a morte do soberano”.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Francisco José Calazans Falcon. *A Época Pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. 2ª Ed. Editora Ática: São Paulo, 1993.

¹⁹⁷ Boxer. *O Império Ultramarino Português...*

¹⁹⁸ Vainfas (org.) Marquês de Pombal. *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)...*, p. 377.

Visando estender os braços de sua administração às colônias, Pombal nomeou para o governo do Brasil Gomes Freire de Andrade, e seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, como Governador e Capitão Mor do Maranhão e Grão-Pará.

A grande questão deste momento na região norte da América portuguesa ainda era a indígena. Causa que já vinha de algum tempo, e se agravou devido aos acontecimentos no Sul do Brasil no episódio da demarcação das fronteiras entre a América portuguesa e espanhola. Em 1750 assinou-se o tratado de Madri, do qual Pombal não era grande apreciador, pois em troca da região dos Sete Povos das Missões, Portugal abriria mão da Colônia do Sacramento, para muitos a “chave mestra dos domínios americanos”, mas com a urgência de resolver este problema, o aceitou.

Porém, tomar a área cedida pela Espanha não foi nada fácil, de acordo com João Lúcio de Azevedo “as terras das Sete Missões do Paraguai foram cedidas aos portugueses, porém os jesuítas que lá se encontraram não aceitaram abrir mão de suas missões deixando os portugueses assumi-las”.¹⁹⁹

O geral da Companhia, padre Retz, mandou que os jesuítas acatassem as ordens reais, e saíssem das reduções com os índios, mas, ainda segundo Azevedo, estes não aceitaram a idéia de “abandonar suas casas, povoações e gleba à qual, pela nascença e pelo trabalho, gerações sucessivas se tinham vinculado”, e continua:

O sentimento da resistência, natural nas almas ainda as mais rudimentares e passivas, despertou neles; e é de ver que da parte dos missionários encontrava estímulo.

Estes, se ostentivamente (sic) acatavam as ordens do geral, com disfarce acirravam a relutância dos índios, que afinal se levantaram em guerra para a defesa de seus lares.²⁰⁰

Pode-se perceber que as desavenças entre jesuítas e a coroa começaram a se acirrar com este episódio. A partir dele se criou o mito sobre uma República Jesuítica no Paraguai, o que mais tarde rendeu, até mesmo, a publicação de uma fábula sobre um jesuíta castelhano que havia levado os índios a se rebelarem, conquistando a Nova Colônia, e se auto-proclamando rei do Paraguai. Depois, este tomaria São Paulo, no Brasil, fazendo-se coroar imperador dos mamelucos, Nicolau I.

Cabe lembrar que neste período *O Cristianismo Feliz* atribuído ao italiano L.A. Muratori, funcionou, nesse momento em que se produzia toda uma literatura anti-jesuítica na Europa, como uma apologia aos Jesuítas. De acordo com Regina Célia de

¹⁹⁹ Azevedo. *O Marquês de Pombal e a sua Época...*, p. 112

²⁰⁰ Azevedo. *O Marquês de Pombal e a sua Época...*, p. 112

Melo Moraes, o primeiro volume do livro foi publicado no ano de 1743 e foi baseado em algumas cartas escritas pelo missionário jesuíta Caetano Cattaneo, atuante na América Espanhola. O segundo volume, por sua vez, era uma coletânea de documentos produzidos pela Companhia, e foi publicado em 1749, pouco antes da morte de Muratori, ocorrida em 1750. Neste volume havia colocações feitas pelo próprio Muratori, nas quais este denunciava os horrores da atuação européia na América e criava uma visão idílica da missão jesuítica no Paraguai. Desta maneira, “na esteira desta problemática, *O Cristianismo Feliz* passou, assim, a servir como uma *capitatio benevolentia*, num momento em que a ordem inaciana concentrava-se numa posição cada vez mais cerrada em toda a Europa, e, especialmente, na Espanha e em Portugal”.²⁰¹

O movimento do Paraguai mexeu com imaginário e com os ânimos portugueses, deixando Pombal mais cauteloso e ácido em relação aos jesuítas. Para Maxwell “foi a reação dos jesuítas aos tratados de Madri que tornou problemáticas as possibilidades de uma solução pacífica para a tensão entre a Sociedade e o Estado pombalino”.

Kenneth Maxwell aponta, ainda, como motivos do choque entre os jesuítas e Pombal “o fato das missões estarem isentas de contribuições para o estado”. Além disso, os inacianos ocupavam e exerciam uma imensa influência nas duas regiões de suma importância para os planos imperiais de Pombal: a Amazônia e o Paraguai/Uruguai (como se apontou acima). A todo este quadro, soma-se o fato de que a atuação da Companhia de Jesus, em relação aos indígenas, ia de encontro ao projeto civilizacional, ou seja, “ao desejo de povoar e europeizar o interior através da assimilação, e o índio, segundo acreditavam Mendonça Furtado e Pombal, devia ser levado a constituir a força e a riqueza principal para a defesa das fronteiras”.

Junto a estas questões estava o debate filosófico sobre a educação que “tornou a Companhia de Jesus vulnerável às acusações de obscurantismo na era do iluminismo”. Maxwell enxerga nas rivalidades e dissensões no interior da Igreja um fator a permitir que a ação contra os jesuítas não fosse identificada com uma ação contra a Igreja. Com efeito, alguns dos inimigos dos inacianos vieram de dentro da estrutura eclesiástica.²⁰²

²⁰¹ Regina Célia de Melo Moraes. *L.A. Muratori e O Cristianismo Feliz na Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Paraguai*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGH-UFF, 2006, p. 48.

²⁰² Maxwell. *O Marquês de Pombal...*, pp 73 e 72.

A política pombalina para a Amazônia se realizou através de seu irmão Mendonça Furtado, que buscou por em prática seus planos de declarar os índios definitivamente livres – mudando a sua administração das mãos dos religiosos para o governo –, de promover o aumento do comércio, e de garantir as fronteiras do território.

Mendonça Furtado assumiu seu cargo de governador do Maranhão em 1751, junto com ele foram enviadas as *Instruções Régias Públicas e Secretas*, nas quais se encontravam direcionamentos do rei para o governo do Estado. Fabiano Vilaça faz bem o esquema dos principais objetivos das *Instruções*. A primeira instrução continha os fundamentos da colonização portuguesa e orientações para a conquista e formação de um Império, ou seja, a promoção da evangelização. Havia assim a necessidade de reconquistar aquela vasta e quase não ocupada região. A segunda instrução tratava diretamente da questão do uso do indígena como mão-de-obra, a maior parte das *Instruções* foi dedicada a este tema, tratando da “reorganização as missões, das formas de exploração do trabalho indígena, da promoção do seu comércio e da introdução de escravos africanos (2ª a 10ª, 13ª a 23ª, e 27ª)”.²⁰³ Para alcançar tal objetivo, havia a necessidade de se extinguir a lei de 1688 que abria precedentes para a escravização indígena através das reduções e *guerras justas*.

No documento havia, ainda, pontos contra os religiosos eclesiásticos em geral. José Coelho de Souza, S.J afirma que foram concedidos “poderes ao governador para visitar as terras a cargo dos religiosos e a faculdade de dispor dos bens dos mesmos”; e ainda, determinou-se “que as aldeias continuem com os missionários, mas apenas com o poder espiritual, ficando o temporal na alçada do Estado”.²⁰⁴

Pode-se observar que já nas instruções Pombal colocou em prática o plano de retirar o governo temporal dos indígenas das mãos dos religiosos, principalmente dos jesuítas. A antipatia contra os padres é bem mais clara nas correspondências trocadas entre o Ministro e seu irmão, Mendonça Furtado. Não se pode esquecer, como bem afirma Fabiano Vilaça, que as cartas trocadas entre Mendonça Furtado e Sebastião José funcionam “como um espelho a refletir a imagem Retórica reformista de Carvalho e Melo para a Amazônia”.²⁰⁵ Assim, pode-se notar que o texto das cartas estava alicerçado nas tópicas que dizem respeito à *ambição dos jesuítas* sempre associada à

²⁰³ Fabiano Vilaça Santos. *O governo das conquistas do Norte: Trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. São Paulo: ????, 2011, p.57

²⁰⁴ Souza, S.J. *Os Jesuítas no Maranhão...*, p. 80

²⁰⁵ Santos. *O governo das conquistas do Norte...*, p. 51

tópica da *ruína do estado*, e da *miséria dos moradores do Maranhão*. Numa carta de 22 de fevereiro de 1754 ele afirmava:

*esta religião, que está quase senhora de toda a Capitania do Maranhão, não quer que haja moradores que estabeleçam novas fazendas nela, principalmente em tudo que diz respeito aos rios Pindaré, Tapecuru e Iguaçu, além da grandíssima parte que tem o Mearim, e finalmente, em toda aquela miserável capitania. [...] Chegando ainda, com o pretexto das aldeias, a perseguir os miseráveis homens, e a irem com a mão armada a derribá-los os currais, espantar os caçadores e matar os vigias que nelas tinham.*²⁰⁶

Em outra carta, Mendonça Furtado afirma categoricamente que o *Regimento das Missões* era “o inimigo comum deste Estado, [...], com o qual se tem precipitado essas duas grandes capitanias, que, *apesar de terem tantas e tão preciosas drogas, estão reduzidas à última penúria e miséria*”.²⁰⁷ Nesta carta encontra-se mais duas tópicas a da *abundância da natureza* em contraste com a *penúria da população*.

Vê-se que os discursos das cartas se estruturavam em torno das tópicas que vituperam as atitudes dos jesuítas e o seu pretense Poder naquelas terras, crê-se que Pombal e Mendonça Furtado alicerçavam suas ações, com o pretexto de impedir que acontecesse no Maranhão e Grão-Pará o mesmo que havia ocorrido, outrora, no Paraguai. Como afirma Jean Lacouture;

Uma reviravolta não poderia ter por causa o advento ao poder de um homem, embora tão notável como Sebastião de Carvalho, mais tarde marquês de Pombal. A causa antiga e profunda foi à situação de conflito entre jesuítas fundadores das missões guaranis e as colônias portuguesas.²⁰⁸

Outra medida importante, tomada por Pombal, para o Maranhão e Grão-Pará foi a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. Conforme os planos de fortalecimento dos grandes comerciantes, ela buscava inserir o Maranhão na lógica mercantilista, da qual até então se encontrava praticamente a margem. Como os comerciantes locais não possuíam cabedal econômico para investir em tal empreendimento, este foi realizado com capital português.

A Companhia Geral, não foi bem recebida nem na corte nem na colônia. Segundo Maxwell *A Mesa do Bem Comum* – uma associação comercial rudimentar

²⁰⁶ Marcos Carneiro Mendonça (Org.) *A Amazônia na era Pombalina: Correspondências inéditas do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. Rio de Janeiro, IHGB, 1963, V. 1, p. 82 (Grifos Meus)

²⁰⁷ Marcos Carneiro Mendonça (Org.) *A Amazônia na era Pombalina...*, p. 82

²⁰⁸ Lacouture, *Os Jesuítas...*, p. 465/4.

criada em Lisboa, no final da década de 1720, por comerciantes espoliados – com o apoio dos jesuítas, desejava protestar contra a companhia do Grão-Pará e Maranhão. Tal manifestação foi interpretada como um levante conspiratório, e Pombal dissolveu a *Mesa* em 1755, criando a Junta de Comércio, encarregada da regulamentação de “todos os assuntos ligados ao comércio”.²⁰⁹

Os comerciantes locais também não se mostraram satisfeitos, pois a Companhia era rica em privilégios: possuía exclusividade sobre as navegações, o tráfico negreiro, a introdução dos gêneros europeus, a compra e venda de produtos na colônia, e a taxação de seus preços, o que levou à ruína do comércio livre.

A Companhia Geral funcionou, também, como uma forma de retirar os jesuítas do comércio local. Como se pôde ver anteriormente, Mendonça Furtado identificava os jesuítas como à causa da ruína do Maranhão e Pará, e assim como seu irmão, que proibiu o uso da língua geral exigindo o uso do português nas missões, ele acreditava que a ação de evangelizar os índios na língua geral era uma estratégia dos jesuítas para serem os únicos a conseguir se comunicar e, portanto, controlar os indígenas. Para o governador, os jesuítas erguiam uma barreira através da língua, impedindo, desta maneira, a “extensão e aumento da cristandade”. O que contrariava uma das finalidades expressas nas *Instruções*.

Outra questão que contrariava o governador era a concentração do comércio e do indígena nas mãos dos jesuítas. A isso ele atribuiu toda miséria do Estado, pois “como os regulares [jesuítas] se viram senhores absolutos destas gentes e de suas povoações [...] vieram a absorver naturalmente todo o comércio, assim dos sertões como o particular desta cidade e vieram a cair os direitos reais e dízimos, e em consequência cair o Estado, sem remissão”.²¹⁰ Tal argumento foi a pedra angular para se sustentar a expulsão da Companhia de Jesus das terras do Maranhão.

Para que se conseguisse por em prática o objetivo de tirar a administração temporal dos indígenas dos jesuítas, Mendonça Furtado sugeriu ao irmão a criação de um novo regimento, para substituir o *Regimento das Missões* de 1686, considerado por ele “o inimigo deste Estado”. O novo *Regimento* dava aos indígenas a condição de vassalos do rei, os tirando, conseqüentemente, da posição de escravos. A ideia podia até parecer contraditória, pois colocou os moradores em uma situação complicada pela falta de mão de obra, mas, segundo Vilaça, ela estava “em sintonia com a política de

²⁰⁹ Maxwell. *O Marquês de Pombal...*, p.10

²¹⁰ Mendonça (Org.) *A Amazônia na era Pombalina...*, p.72

civilização dos índios da segunda metade do século XVIII, expresso na legislação que entrou em vigor na década de 1750”.²¹¹

Mendonça Furtado deixava claro que, na sua concepção, os indígenas eram capazes de se autogovernar, não precisando da tutela temporal dos missionários, principalmente jesuítas. Tais colocações foram confirmadas quando em maio de 1757 o *Diretório que se deve observação nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário* foi publicado.

Mauro Cezar Coelho afirma que o *Diretório* compreendeu um conjunto de medidas que projetavam regular a liberdade concedida aos índios três anos antes. Seus dispositivos consideravam a educação dos índios, tanto no que dizia respeito ao domínio da língua portuguesa, tanto no que tangia a adoção de valores europeus (como o apego ao trabalho), como uma estratégia de melhorias de condições de vida, e a transformação do estatuto tornavam os índios em vassallos do rei, passíveis de receber honrarias e exercer funções nas administrações locais.

Mauro Coelho vê o *Diretório* como um acrescentamento americano, ou seja, para o autor ainda que este tenha sido formulado pela metrópole, seu caráter resultou das injunções impostas pela colônia. Ele aponta para uma perspectiva nova de abordagem do *Diretório*, na qual este não foi apenas imposto por uma vontade externa, foi, antes, algo que resultou dos acontecimentos próprios da colônia, se moldando as necessidades dos indígenas, da política, e da economia local.²¹²

Como, claramente esperado, os jesuítas não aceitaram perder a administração temporal dos índios e tornarem-se apenas párocos das suas missões, desobedecendo às ordens do Conselho Ultramarino de 1748, ou abriram “conflito com as novas autoridades, ou com estrépito abandonaram igrejas e presbitérios, levando consigo as imagens, alfaias e muitos objetos, que pretendiam disputar à posse do estado. Alguns queimaram na praça pública o que não podiam transportar”.²¹³

O conflito entre a coroa e os padres da Companhia tornou-se explícito. Os jesuítas com suas “desobediências” deram o tom para o discurso construído contra suas ações, atreladas às questões da produção e do comércio. Afirmou-se que os missionários não aceitaram o *Diretório*, por desejarem manter os indígenas sob o julgo da escravidão,

²¹¹ Santos. *O governo das conquistas do Norte...*, p.60

²¹² Mauro Cezar Coelho. *Do Sertão Para o Mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da USP, 2005, pp. 24, 26 e 25

²¹³ Azevedo. *O Marquês de Pombal e a sua Época...*, p.134

para sustentarem sua própria produção e comércio em detrimento das produções dos moradores. De acordo com as principais tópicas das cartas de Mendonça Furtado, a “riqueza” da Companhia de Jesus contribuiu para a *miséria daquela colônia de natureza tão rica e abundante*. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues²¹⁴ estabelece a ação empreendida pelo padre Gabriel Malagrida no sentido de fundar seminários no Pará como um dos marcos do conflito aberto entre o “poder do Estado” e os jesuítas.

As reações dos padres às sucessivas medidas foram punidas com o desterro daqueles que se manifestaram. No mês de Novembro de 1757, dezesseis missionários foram deportados do Maranhão, entre eles dez faziam parte da Companhia. De acordo com Célia Tavares,²¹⁵ os jesuítas foram o padre João Daniel, que escreveu o *Tesouro descoberto no rio máximo Amazonas*, expulso sobre a acusação de insubordinação por ter exposto reclamações sobre a lei de liberdade indígenas, André Meisterburg e Anselmo Eckart, acusados de ter armado os índios como na missão Guaraní, pois quando Mendonça Furtado foi visitar a aldeia de *Trocana* para transformá-la em Vila do Borba, foi recebido por uma salva de dois canhões, utilizados, de acordo com os padres, contra os índios bugres.

A campanha anti-jesuítica tinha proporções internacionais, tanto que no mesmo ano (1757), na Europa, para sustentá-la, sob as ordens de Pombal publicaram-se as *Notícias Interessantes*. De acordo com Jean Lacouture “estas diziam respeito aos ‘negócios dos jesuítas, principalmente na América meridional e no reino de Portugal’: libelos redigidos, sob a orientação de Carvalho, por um capuchinho que abandonara a batina, o abade Platel”, neste texto, buscava fazer denúncias sobre a atuação dos jesuítas no Paraguai, e sobre a intenção de redigir um império independente sob o cetro de Nicolau, I, “testa de ferro dos jesuítas”.²¹⁶

José Eduardo Franco, em seu artigo intitulado *Os catecismos antijesuíticos pombalinos*,²¹⁷ relacionou as principais produções sob a direção de Pombal. A primeira foi a *Relação abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal, e Espanha, estabeleceram nos Domínios Ultramarinos duas Monarquias, e*

²¹⁴ Luiz Fernando Medeiros Rodrigues. As primeiras tensões entre jesuítas e Francisco Xavier de Mendonça Furtado: início da tempestade no Grão-Pará e Maranhão. In: Antonio Dekum, Imgart Grützmann e Isabel Cristina Arendt (orgs.). *Campos múltiplos: identidade, cultura e História*. São Leopoldo: Nova Harmonia/Oikos, 2008, p.13. APUD. Santos. *O governo das conquistas do Norte...*, p.62.

²¹⁵ Tavares. *Entre a Cruz e a Espada...*, p. 116

²¹⁶ Lacouture. *Os Jesuítas*, p. 466/7.

²¹⁷ José Eduardo Franco. Os catecismos antijesuíticos pombalinos: As obras fundadoras do antijesuítismo do Marquês de Pombal. *Revista Lusófona de ciência das religiões* - Ano IV, 2005/ nº 7/8, pp.247-268

da guerra, que eles têm movido, e sustentado contra os Exércitos Hespanhoes, e Portugueses; formada pelos registros das secretárias dos dous respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por outros documentos autênticos. Esse libelo foi amplamente distribuído em Portugal entre suas grandes personalidades e, ao mesmo tempo, o ministro ordenou que fosse difundido pelos canais diplomáticos e chegasse a todas as nações européias.

Outra obra foi *Erros ímpios, e sediciosos que os Religiosos da Companhia de Jesus ensinarão ao Reos, que forão justicados, e pretenderão Espalhar nos Póvos destes Reynos*. Este texto emerge no âmbito da campanha anti-jesuítica como um documento paradigmático de construção da imagem do sistema moral dos jesuítas:

Neste são apontados quatro conjunto de erros sediciosos, na qual a moral jesuíta é dada como uma forma moderna agravada e refinada de maquiavelismo. O primeiro erro é a plausibilidade de se poder, através dos mais capciosos artifícios, caluniar e difamar o monarca e seus ministros, [...]. O segundo erro consiste na fundamentação da prática do homicídio em proveito próprio de quem executa, [...]. A possibilidade de usar “anfibiolidade” mental para ocultar, omitir, distorcer a verdade dos fatos, para proteger a saúde corporal, a honra e o patrimônio, constitui o terceiro erro [...]. E como quarto erro a Companhia de Jesus é acusada de possuir uma dimensão secreta, orientada por “constituições particulares” e “ocultas”.²¹⁸

Tem-se ainda o *Compêndio Histórico*, patrocinado e supervisionado pelo Marquês de Pombal. Este tinha por finalidade criar uma imagem negativa do ensino jesuítico, e o *Regimento pombalino do Santo Ofício*, que atribuía aos jesuítas toda a responsabilidade pela criação da legislação judicial e estilos deste tribunal, um símbolo de terror e de inibição da vitalidade do Reino. Nota-se a criação de toda uma rede de publicações que buscava enfraquecer a Companhia de Jesus, não apenas em Portugal, mas em toda a Europa.

A perseguição aos jesuítas não permaneceu apenas no campo diplomático. Em 03 de setembro de 1758 ocorreu o atentado contra a vida de D. José I. Este crime foi atribuído ao marquês de Távora, que buscava defender sua honra devido ao caso que D. José I teria com sua esposa, no entanto, Pombal envolveu os jesuítas neste crime. Sabia-se que os jesuítas não eram os autores deste atentado, tanto que a nobreza do Reino foi presa, julgada, e condenada em pouco tempo, enquanto os padres jesuítas foram

²¹⁸ Franco. Os catecismos antijesuíticos pombalinos..., p. 253/4

aferrolhados no cárcere e só depois de alguns anos entregues como conspiradores ao Santo Ofício.

Para Charles Boxer o sucesso de Pombal ao aniquilar a Companhia de Jesus dos ramos português se deveu, em grande parte, ao fato dele ter conseguido convencer dom José I de que os jesuítas estavam envolvidos numa conspiração para assassiná-lo, que não deu certo e malogrou em setembro de 1758.²¹⁹

E, ainda, Lacouture afirma ter tido Pombal outra ocasião para “esmagar seus inimigos de batina”, quando criou sua própria versão dos acontecimentos, acrescentada às *Notícias interessantes*, “publicadas com seu próprio nome no dia 14 de novembro de 1758”. Pombal desta maneira envolveu os inacianos no atentado contra o rei. Depois de ter mandado prender e torturar os Távoras, ele conseguiu que o duque de Aveiros, o marquês de Távora, o conde de Atoguia declarassem “ter fomentado um complô para colocar Aveiros no trono, por instigação dos jesuítas”.²²⁰

O primeiro jesuíta a ser preso foi o antigo confessor do rei, e ex-missionário do Maranhão e Grão-Pará, o padre italiano Gabriel Malagrida, que já estava com a idade avançada, e bastante senil no período e que se encontrou preso. Segundo Lacouture o padre falava coisas sem sentido, devido à velhice, registradas e entregues ao Santo Ofício, que condenou o velho missionário à fogueira²²¹.

Todo este conjunto de acontecimentos levou, seis meses mais tarde em 16 de setembro de 1759, cerca de quatrocentos jesuítas portugueses a serem expulsos de seu país para terras pontifícias. Tal fato se estendeu também às terras do Maranhão, que no mesmo ano (1759) teve seus missionários expulsos pela terceira e última vez.

Não demorou a que outras nações européias seguissem os passos de Pombal. Finalmente no ano de 1773 foi decretado a supressão da Companhia de Jesus, pela bula *Dominicus ac Redemptor*, do papa Clemente XIV, que cedeu a pressão de Portugal, Espanha e França.

Depois de exposto o cenário dos dois séculos de atuação da Companhia no Maranhão, buscar-se-á no terceiro capítulo perceber como os jesuítas representaram as suas ações nesta “vasta terra” e “conquista por conquistar”. Analisar-se-á as formas como os padres estruturavam os textos de suas crônicas, como eles contaram à sua História do e no Maranhão. A partir desta análise quer-se perceber a forma como estes

²¹⁹ Boxer. *O Império Ultramarino Português...*, p. 200

²²⁰ Lacouture. *Os Jesuítas...*, p.467 e 468

²²¹ Lacouture. *Os Jesuítas...*, p. 468

padres construíram a sua memória religiosa e seu espaço de atuação em torno dos acontecimentos que lhes pareceram mais edificantes e dignos de circular na Europa, e entre outros padres. Desta maneira eles omitiram, selecionaram, e ordenaram os acontecimentos de acordo com a necessidade de suas versões.

Para tanto, se analisará em primeiro lugar a estrutura das crônicas e os discursos de louvor das missões e dos missionários. Em seguida, os discursos de vitupérios, que tipificam os motins e revoltas, e os agentes da colônia: o indígena e o português, ou morador.

CAPÍTULO 3. AS CRÔNICAS JESUÍTICAS DO MARANHÃO COLONIAL: RETÓRICA, VEROSSIMILHANÇA E EXEMPLO

É preciso estar prevenida a História para se vir no conhecimento das fervorosas ações de seus tão zelosos operários, que à custa de tantos suores e trabalhos, e até das próprias vidas, fundaram-na e estabeleceram-na por espaço de mais de um século, visto que não faltaram memórias e escritos que nossos antigos nos deixaram no cartório, não tendo servido até agora mais que de notas ao nosso descuido, e esquecimento à nossa obrigação.

(José de Moraes)

No excerto da *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará (1759)*, escrita pelo padre José de Moraes, encontram-se diversas características do modelo jesuítico de História. Uma delas é o seu caráter pragmático de exaltar e prevenir o conhecimento das “ações fervorosas de seus tão zelosos operários”, ou seja, de deixar para a posteridade o registro da ação dos jesuítas no Maranhão, destacada por ser uma missão estabelecida “a custa de tantos suores e trabalhos”, e até de suas “próprias vidas”. Na sua versão da História do Maranhão, José de Moraes deixa claro que tal território foi fundado e estabelecido pelo esforço e vidas dos padres missionários da Companhia de Jesus.

Outra característica é a nítida referência quanto à utilização de documentos na escrita dessa História, pois não bastava apenas conter relatos sobre a ação jesuítica, era necessário, ainda, ser fundamentada em “provas” como “memórias e escritos” deixados pelos “antigos”, o que evidenciava o desejo dos padres de demonstrar a “veracidade” de seus *textos exemplares*.

Cabe ressaltar que, no primeiro capítulo deste trabalho, discutiu-se a construção da ideia de História na época em que se convencionou chamar Moderna. Essa discussão levou em conta o papel da Retórica e da erudição que subsidiavam a elaboração de textos históricos. No percurso desse estudo, percebeu-se que a História da Historiografia não é um bloco homogêneo, e que o percurso da constituição do pensamento histórico da Antiguidade Clássica, à época Moderna, não formou *um modelo de História*, mas formas variadas de percebê-la. Anthony Grafton, ao analisar a contenda entre dois estudiosos - Jacob Perizonius e Jean Le Clerc²²² - ocorrida entre o final do século XVII e início do XVIII, fornece um importante exemplo dessa

²²² Ver página 35

multifacetada percepção da História. Assim, na modernidade, além de uma constituição histórica com bases iluministas, houve outra concepção muito difundida: a concepção religiosa, empregada pela Companhia de Jesus na idealização da *História* particular das suas missões e feitos pelo mundo.

Para os jesuítas, o conceito de *História* se afastava sistematicamente da simples narrativa do *real*; a verdade que interessava aos jesuítas não era a verdade dos fatos, específica a um momento e local, mas a verdade moral, atemporal. Na sua concepção, a verdade possuía um significado maior: ela era moralizante no sentido pedagógico do termo, ou seja, tinha a função de ensinar, fornecendo exemplos e modelos de conduta. Mas, mesmo diante dessa noção pedagógica da verdade, os jesuítas não deixavam de utilizar documentos ou testemunhos para escrever seus textos, salientando a erudição que possuíam típica de sua formação. Um exemplo disto é o fato da Companhia de Jesus, por meio dos bolandistas, ter sido parte importante no processo de erudição da História, como se viu no primeiro capítulo.

Devido a sua concepção de verdade, ao construírem seus relatos, crônicas, cartas, ou qualquer outro tipo de narrativa, organizavam os acontecimentos de modo a torná-los narrativas edificantes para seus leitores, sem se ater a ordem dos acontecimentos ou a cronologia exata dos fatos. Na construção dessa História moralizante, os padres inseriam em seus textos relatos do maravilhoso, do fantástico, com ornamentações próprias dos discursos retóricos. Esta relação entre o maravilhoso e uma narrativa que se pretende verossímilante se efetiva, de acordo com Carlo Ginzburg, a partir do “impulso fundamental do homem, o de criar metáforas”.²²³

Tais ornamentações apareciam nas figurações que faziam dos acontecimentos. Eles comparavam tranquilamente o rio Amazonas com o Nilo, ou os missionários jesuítas que navegaram por aquele rio com os Argonautas em busca do Velossino de ouro²²⁴, e etc. Essas comparações não devem ser vistas como anacrônicas, pois faziam parte do sistema de representação próprio dos padres da Companhia de Jesus, principalmente enquanto agentes de um mundo cercado por simbolismos, como era o do Antigo Regime.

De acordo com Roger Chartier, essas representações “traduzem em atos as maneiras plurais como os homens dão significado ao mundo que é seu”, e “não existe

²²³ Ginzburg. *Relações de Poder...*, p. 25.

²²⁴ José de Moraes. *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará (1759)*. São Luís: Editora Alanhambra, 1987. Doravante *História da Companhia*.

prática que não se articule sobre as representações pelas quais os indivíduos constroem o sentido de sua existência – um sentido inscrito nas palavras, nos gestos, nos ritos”.²²⁵ Os jesuítas mostravam a sua forma de conceber a realidade histórica, na qual suas ações estavam inseridas por meio dessas figurações, utilizadas, muitas vezes, como forma de balizar os argumentos que apresentavam em seus escritos.

Ao atentar para tais particularidades, é possível entender a ideia de História dos textos jesuítas, profundamente influenciados pela arte Retórica, a qual não pode ser compreendida apenas como um instrumento na construção dessas narrativas. No sentido aristotélico, a Retórica “não é uma mera técnica de elaboração de discurso, mas a essência do processo pelo qual o homem tenta interpretar e tornar significativo para si, e para os outros o mundo real”.²²⁶

História e Retórica estavam imbricadas nos textos e na forma de representação do mundo dos jesuítas. Essa evidência é muito forte no *Ratio Studiorum*, conjunto de preceitos que orientava a educação jesuítica. A Retórica, segundo o *Ratio*, “compreende a formação perfeita para a eloquência que abraça as duas mais altas faculdades, a oratória e a poética”, e, ainda, “de modo geral, contudo, pode dizer-se que abrange três pontos principais: regras de oratória, estilo, e erudição”. O texto continua da seguinte maneira:

No que concerne ao estilo, ainda que se devam percorrer os melhores historiadores e poetas, deverá ser formado quase exclusivamente em Cícero [...] A erudição deverá ser recolhida da História e dos costumes dos povos, dos autores mais abalizados e de toda espécie de conhecimentos, mas com parcimônia proporcionada à capacidade dos alunos.²²⁷

Fica evidente que o estilo (Retórica) e a erudição (conhecimentos históricos) eram fundamentais para a construção dos textos jesuítas. Na concepção desses religiosos, estas duas condicionantes não se separavam. Tal compreensão estava baseada principalmente em Cícero, o que revela muito a respeito do entendimento que os padres da Companhia de Jesus tinham a respeito da construção de suas narrativas, utilizando erudição e informações para ornar os discursos.

225 Roger Chatier. *Leitura e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p.18

226 Aristóteles. *Retórica*. Vol. VII. Tomo V. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005, p. 27.

227 Leonel Franca, SJ. (Introdução e tradução). *O Método Pedagógico Jesuíta: O Ratio Studiorum*. Livraria Agir Editora: Rio de Janeiro, 1952, p. 192

Felipe Charbel Teixeira, em artigo recente, fez uma análise sobre a concepção Retórica da História em Cícero, no qual afirma:

Para Cícero, a especificidade da História é ‘ser uma construção de palavras, coisas devidamente ornadas pela voz do orador, condição para que o registro dos acontecimentos passados possa revelar alguma utilidade pública. [...] Muitos seguiram [a] forma de redação’ prossegue ele, ‘que, sem ornamento algum, deixou apenas os monumentos relativos aos tempos, aos homens, aos lugares, aos acontecimentos. *Tais registros, porém, por sua rudeza e falta de elegância, não são vistos como adequados às produções de ensinamentos gerais, capazes de produzir nos ouvintes e leitores os efeitos desejados.*²²⁸

Para Cícero, a História tinha a função de ser edificante, tendo desta maneira “utilidade pública” e, para tal, necessitava ser agradável, “ornada pela voz do orador” para alcançar o seu fim. Atentos a tais preceitos, os jesuítas concordavam com a concepção de uma narrativa construída sob ornamentos, com o fim pragmático de fornecer exemplos morais de conduta e de ensino.

Como se apresentou no primeiro capítulo, de acordo com Cícero a História escrita tinha como a função mover, deleitar e instruir, de modo que os sentimentos tivessem maior grau de importância que a verdade histórica. Assim, os padres da Companhia de Jesus também preferiam uma narrativa agradável e que detivesse seus leitores do que uma narrativa enfadonha e que seguisse uma organização rigorosamente cronológica.

Citando novamente Charbel, que utiliza Charles Fornara para balizar seu argumento, afirma-se que “o verbo latino *ornare* ‘significa algo mais que adornar superficialmente, decorar, embelezar. [...] *Ornare* em si mesmo é tornar um fato e, a partir dele, montar uma cena, desenvolvendo as suas potencialidades latentes”.²²⁹

Os jesuítas, ao construírem a sua versão da História do Maranhão, compõem cenas organizando seus quadros temáticos em torno de tópicos específicos, aplicadas a cada tipo de discurso retórico: judicial, epidítico e deliberativo. Esses discursos são partes integrantes da estrutura das crônicas;

Os tópicos específicos aplicáveis a cada um dos gêneros particulares de discurso (judicial: justo/injusto; deliberativo: útil/inútil; epidítico:

²²⁸ Felipe Charbel Teixeira Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção Retórica de História . *Varia Historia*. Belo Horizonte, vol. 24, nº40: p. 551-568, jul/dez 2008, p. 558 (Grifo meu)

²²⁹ Charles Fornara. *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1988, p. 138. APUD. Charbel. Uma construção de fatos e palavras..., p. 559.

belo/feio); e os tópicos comuns, aplicáveis indistintamente a qualquer um dos três gêneros (possível/impossível; real/irreal; mais/menos).²³⁰

Nos textos inicianos, os discursos se organizavam em torno de tópicos que tratavam da justiça e injustiça sobre a ação dos portugueses em relação aos indígenas e aos próprios missionários; da utilidade das ações empreitadas pelos missionários na conquista; e, principalmente, da salvação das almas dos nativos e dos portugueses. Entre os principais tópicos estão a do martírio, a dos missionários exemplares, a da escravidão indígena, a do mau comportamento do colono, a da ação diabólica entre os moradores, a da inspiração divina dos missionários, e outras.

Quando, no segundo capítulo dessa dissertação, construiu-se o cenário do Maranhão colonial, buscou-se ter como base as tópicos fundamentais que perpassam a organização dessa História, tanto nas crônicas como nos documentos produzidos durante os séculos XVII e XVIII sobre o período. Essa organização foi pensada no intuito de obter meios para realizar uma comparação entre a forma como essa História fora representada por outros escritos e a forma como os “nossos” cronistas estruturaram e selecionaram os principais tópicos para a construção de uma memória religiosa sobre suas ações missionárias. Desse modo, buscou-se afirmar a sua necessidade e a importância do império português, do qual o Maranhão começou a fazer parte apenas no século XVII.

Na análise dessas questões é necessário pensar qual era o sentido das práticas letradas no império português; por que esses agentes históricos, os jesuítas, escreveram suas crônicas; qual a finalidade política dessa escrita; a quem e em que direção pretendia mover a sua audiência.

Objetivando a busca dessas respostas, este capítulo está organizado em torno dos mesmos parâmetros em que foi organizado o segundo capítulo: primeiro, da ocupação e consolidação do território, destacando as narrativas exemplares sobre a vida e ação dos jesuítas; em seguida, dos motins realizados no século XVII, através dos quais os jesuítas foram expulsos por duas vezes do Maranhão (1661 e 1684); e, por fim, de uma das questões mais importantes das versões da História do Maranhão do período colonial, o indígena.

Para que esta discussão seja feita de maneira mais eficaz, dividiu-se este capítulo em duas partes: a primeira sobre a estrutura das crônicas e da representação dos

²³⁰ Aristóteles. *Retórica...*, p.38.

missionários exemplares, e a segunda sobre os motins do século XVII e da representação do indígena.

3.1. O GÊNERO EPIDÍTICO: A forma e os exemplos

3.1.1. As crônicas do Maranhão dos séculos XVII e XVIII e suas principais características.

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 Dictamines*²³¹ 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 freqüente 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 possa saber o que se faz nas outras partes, para consolação e edificação mútuas em Nosso Senhor.*²³²

²³¹ 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: Aldri Figueredo. *Enciclopédia Cultural da Amazônia*. vol.; I. São Paulo: Fundação da Amazônia. 2008 (no Prelo).

²³² *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).

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.

Conforme explicitado anteriormente, 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 1684.²³³ 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.²³⁴ O cronista também dedica o capítulo seguinte à segunda núpcia do rei com a princesa neoburgica D. Maria Sofia Isabel. Logo após essas digressões, o padre volta a tratar das coisas do Maranhão.

No primeiro capítulo desta dissertação ressaltou-se que, segundo Cícero, para se fabricar a História eram necessárias duas coisas: indagar a notícia e eleger o modo como se deve compor e explicar 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

²³³ 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: Rafael Chambouleyron. Duplicados Clamores queixas e rebeliões na Amazônia colonial (Século XVII). *Projeto História*, São Paulo, n.33, p. 159-178, dez. 2006.

²³⁴ João Felipe Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2ª Edição, Belém: SECULT, 1990, p.419-120. Doravante *Crônica dos Padres*, (Capítulo 16º: Aplaudido 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.

faziam digressões, pois mesmo seguindo certa orientação narrativa, eles “elegiam o modo como deveria compor suas narrativas”. 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.²³⁵

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 português, assim como *Paraná Vassu*, ou *Pará Vassu* para os indígenas”.²³⁶ 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.

²³⁵ Para maiores informações, ver o artigo de Lígia Bellini. Cultura escrita, oralidade e gênero em conventos portugueses (Séculos XVII e XVIII). *Revista Tempo*, nº29, pp.221-233.

²³⁶ Domingos de Araújo, *Chonica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão 1720*. Biblioteca Nacional. Seção de Manuscritos. Loc. 11.02.007, p. 5 frente e verso. Doravante *Chonica da Companhia*.

A última crônica é de autoria 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, *IAN/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”.²³⁷ 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*.²³⁸

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 papeis em sinal de desapego. O que escapou deve ter sido tudo ou parte do que tinha redigido”.²³⁹ Em relação a

²³⁷ José Honório Rodrigues. *História da História o Brasil*. Primeira Parte: Historiografia Colonial. São Paulo: Ed. Nacional, 1970, p. 293.

²³⁸ 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”.

²³⁹ Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil, História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV, Livro V, Cap. VI. Edição Fac-símile comemorativa dos 500 anos do Brasil, Editora Itatiaia: Rio de Janeiro, 2000, p. 318 e 320.

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 Araujo²⁴⁰ (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.

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 uma mensagem devota, acomodando as circunstâncias ao padrão retórico e preceitos escolásticos do período.²⁴¹

²⁴⁰ Porém essa parte falta na versão de que me ocupo.

²⁴¹ Alcir Pécora. *Máquinas de Gêneros*, Edusp: São Paulo, 2001, p.28.

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”;²⁴² José de Moraes, por sua vez, oferece às “reais cinzas da Fidelíssima Senhora D. Mariana D’Austria”²⁴³.²⁴⁴ 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 obrzinha*, 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.*²⁴⁵

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.²⁴⁶

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”.²⁴⁷ Ela é uma das partes do exórdio, que possui ainda a *salutation*. A auto-

²⁴² João Felipe Bettendorff, *Crônica dos Padres...*, p. 01;

²⁴³ 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.

²⁴⁴ Moraes. *História da Companhia...*, p. 05;

²⁴⁵ Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia...*, pp.1-2 (Grifos meus)

²⁴⁶ Moraes. *História da Companhia...*, p. 08 (Grifos meus)

²⁴⁷ Pécora. *Máquina Gênero...*, p. 35

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.²⁴⁸

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.²⁴⁹

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 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”.²⁵⁰ Dessa

²⁴⁸ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p.03 (Grifo meu)

²⁴⁹ Moraes. *História da Companhia...*, p.09 (Grifo meu)

²⁵⁰ Moraes. *História da Companhia...*, p. 09

maneira, ele afirmava que o “leitor discreto”²⁵¹ 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”.²⁵² Essa concepção aparece no texto de Domingos de Araújo, para quem a função designada aos inacianos 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.*²⁵³

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 felicidade²⁵⁴ ao mundo; ou seja, o conhecimento da fé cristã e das doutrinas católicas. Este mundo

²⁵¹ 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>.

²⁵² Cristina Pompa, *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. EDUSC: São Paulo, 2003, p. 66;

²⁵³ Araújo. *Chonica da Companhia...*, p. 02/frente e verso. (Grifo meu);

²⁵⁴ 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) ;

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”.²⁵⁵

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.*²⁵⁶

Esse modelo moderno de “missão” foi encarnado pelos jesuítas “com um *corpus* de agentes específicos e lugares apropriados”,²⁵⁷ 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”.²⁵⁸

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 desigualdade mui igual”.²⁵⁹ 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”.²⁶⁰

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

²⁵⁵ Adriano Prosperi. O Missionário. In: Rosário Villare (Direção). *O Homem Barroco*. 1ª ed. Lisboa, 1995. Pp. 145-171, p.166

²⁵⁶ Araújo. *Chonica da Companhia...*, p. 02 verso

²⁵⁷ Poma. *Religião como tradução...*, p. 65;

²⁵⁸ Araújo. *Chonica da Companhia...*, p. 4 frente

²⁵⁹ Araújo. *Chonica da Companhia...*, p.04 frente

²⁶⁰ Bispo de Münster. Apud J. Höffner, Colonização e Evangelho – Ética da colonização espanhola no Século de Ouro, 2ª ed; Rio de Janeiro, Presença, 376. Apud Alcir Pécora, Vieira, o índio e o corpo místico. In. NOVAIS, Adalto. (org) *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 423-462, p. 434.

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 Cristóvão,

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.²⁶¹

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 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”.²⁶² 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

²⁶¹ Fernando Cristóvão (coord.) *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*. Almedina, Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, L3. FCT. Coimbra, 2002, p. 185.

²⁶² Moraes. *História da Companhia...*, p. 17.

mui bem a grandeza da bondade, sabedoria, e providência Divina, sempre menos amada que entendida.²⁶³

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”.²⁶⁴ 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”.²⁶⁵

A ordem dos assuntos das crônicas também não é definida ao acaso, pois segue uma determinada lógica que reflete 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 jesuíticos: “Assim na Terra como no Céu”.

Outra característica das crônicas, e de seus cronistas, é o uso do chamado *Conceito Engenhoso*, 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. No decorrer do texto, essas características serão apresentadas de forma mais completa.

²⁶³ Araújo. *Chonica da Companhia...*, p. 26f

²⁶⁴ Araújo. *Chonica da Companhia...*, p. 25v

²⁶⁵ Moraes. *História da Companhia...*, pp. 16 e 211. (Grifo Meu)

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. Após analisar a estrutura das crônicas, passemos a análise das narrativas. Começa-se pelas narrativas que destacam os missionários exemplares.

3.1.2. OS MISSIONÁRIOS EXEMPLARES: História, martírio, edificação e louvor.

Nas crônicas jesuíticas dos séculos XVII e XVIII encontram-se relatos de diversos acontecimentos da missão no Maranhão. Essas narrativas são permeadas de aventuras como travessias de rios; lutas contra ocupação estrangeira; contato com o desconhecido, como povos de diversos costumes e uma natureza indômita e fechada; fomes; pestes; várias conquistas espirituais e territoriais; e conflitos. Os principais personagens dessas narrativas são os missionários da Companhia de Jesus.

Neste tipo de literatura destacava-se a ação dos jesuítas que serviram de *espelho* para outros religiosos, assim como para seculares. José Honório Rodrigues afirma que os jesuítas “não deram um passo, não converteram uma alma, não pacificaram colonos e indígenas, não dissolveram costumes brasílicos, não venceram os medos ou pecados da terra sem deixar escrita sua obra ou ação”.²⁶⁶

Com o intuito de edificar, escrevia-se sobre o cotidiano das missões. Estes eram tecidos com base em preceitos que destacavam as dificuldades superadas com fé pela espera em Deus dos frutos das suas ações. Apesar da especificação feita por Inácio de Loiola nas *Constituiciones* sobre a importância da escrita, os primeiros missionários do Maranhão não cumpriram muito bem tal condicionante por conta das dificuldades que encontraram nela. Eles preferiram antes obrar que escrever. O padre João Felipe Bettendorff reclama da falta de informações e afirma: “boas diligências tenho feito com os missionários portugueses e estrangeiros para que escrevessem, *mas eles antes quiseram fazer coisas próprias, dignas de se escreverem por outros, ao escreverem façanhas alheias*”.²⁶⁷ Essa passagem, mesmo ao apresentar a reclamação por falta de informações, cria o sentimento de que os jesuítas obraram tão arduamente no Maranhão

²⁶⁶ José Honório Rodrigues. *História da História do Brasil*. 1ª Parte. Historiografia Colonial. São Paulo: Ed. Nacional, 1979, p. 249;

²⁶⁷ Bettendorff, S.J. *Crônica dos Padres...*, p. 04 (Grifo meu)

que seus feitos eram dignos de serem lembrados e relembrados por outros como exemplos de atuação.

Os textos das crônicas são repletos de preceptivas da arte da Retórica, que possuem um fundo “de avaliação moral das personagens, melhores do que nós na tragédia, inferiores ou iguais a nós na comédia”.²⁶⁸ Os trechos que serão analisados no primeiro tópico são alicerçados principalmente no gênero retórico epidítico. Nesse tipo de discurso reflete-se, no sentido aristotélico, a virtude e o conceito do belo, do nobre, do honesto e seus contrários. “A vertente estética da Retórica epidítica é evidenciada pela especial atenção dada ao tópico da amplificação nos discursos demonstrativo”.²⁶⁹ Assim, serão estudados alguns casos exemplares narrados com a intenção de amplificar retoricamente algumas personagens da História da Companhia de Jesus no Maranhão. Nesses textos destacam-se as ações dos padres e suas contribuições para o bem comum do “corpo místico” do império português.

Em primeiro lugar, será analisada a narrativa da jornada dos padres Francisco Pinto e Luís Figueira a Serra de Ibiapada. A jornada foi tão emblemática para a Companhia de Jesus que chegou a ser reescrita diversas vezes, inclusive nas crônicas aqui estudadas. Na sua representação encontram-se exemplos da ação missionária e a confirmação de que a missão do Maranhão se assentou sob o sangue e martírio dos jesuítas pela salvação da alma do gentio, pois os missionários eram considerados homens santos e honestos.

Neste item, além da jornada que se confunde com a vida do padre Francisco Pinto, considerado o primeiro mártir da Companhia de Jesus no Maranhão, será estudada a vida dos padres Luís Figueira, fundador da Missão no Estado, João de Souto Maior, exemplo de virtude e perseverança, e a missão do padre Francisco Veloso, que, de acordo com os cronistas, desceu sozinho os Tupinambá pela graça divina. Nessas diversas e recontadas narrativas encontram-se os fundamentos da escrita inaciana, o que reflete diretamente no seu ideal de História, que é *edificante e, portanto, exemplar*.

²⁶⁸Paul Ricouer. *A História, a memória, o esquecimento*- tradução: Alain François [et. al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007, p. 256.

²⁶⁹Aristóteles. *Retórica...*, p. 39.

3.1.2.1. A “*feliz morte*” do padre Francisco Pinto: Missão e Martírio na Viagem a Serra de Ibiapaba.

Entre os textos jesuíticos existem aqueles que possuem um caráter *devocional*, ou seja, que tinham a função de criar um sentimento que movesse a audiência em favor da Companhia de Jesus. Para tanto, selecionavam as temáticas que melhor servissem para este fim. Guilherme Amaral Luz afirma que desta maneira a escrita jesuítica “mais se aperfeiçoou e ‘moralizou’ em acordo com os objetivos religiosos e políticos da Companhia”.²⁷⁰

Um exemplo de texto que possuía essa dimensão devocional é o que trata do impulso inicial da Companhia de Jesus para a conquista do Maranhão. Este tem como personagem principal a figura do padre Francisco Pinto, e secundariamente começa a dar forma à pessoa do padre Luís Figueira. A respeito deste impulso inicial da Companhia escreve Bettendorff:

Considerando os primeiros padres da Companhia de Jesus, missionários do Brasil, a grande multidão de gentilidade que havia por toda aquela conquista da Coroa de Portugal, sepultada em trevas da ignorância de Deus e das cousas de sua salvação [...] resolveram-se também de acudir para banda do Norte, e consultando com Deus Nosso Senhor este tão importante negócio, determinou finalmente pôr por obra o seu bom intento.²⁷¹

A narrativa de Bettendorff a respeito da conquista espiritual do Maranhão já começa alicerçada na oposição das trevas *versus* a luz. As trevas representavam a ignorância que os indígenas possuíam da fé cristã, das leis e de um rei. Os indígenas eram povos sem fé, lei ou rei, e somente os jesuítas podiam levá-los à vida civil, subsidiada em tais nesses preceitos. Para tanto, era necessário possuírem o domínio espiritual e temporal sobre tais povos.

Os jesuítas eram os portadores da luz e da verdade que levariam os indígenas a uma vida dentro dos preceitos de cristandade e civilidade da época. Para cumprir tal missão, os padres eram representados como portadores de bom gênio e disposição para padecer e levar o Evangelho e a salvação de Cristo aos que estavam perdidos nas trevas da ignorância.

²⁷⁰ Guilherme Amaral Luz, *Carne Humana: A Retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista*. Campinas: [s/n] 2003, p.34

²⁷¹ Bettendorff. *Crônicas dos Padres...*, p. 40 (Grifos meus)

Continua Bettendorff que:

Para este fim elegeram dois Padres Sacerdotes do Colégio de Pernambuco, a saber: o Padre Francisco Pinto, sacerdote antigo e mui zeloso das bandas da Bahia, e já de idade de cinqüenta anos, a quem o venerável Padre José de Anchieta tinha curado milagrosamente de uma doença mortal, dizendo-lhe se levantasse porque o esperavam ainda muitos trabalhos, que por amor de Deus havia padecer antes de se assentar na mesa celestial²⁷²

A figura de Francisco Pinto, desde o início da narrativa, aparece atrelada a milagres, pois, pela graça de Cristo, havia de padecer para pregar a fé. Não era honroso para um missionário morrer em uma cama, mas sim trabalhando nas obras da fé.

O segundo sacerdote era o padre Luís Figueira, descrito como “de não menos anos” que o padre Pinto, e com destaque para suas características intelectuais, “favorecendo-o o céu de muitas graças e dons naturais, raros talentos e grandes letras”.

Depois de exaltar os sacerdotes, a narrativa ressaltava as dificuldades encontradas. Iniciada por mar em Pernambuco, a jornada em direção ao Maranhão teve que ser prosseguida a pé a partir da foz do rio Jaguaribe, não se vendo então “caminhos mais incômodos e ásperos que estes por onde caminhavam, por estarem cheios de águas e lodo e assim se acharam obrigados a passá-los a pé, mas com grandíssima moléstia sua por caminharem em tempo de inverno”. E continua: “Os montes eram tão íngremes e cheios de arvoredos e espinhos, que não aparecia mínimo sinal de caminho, e haveria por todas as partes matas tão fechadas, que não era possível dar um passo por diante sem primeiro abrir-se caminho à força de braços, de facas e machados”. Distantes do litoral, onde podiam viver de peixes e mariscos, “*se achavam obrigados a passar com umas poucas ervas*. Tendo lidado desta sorte por espaço de um ano, então *com tanta dificuldade*, que depois de cem léguas deram finalmente com as serras de Ibiapaba abaixo do Ceará, quase cem léguas para a banda do Maranhão”²⁷³.

A narrativa logo conduz ao tempo em que os padres estiveram na serra até a morte de Francisco Pinto. Bettendorff pouco se detém sobre este período e não relata como os missionários foram recepcionados pelos indígenas. Ele se limita a assinalar que os gentios buscados por Francisco Pinto e Luís Figueira estavam cercados de outras três nações, e caracteriza uma delas como sendo “gentio bravo e cruel”. Os inacianos enviaram mensageiros para tentar um contato com essas nações, que foram mal

²⁷² Bettendorff. *Crônicas dos Padres...*, p. 40 (Grifo meu)

²⁷³ Bettendorff. *Crônicas dos Padres...*, p. 40 (Grifos meus)

recebidos nas duas primeiras. Na terceira, o resultado ainda se mostrou pior, pois os indígenas “não se contentaram com enjeitar os presentes que lhes mandavam, mas mataram também aos portadores deles, escapando somente um mancebo de dezoito anos para lhes servir de guia para buscar e matar os pobres padres”.²⁷⁴

Segundo Bettendorff, padre Pinto estava rezando quando chegou “uma multidão de bárbaros”, que começou a matar os índios cristianizados a flechadas. O religioso, como “Santo Sacerdote Missionário”, saiu da choupana e, “com palavras brandas, tratou de aquietar a sua embravecida fúria”. Para mostrar o amor e apego dos indígenas convertidos, acrescentou que “os índios cristãos se lhe opuseram gritando em voz alta que aquele Padre era Homem Santo, vindo não mais que para lhes ensinar a verdade e caminho do céu”. Contudo, aquela nação de índios bárbaros não se importou com a demonstração dos indígenas cristãos, que sacrificavam a própria vida por amor ao jesuíta.

Mataram primeiro um índio cristão, que mais animoso que seus companheiros se lhes tinha oposto para defender ao Padre como seu bom Mestre, e logo depois investindo com furor e crueldade diabólica contra o servo de Deus, lhe deram repetidos golpes com suas ybirassangas, que são uns paus duros, largos e compridos, na cabeça, até que lha amassaram toda e lhe deram uma morte muito cruel, aos onze de janeiro de 1608.²⁷⁵

Essa História é recontada ainda por Domingos de Araújo em 1720, vinte e dois anos depois da versão de Bettendorff, e por José Moraes no ano de 1759, quase meio século após o primeiro e trinta e nove anos após a segunda. Nas duas narrativas, subsequentes à de 1698, encontram-se elementos repetidos como o destaque ao sofrimento e padecimento passados pelos dois missionários durante a jornada, mas cada uma delas possui algumas especificidades que serão destacadas a seguir.

Domingos Araújo começa a narrativa *Dos primeiros missionários que deram princípio a esta Missão do Maranhão* com diversas passagens bíblicas, as quais se referem ao ato de missionar e ao fato dos jesuítas possuírem sua vontade ligada à de Deus. O cronista começa com a seguinte passagem: “tu és meu Deus, em tuas mãos estão minhas sortes”,²⁷⁶ e dando continuidade à matéria segue escrevendo:

²⁷⁴ Bettendorf. *Crônicas dos Padres...*, p.41.

²⁷⁵ Bettendorf. *Crônicas dos Padres...*, p. 42.

²⁷⁶ Araújo. *Chronica da Companhia...*, p. 98 f.

nem a mão de Deus quer o que é mais, e o que é melhor, quando a nossa mão quer obrar o que é menos e fica ociosa. [...] A maior e melhor fortuna que se tem saído em todos os séculos é de pescadores de homens, e disse a mesma verdade ao que chamou para Apóstolos – faciam ves feire piscatoris hominun– farei que sejais feitos pescadores de homens, ou que vos faça – eis, que se a vossa mão não se une com a de Deus é querer fim sem meio.²⁷⁷

Nessa passagem encontra-se o preceito da realização do plano divino, que devia ser posto em prática pelos jesuítas, instrumentos para que todas as coisas caminhassem para a devida “ordem natural”, assimilando-se, deste modo, uma chave providencialista da História: todas as coisas caminham para um fim último, a consumação dos tempos. Na citação encontra-se ainda, segundo Alcir Pécora, a “insistente glosa do tema da obrigação evangélica de se pregar a toda criatura”.²⁷⁸

Ainda nessa versão da jornada, os sofrimentos vividos pelos padres são destacados como honraria, pois, segundo Araújo, os missionários “não amaram a vida, nem tiveram horror a morte, ante a mesma morte e a extrema parte da vida prezavam, e estimavam singularmente, entre os melhores dons da natureza para generosamente sacrificar à graça, e ao autor dela”. Os sofrimentos e incômodos sofridos no trajeto até a Serra são exaltados com referências bíblicas, como se mostra na seguinte passagem:

Mas que caminhos pode haver tão desigual, e tão áspero, e em fim tão fechado que não possa se romper, aplainar, e fazer sobre mui igual e mui clemente o valor? Prunt prova indirecta et áspera inias planas. Luc. 1. Serão iguais e direitos os caminhos torcidos e desiguais, e os mais ásperos serão mui planos – Disse quem trouxe de Deus os primeiros desenhos do Sacro Santo Evangelho – Virtus excludent immeritis mori colum negata tentt iter via – Quem duvida que quando se fecha e nega o caminho à virtude para importantes e gloriosas empresas, então com mui sábia, forte, e gloriosas empresas, e com mui sábia, forte, e engenhosa destreza, o sabe abrir o mesmo valor? Pois a força de braço, abriram e fizeram, enfim, o seu caminho os veneráveis padres Francisco Pinto e Luis Figueira, pegando em machadas e facas, rompendo cipós, espinhos, e matas. Pegando também o seu exemplo, os índios, seus companheiros desde Pernambuco, a braços fortes e desembaraçados não havia permitir os pés feridos dos padres descansarem.²⁷⁹

Domingos de Araújo, quando se refere ao início da Missão do Maranhão, remete-se a várias passagens do Novo Testamento. A primeira é aquela em que Jesus Cristo está recrutando seus Apóstolos para torná-los “pescadores de homens”. A

²⁷⁷ Araújo. *Chronica da Companhia...*, p. 98 f.

²⁷⁸ Alcir Pécora. Vieira, o índio e o corpo místico. In. Adalto Novais (org.) *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992. Pp. 423-462, p. 424.

²⁷⁹ Araújo, *Chronica da Companhia...*, pp. 98 v e 99 f

segunda corresponde à passagem que se encontra no Evangelho de Lucas, sobre quão áspero e cheio de dificuldades é o caminho de quem segue e serve aos propósitos e desígnios divinos, mas para aqueles que resistem às provas do caminho terão grande glorificação.

Tal qual Bettendorff, Araújo não dá detalhes sobre o tempo passado pelos padres Figueira e Pinto na Serra. Ele afirma apenas que os padres lá chegaram depois de um ano de sua partida de Pernambuco e passaram por um grande empecilho com a chegada a Serra. Esse empecilho estava relacionado a três nações indígenas que não aceitaram a presença dos missionários, matando todos os mensageiros que mandaram para fazer contato e, assim, poderem passar por suas terras. Sobre tal dificuldade escreve o padre: “se desde Gades até ao Ganges há tão pouco que saibam discernir entre o bem e o mal, entre a felicidade e a desventura, entre fortunas e infortunas, que mérito que isto se ache nos Tapuismo?”²⁸⁰

Araújo segue afirmando que essas nações deixaram apenas vivo um mancebo de dezoito anos para guiá-los até onde se encontravam os missionários. Os índios cristãos, pelo amor que possuíam por seus padres, tentaram impedir o ataque sem obter sucesso. A ação culminou na morte do padre Pinto, que se encontrava rezando, alheio ao perigo que ora corria. De acordo com Domingos de Araújo, o padre teve seu “tão desejado e invejado fim”.

Por fim, a versão estudada pelo padre José de Moraes, assim como as versões anteriores, destaca os sofrimentos passados pelos Companheiros de Jesus durante o trajeto até a Serra de Ibiapaba, e ainda a boa disposição dos padres em continuar sua jornada. A estrutura das narrativas cria um *relato edificante*:

nem as grandes dificuldades que nas passagens dos rios encontrariam, nem a grande falta do que comer que padeciam entibiava os ânimos, ou enfraquecia a força daqueles agigantados campeões; lutando continuamente com os perigos, e com a mesma morte, a que se faziam superiores com sua constância e sofrimento.²⁸¹

Moraes registra que a Serra de Ibiapaba foi alcançada pelos missionários após sete meses da partida de Pernambuco,²⁸² acrescentando que Francisco Pinto e Luís Figueira tinham sido os primeiros missionários a pisar naquela região, vista como terra de promessa e considerada fronteira natural entre os estados do Brasil e do Maranhão.

²⁸⁰ Araújo, *Chronica da Companhia...*, p. 100 f

²⁸¹ Moraes. *História da Companhia...*, p.31. (Grifo meu)

²⁸² Informação diferente da dada por Felipe Bettendorff e Domingos Araújo

Diferente das outras duas narrativas, José de Moraes fornece maiores detalhes sobre a permanência dos padres na Serra de Ibiapaba e do trabalho que lá empreenderam, ressaltando o bom ânimo dos indígenas que ali havia para recebê-los. Ao chegarem a serra, os missionários enviaram os tabajaras, que os acompanhavam, para dar a notícia de sua chegada e, “não sendo necessário maior aviso, correram todos juntos a buscá-los, e como os achavam em força, debilitados, *os levaram em braços para uma das três populosas aldeias*”.²⁸³

Após se recuperarem, os padres começaram logo as suas tarefas de conversão, facilitadas pela boa disposição dos indígenas e pelo ânimo que demonstravam para se tornarem cristãos. Os padres passaram cinco meses catequizando os indígenas e edificando uma igreja para seus trabalhos espirituais. Depois disso, antes de partir para o Maranhão, o objetivo último da missão, o padre Pinto resolveu enviar embaixadores das nações convertidas tanto para darem testemunho às nações vizinhas das benesses, trazidas pelos missionários, e de seu bom exemplo de vida, quanto para preservarem o trabalho que até então tinham realizado.

Contudo, entre essas nações vizinhas encontravam-se os *tacarijus*, “nação, dentre todas a mais bárbara, e por isso do venerável padre a mais apetecida para universal concórdia de todo aquele distrito”.²⁸⁴ Como tardava o retorno dos embaixadores, os missionários resolveram partir, acompanhados por alguns tupinambá, tabajara e potiguar. Passados dois dias da partida, os padres viram-se cercados pelos tacariju, que já haviam matado os emissários, com exceção daquele que devia guiá-los até os missionários.

Como foram atacados ao amanhecer, não tiveram como se defender. Alguns indígenas levaram o padre Figueira para se esconder na mata, sendo poupado, segundo Moraes, para que depois pudesse lançar os primeiros fundamentos da missão jesuítica no Maranhão. O padre Francisco Pinto, porém, não desfrutou da mesma sorte. De maneira semelhante às outras narrativas, foi morto em 11 de janeiro de 1608, a golpes de pau-de-jucá, um pedaço de madeira utilizado pelos tacariju para matar seus inimigos. Após relatar a morte do missionário, a *História* de José de Moraes se torna enfática ao afirmar que através do sangue de Francisco Pinto se converteram muitas almas. Esta passagem parece ter sido escrita como um sermão por se mostrar tão persuasiva. Nela, o padre ainda faz menção à necessidade de obreiros para trabalharem nas terras do

²⁸³ Moraes. *História da Companhia...*, p.32. (Grifo meu)

²⁸⁴ Moraes. *História da Companhia...*, p.34

Maranhão, conforme trecho abaixo:

Ditosa alma, e afortunada missão com um filho tão venturoso! Não se abrirá bocas a terra em que morreu que havia de ser distrito e capitania do Maranhão, para por ela falar se sangue, pedindo, como o de Abel, a Deus vingança, e ao Céu justiça, mas antes tantas gotas derramadas se converteram em outras tantas línguas, clamando em altas vozes - Mandai Senhor obreiros, para esta vossa tão desamparada, como grandiosa terra.²⁸⁵

A morte de Francisco Pinto não encerra a participação dele nas narrativas dos cronistas; ao contrário, parece que cada vez mais se torna evidente sua presença nos relatos. Destaca-se aqui o que Paul Ricoeur afirma ser “a representação presente de uma coisa ausente”, pois o padre se tornou símbolo do martírio jesuítico no Maranhão, e assim “com a lembrança o ausente traz a marca temporal do anterior”.²⁸⁶ A lembrança e a memória do que ocorreu ao padre são utilizadas para afirmar que a missão do Maranhão fora estabelecida a custa de vidas e sangue jesuíticos. O uso da memória como “representação presente de uma coisa ausente” também aparece recorrentemente à pessoa do primeiro missionário do Oriente, São Francisco Xavier, tantas vezes citado como aquele que todos desejavam imitar.

Os restos mortais de Francisco Pinto viraram relíquias²⁸⁷ e a ele foi atribuído vários milagres, principalmente ligados à chuva, tomando a narrativa um ar místico e devocional.

A morte de Francisco Pinto fora reescrita várias vezes, em épocas diferentes, por se tratar de um exemplo da forma como um jesuíta devia se portar diante de suas obrigações, mesmo que estas o levassem à morte e ao martírio, pois faziam parte do ofício de um missionário. Segundo Moraes, o padre Pinto “sendo humilde por virtude, foi prudente por estudo, e afável e criativo com os índios [...], morreu conquistando, por que viveu conquistando”.²⁸⁸

Apesar de algumas diferenças encontradas nas três versões deste relato, os cronistas exaltam a santidade e a grandeza de espírito desse missionário, disposto a morrer por sua missão, pondo-se antes a apaziguar os ânimos e a rezar a Deus do que

²⁸⁵ Moraes. *História da Companhia...*, p.35

²⁸⁶ Ricoeur. *A Memória, a História, o Esquecimento...*, p. 27 e 38.

²⁸⁷ Sobre este assunto ler Charlotte Castelnau-L'Estoile. *The Uses of Shamanism: Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil*. In: O'Malley. Et. Al (Org.). *The Jesuits II: Culture, Sciences and the Arts, 1540-1775*. Library and Archives Canada Cataloguing in Publication, 2002.

²⁸⁸ Moraes. *História da Companhia...*, p.38

reagir ao ataque dos indígenas, evidenciando sua fé. Da mesma sorte, as versões apontam outros aspectos importantes da História da Companhia de Jesus, tanto a respeito da missão dos jesuítas, quanto sobre o fundamento erudito de sua escrita.

Ainda nesta mesma direção, será feita uma análise sobre a vida de outros missionários representados como exemplos e espelhos, por possuírem, assim como Francisco Pinto, “singulares virtudes”. Esses missionários são os padres Luís Figueira, João de Souto Maior e Francisco Veloso.

3.1.2.2. “Se o grão lançado a terra vier a nascer há de ter abundante fruto”: o padre Luís Figueira.

Um dos objetivos fundamentais das cartas, crônicas, relações ou qualquer outro tipo de documento produzido pelos jesuítas era a união dos ânimos em torno da procura da vontade de Deus. Para isso, devia-se produzir uma imagem da Companhia de Jesus através das letras. Dessa forma, qualquer notícia, em primeiro lugar, tinha por objetivo edificar e consolar. Para cumprir tais finalidades, os padres informavam os avanços da Companhia, identificados com os da “glória divina”, nas obras e ações apostólicas realizadas nos lugares mais distantes do mundo. Assim, produziam um sentimento de união entre si.

Uma das preocupações dos jesuítas da região Norte do Brasil era passar, em seus textos, a ideia de que os avanços em suas missões ajudaram na conquista, alargamento e consolidação das terras e fronteiras do Maranhão e Grão-Pará. Para Alírio Cardoso e Rafael Chambouleyron, “essas missões eram um misto de conquista espiritual e conquista militar. Lutava-se contra o invasor, vassalo de um rei estrangeiro, mas também contra os hereges de outra religião”.²⁸⁹

Neste tipo de relato é nítida a necessidade de se conquistar definitivamente o território do Maranhão antes que outras nações o fizessem, uma vez que este já havia sido ocupado por duas vezes: em 1612 pelos franceses e em 1644 pelos holandeses. Mesmo antes da ocupação holandesa ter ocorrido de fato, já existiam constantes menções de sua presença na costa maranhense. Domingos de Araújo afirma que em 1623 os holandeses já rondavam o Maranhão.

Enfim, nas crônicas jesuíticas a conquista, a expansão e a consolidação do território do Maranhão se confundem naturalmente com a História das missões

²⁸⁹ Alírio Carvalho Cardoso e Rafael Chambouleyron. *Fronteiras da Cristandade: Relatos Jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (séc. XVII)*. Pp. 33-60. In. Mary Del Priore e Flávio Gomes. *Os Senhores do Rio*. São Paulo: Ed. Campos, 2005 p. 39

religiosas. No livro II da *História da Companhia*, intitulado *Progresso da Companhia no Maranhão e na capitania do Grão Pará*, tem-se a ação do padre Luís Figueira relacionada com a expansão do território, a partir da jornada a Serra de Ibiapaba, junto com o padre Francisco Pinto.

As narrativas afirmam: “deixou a Providência de Deus [Luís Figueira] vivo [...] para ter daí por diante um martírio mais prolongado, [que seria o naufrágio que viria a sofrer em 1646] quando veio fundar a cidade de São Luís, cabeça do Estado, com outro padre que o acompanhava em seus trabalhos”; para um bem caracterizado como maior, “porque diz Cristo que se o grão lançado a terra vier a nascer há de dar abundante fruto”.²⁹⁰

Nesta passagem, João Felipe Bettendorff utiliza a *Parábola do Semeador*,²⁹¹ proferida por Jesus Cristo sobre o ato da pregação do Evangelho. Este trecho é a figuração do trabalho realizado por Luís Figueira, a semente que “não teria caído à beira do caminho e comida por aves [morto e devorado por indígenas], caídas em solo rochoso e queimada de sol e secado por não ter raiz, [não resistir às necessidades e aflições que passavam os missionários com a fome, a sede, os intempéries do tempo e as doenças] ou caído entre os espinhos, sendo sufocada por estes, [não resistindo às perseguições realizadas pelos colonos e pelas instâncias políticas e administrativas do Maranhão], mas caiu em boa terra e deu bons frutos”.²⁹²

Após a morte do padre Francisco Pinto, de acordo com as narrativas, Luís Figueira se mostrou inconformado por ver “frustrado os desígnios do descobrimento do Maranhão, e totalmente perdido as esperanças de conversão de tantas e desamparadas almas”,²⁹³ e por não ter tido o mesmo fim de seu “amado irmão”.

Tendo já lugar o padre Luis Figueira para sair do espaço dos matos, juntando o resto dos Índios companheiros que ficaram com vida, se foi ao lugar sagradamente honroso, onde o padre Pinto ficou tão santa vítima, e olhando para ele por um pouco mais que atônito, estático, correndo e liquidando o coração pelos olhos, já testemunhando a mágoa veemente de lhe não cair tão desejada sorte, já lavando com tão devotas lágrimas o bem dito sangue de seu amado companheiro, já

²⁹⁰ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, pp. 42 e 43;

²⁹¹ Essa mesma figuração é utilizada no *Sermão da Sexagésima*, escrito pelo padre Antônio Vieira, para se referir as dificuldades que os missionários enfrentaram no Maranhão. (Padre Antônio Vieira. *Sermão da Sexagésima*. In. *Sermões Selectos do Padre Antonio Vieira*. Tomo I, Lisboa: Editora Rolland e Semiond, 1872, pp. 6-7)

²⁹² Mateus, 13; versículos e 1 a 9; Marcos 4, versículos de 1 a 9 e Lucas 8, versículo de 4-a 8.

²⁹³ Moraes. *História da Companhia...*, p. 36;

obrigando assim a Deus a que mui benignamente se lhe concedesse tamanha fortuna, que depois veio a ter na Barra do Grão-Pará.²⁹⁴

Figueira foi missionário no Maranhão por aproximadamente vinte anos (1622-1643), e neste tempo fez muitos trabalhos pela Companhia de Jesus. Depois da morte de seu companheiro, ele foi para Pernambuco, retornando ao Maranhão somente em 1622, na Armada de Alexandre de Moura, primeiro Capitão Mor daquela capitania, acompanhado de mais dois jesuítas, o padre siciliano Benedito Amodei e o padre Lopo do Couto.

Durante este período, organizou a missão do Maranhão e realizou diversas visitas pelas aldeias espalhadas pelas terras do Norte, com o intuito de conhecê-las para construir argumentos que validassem o pedido de mais missionários para aquela tão grande seara.

Nos *Progressos da Companhia de Jesus* se destaca a viagem empreendida por ele ao Xingu, analisada por Alírio Cardoso como uma *narrativa-espetáculo*. Essa viagem possui várias versões que se constroem de forma a revelar elementos edificantes, pois “de fato, existia uma audiência para esse gênero de narrativa, o próprio corpo da Companhia de Jesus”.²⁹⁵

Após a viagem ao Xingu, o padre Figueira vai a Portugal, obstinado a conseguir mais missionários para aquele “tão alargado trabalho”, que tinha plena consciência de não conseguir realizar sozinho. Porém, ao retornar ao Maranhão (ainda na época da ocupação holandesa), sua embarcação naufragou em 1643, junto à barra do Pará. Nela se encontravam 16 jesuítas e o novo governador, Pedro de Albuquerque.

Acredita-se que estas duas passagens da vida do missionário, considerado como “exemplo e espelho em que se miravam os mais”²⁹⁶ e como o novo Francisco Xavier, como muitas vezes foi chamado por José de Moraes, exemplificam muito bem a forma pela qual este tipo de narrativa foi construída.

3.1.2.2.1. A Missão nas águas do Xingu.

Os relatos que se estudará adiante ajudam a perceber como os jesuítas observavam a importância da ação de seus missionários nas novas conquistas do Norte. No ano de 1636, no tempo do governo de Francisco Coelho de Carvalho, o padre

²⁹⁴ Araújo, *Chonica da Companhia...*, p.101 v. (Grifos meus)

²⁹⁵ Alírio Cardozo. História como espetáculo: A Missão da companhia nas águas do Xingu. 1636. In. Alírio Cardozo; César Martins. *História do Xingu e Belém*. UFPA, 2008. (no prelo).

²⁹⁶ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 66;

Figueira, já como superior da Companhia de Jesus no Maranhão, saiu de São Luís em direção à Belém, de onde passou para o Gurupá, na aldeia do Xingu. A respeito desta empreitada, Felipe Bettendorff escreve que o padre Figueira esteve poucos dias no Gurupá, na aldeia do Xingú:

Onde [...] esteve dias ensinando a grandes e pequenos os mistérios de nossa Santa Fé, acrescentando as cantigas sagradas ao cabo da doutrina, com que lhes ganharam aqueles bárbaros tanto amor, que querendo-se (sic) ele embarcar para saltar ao Pará, e de lá ao Maranhão, sentiram-no tanto que unidos em corpo, homens e mulheres, o foram buscar a canoa, levaram-no em corpo e alma (como se diz) para seus ranchos, para obrigá-lo a ficar em companhia.²⁹⁷

Essa narrativa segue mais ou menos em uma página, porém fornece algumas informações sobre o papel desempenhado pela escrita jesuítica. Primeiro, ela aponta um modelo de catequização e ensinamento das doutrinas da religião católica para adultos e crianças das aldeias. Esse ensinamento era feito por meio de cantigas sagradas, revelando uma preocupação em se fazer o ensino daquela mais fácil e agradável para o entendimento dos indígenas.

Há ainda a ideia de que os indígenas desenvolveram um amor tão grande pelo missionário a ponto de não quererem deixá-lo partir, indo buscá-lo todos unidos “em um corpo”, quando já estava em sua canoa.

Mais adiante, no texto, o cronista narra que o padre Figueira não quis ficar, pois era um só e não podia assistir a todos os indígenas e suas famílias. Prometeu voltar com mais missionários para continuar o trabalho e “para lhes acudir a todos com a maior presteza possível naquela sua necessidade espiritual, em que estavam uns e outros; com que, convence-os, e o deixaram voltar para baixo bem contra sua vontade”.²⁹⁸

Mesmo depois de ensinarem as doutrinas aos indígenas, os jesuítas não os batizavam, pois, de acordo com Cardoso, por ser uma Ordem de origem neo-escolástica e pós-reformista, possuíam uma concepção de batismo, assim como da ética da pobreza, diferenciada da dos mercedários, e, sobretudo, franciscanos. Assim, a partir do final do XVI, a concepção de missão para os jesuítas estava muito mais ligada à doutrina da confissão do que a do simples batismo. Assim, os padres não praticavam os batismos coletivos e forçados como os franciscanos.

²⁹⁷ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 49 (Grifo meu).

²⁹⁸ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 49;

Domingos de Araújo começa sua narrativa sobre Luís Figueira mencionando uma disputa realizada entre dois pintores, Panázio e Ulisses, que queriam saber quem fazia a pintura mais bela. Fazendo-se Ulisses vencedor, Panázio lamentou e se pôs a tentar superar seu adversário. Essa figuração é feita para demonstrar que a morte do padre Francisco Pinto, na jornada a Serra de Ibiapaba, era concebida, por Luís Figueira, como uma derrota:

viu mui bem, e viu melhor depois que o viu morto por Cristo testemunhar com seu sangue e valor, que em tão molesto como dilatado caminho tinha o venerável padre Francisco Pinto pintado bem uma perfeita imagem de Cristo determinou enfim não se dar por vencido, nem deixar-se vencer. Vira, e volta a Pernambuco o Padre Luis Figueira não deixando ao martírio, mas buscando-o mais longe, e mais longe.²⁹⁹

Este “mais longe” referido por Domingos de Araújo dizia respeito à missão do Maranhão que o missionário ajudou a expandir quando se lançou ao Xingu e, mais ainda, quando ao perceber “quão dilata era a seara daquelas terras” foi à Portugal em busca de mais trabalhadores para ela, embora durante seu retorno ao Maranhão ocorresse o seu naufrágio em 1643.

Araújo ainda compara as ações dos padres jesuítas com as ações de Deus: “Porque onde diz as invenções de Deus, leu o outro os seus conselhos, os seus cuidados, e pensamentos, as suas vias, e traços, e os setenta lerão as suas coisas gloriosas - se Deus é invencioneiro, também que muitos, que os jesuítas sejam invencioneiros”.³⁰⁰ Essa “invenção” se refere às visitas realizadas nas aldeias do Amazonas. Segundo os preceitos da escolástica – a vontade de Deus e dos homens devia ser uma só –, tal afirmação de Araújo não era vista como inapropriada, mas servia para “inflamar” o ímpeto de novos padres para a missão do Maranhão, posto que, para ele, isto era o desejo de Deus.

Luís Figueira não passou muito tempo na aldeia do Xingu, pois as visitas deviam durar no máximo três dias. Porém, esse tempo foi suficiente para fazer com que os indígenas não aceitassem que o padre deixasse a aldeia. Eles fizeram de tudo para que o padre permanecesse. De acordo com o relato, os índios se utilizaram de “tamanho oratória” que quase fizeram o padre desistir de partir. Como na *Crônica dos Padres*, Domingos de Araújo também afirma que os índios “se amotinaram, uniram e

²⁹⁹ Araújo, *Chronica da Missão...*, p. 105 f.

³⁰⁰ Araújo, *Chonica da Missão...*, p. 128 f

conspiraram em um corpo de homens, mulheres, filhos e filhas, grandes e pequenos, e, indo à canoa onde o padre estava, já embarcando para voltar, o carregaram para fora dela, obrigando-o a ficar com eles”. E afirmavam: “eles não o foram buscar em sua terra, e que ele, os foi buscar a eles”.³⁰¹

Domingos de Araújo afirma que o padre vacilou por alguns instantes, desejando ficar, mas:

Tornando, porém em si e em suas invenções, e desenhos tão louváveis o padre Luís lhes disse – Filhos do Coração entendeis vós mui bem, e sabe Deus, que por Deus, e por vós vim eu aqui a vossas terras desenterrando-me das minhas por amor de Deus, e por amor de vós, nem eu intento deixar-vos por uma vez, e desamparar-vos. Vós sois muitos, e as nações confinantes muitas mais. Sendo eu só, como hei de acudir, ver e prover, e enfim remediar a todos? E quando eu só pudesse assistir, e amparar a todos, por quanto tempo vos havia de amparar, e assistir, pois estou eu já de idade tão crescida. O meu intento e cuidado em voltar ao Maranhão, e daí a Portugal é trazer-vos muitos missionários para que haja geral permanente assistência no nosso amparo e remédio; e porque vos não pereça que vos quero deixar sobre desconhecido ingrato, além de ímpio sendo em vós tamanha a necessidade, e desamparo, e tão sensível como claro o amor que me tendes, aqui fico já convosco totalmente rendidos aos vossos desejos, rasos e lágrimas, que bem vos merecem e convertam as minhas, que estais vendo, e elas vos estão confirmando com a minha vontade pronta ao meu zelo ardente.³⁰²

A necessidade de cumprir sua missão fez com que o padre deixasse a aldeia, mesmo com o desejo ardente de ficar. Essa narrativa procura mostrar que os padres da Companhia de Jesus não se deixavam levar por sentimentos pessoais, mas buscavam o bem maior e universal, acima do seu próprio. Tal argumento é lugar-comum dos tratados escolásticos, discutidos no século XVI, que afirmavam ser o *bem comum*, o fim último de toda ação *prudente*. Nessa sociedade corporativa, a vontade individual era subordinada ao coletivo. Segundo Manuel Hespanha, “quer para a compreensão da sociedade, quer para a sua correta organização, não se deve partir da consideração do indivíduo isolado”.³⁰³

Já na *História da Companhia de Jesus*, o padre José de Moraes não dá tanta atenção à ação de Luís Figueira nas aldeias do Xingu, mas, no pouco que se dedica a ela, mostra claramente a utilização de recursos da arte Retórica. Ele compara o padre a

³⁰¹ Araújo, *Chonica da Missão...*, p. 128 v

³⁰² Araújo, *Chronica da Missão...*, p. 129 f;

³⁰³ Manuel Hespanha. *História das Instituições: época medieval e moderna*, Lisboa: Livraria Almedina, 2004, p. 210;

personagens históricas e o Maranhão a regiões distantes, tanto temporal quanto espacialmente. Constrói também a ideia de que apenas a imagem do padre Figueira moveu o coração daqueles indígenas, e que o missionário também se apegou bastante a eles.

O cronista faz constantemente comparação entre o padre e os missionários do Oriente, e ainda, com figuras da mitologia grega. “Todo abrasado neste divino fogo, qual outro *Xavier na Índia, navegava este insigne argonauta, não em busca do velocino de ouro*, mas sim com o intuito de desembrenhar daquelas brenhas as preciosas margaridas de tantas almas”. Afirmar ainda que, nas águas do Xingu, os indígenas se comoveram de pronto com a figura do padre Luís Figueira, que “largara pai, mãe e parentes e a sua própria pátria, sem mais interesse que o bem e a salvação das suas almas, que eram as drogas que pretendia tirar do sertão”.³⁰⁴ Moraes destaca que a maior provação de Figueira foi “largar seus neófitos, ficando ainda mais difícil consentirem estes no seu regresso”,³⁰⁵ mas o padre conseguiu convencê-los a deixá-lo partir.

Na narrativa, percebe-se que José de Moraes pouco se interessava em dar informações cronologicamente corretas, preferindo antes dispor os fatos da forma que melhor servisse ao propósito de edificar através da escrita. Exemplo disso é quando afirma que o padre Figueira passou alguns meses na missão, diferente dos outros dois relatos que afirmam que ele passou apenas alguns dias, como era o costume nas visitas.

Acredita-se que o cronista não faz isto aleatoriamente, pois, desde o início de sua crônica, ele já havia avisado que seu objetivo era fazer referências a fatos edificantes, “que se façam recomendáveis à prosperidade dos tempos”, de modo que “nem mesmo os seus membros hão de sair tão grandes, que passem a ser disformes, nem tão diminutos que pareçam defeituosos por pequenos”.³⁰⁶

Depois de ter finalmente conseguido sair da aldeia do Xingu, Figueira passou a Belém, de lá a São Luís e, finalmente, para Portugal, aonde foi buscar mais missionários. Porém, ele nunca retornou às terras do Maranhão, devido ao naufrágio na barra do Pará, próximo a ilha de Joanes (atual Marajó).

³⁰⁴ Moraes. *História da Companhia...*, p.145 (Grifo meu).

³⁰⁵ Moraes. *História da Companhia...*, pp.146 e 147.

³⁰⁶ Moraes. *História da Companhia...*, pp.148 e 15

3.1.2.2.2. O Tão Desejado Martírio.

O padre Figueira saiu do Xingu prometendo aos seus neófitos que voltaria para tomar conta deles, e levaria mais missionários para ajudar a cuidar de sua salvação. Porém, a volta desse padre não chegou a ocorrer. Quando retornava, já no ano de 1643, junto ao novo governador Pedro de Albuquerque, e mais quinze missionários, o navio em que se encontravam veio a fundo.

A partir deste ponto começa o relato dos sofrimentos e morte de Luís Figueira. Este foi construído emocionalmente pelos jesuítas, pois era necessário destacar a morte de um missionário “tão glorioso, santo e virtuoso”, que em nome da caridade e da fé de Cristo, abriu mão de sua própria vida para levar o “bom morrer” aos amigos e companheiros de viagem.

O relato do naufrágio começa com a notícia de que sete canoas foram enviadas para socorrer o navio que havia naufragado. Quando chegaram ao local, o primeiro a embarcar foi o Governador Pedro de Albuquerque, e depois se ofereceu ao padre Figueira e aos que o acompanhavam. Segundo Felipe Bettendorff:

porém, dizem que compadecidos os padres de uns dois ou três homens que ficavam ao desamparo, á mercê das ondas que com a enchente iam levantando e deixando cair à nau até que com a força da frequência das pancadas se ia abrindo, escolheram com o padre Luiz Figueira antes sacrificar suas vidas por caridade do próximo, que faltar naquela necessidade á salvação de suas almas.³⁰⁷

A passagem ilustra que o padre Figueira e seus companheiros preferiam sacrificar suas próprias vidas a deixar que outros morressem sem estar preparados para receber “uma boa morte”.

Continuando a narrativa, afirma-se que, passado algum tempo da partida do primeiro socorro, os padres percebem que o outro, vindo de terra, estava demorando. Então improvisaram uma balsa ou jangada para tentar salvar-se e:

foram por milagre do céu dar na costas dos Aruans, gentios bárbaros e bravos, os quais como naquele tempo iam em guerra com os portugueses, os mataram e comeram todos [...] Parece que tão gloriosa morte mereciam esses servos do Senhor, ás mãos dos inimigos de Deus, tão insalváveis, não podiam ter morte mais gloriosa que morrer

³⁰⁷ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 65 (Grifo meu)

por caridade, e pela salvação das almas que vinham buscar, de Portugal a essas terras, e com muita razão se puderam dizer deles que as muitas águas não puderam vencer a abrasada caridade que em seus peitos ardia de Deus e dos homens com tudo mais ainda o Padre Luiz Figueira, que com Subprior de todos no Cargo, também era Superior e tão assim nas letras como na conformada virtude; ele é que no Brasil era o exemplo e o espelho em que se miravam os mais; ele por puro zelo de salvação das almas compôs a arte da Língua Brasilica, ele que acompanhou o Padre Francisco Pinto pelas serras de Ibiapaba, derramara com ele seu sangue debaixo de um pau de jucá, ou ybiassanga, se o céu o não guardara para cousas maiores; ele foi o primeiro Missionário do Maranhão, e Xingu, o primeiro fundador do Colégio de Nossa Senhora da Luz, que por sua industria e trabalho edificou, ele ao Mestre e consolação da Cidade de S. Luís, o primeiro pai e procurador dos Missionário.³⁰⁸

Luís Figueira é representado como o missionário exemplar e “espelho” para os outros. Bettendorff destaca seu papel como primeiro missionário e fundador das missões e do colégio jesuíta. Como “grande sábio” e “servo do Senhor”, ele não poderia ter outro fim se não o martírio pela salvação da alma dos habitantes da terra – tanto brancos quanto indígenas –, que tão ardentemente havia desejado cuidar.

A narrativa de Domingos de Araújo é semelhante à de Bettendorff, porém destaca que os indígenas do Xingu, quando não queriam deixar o padre partir de sua aldeia, estavam prevendo que não o veriam mais:

donde [Xingu] o não queriam deixar voltar os seus neófitos, quase prevendo o não veriam mais nem outro em seu lugar tão cedo, o primeiro que deu começo ao colégio da Senhora da Luz do Maranhão; o mestre e consolação de toda aquela cidade; o primeiro pai e procurador dos missionários do Maranhão, donde os foi buscar a Portugal para os conduzir a esta missão; ele enfim um cabal exato exemplar de perfeita caridade/ que todos os missionários do Maranhão devemos imitar e da caridade maior, pois maior não pode haver, que dar a vida por seus amigos.³⁰⁹

Mais uma vez, exalta-se a figura de Luís Figueira como “cabal exato exemplar de fidelidade e perfeita caridade”, que devia ser lembrado para se tornar “o espelho” no qual todos os outros deveriam se mirar. O padre é representado como “homem santo e justo” e semelhante a Jesus Cristo, que deu a sua vida para salvar seus companheiros através da administração dos sacramentos.

Na *História da Companhia* de José de Moraes, encontra-se uma representação semelhante da figura do Padre Figueira. Moraes destaca a ação do jesuíta ao recrutar os

³⁰⁸ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, pp. 66-67 (Grifos meus)

³⁰⁹ Araújo. *Chronica da Missão...*, p.154 f (Grifo meu)

missionários na Europa e afirma que estes desejavam ardentemente vir ao Maranhão. Logo, vieram junto do padre quinze missionários, na mesma esquadra do novo governador, Pedro de Albuquerque.

O cronista dá detalhes da viagem por mar e da dedicação dos missionários durante o trajeto até o naufrágio. Da mesma forma que Bettendorff e Araújo, afirma ter o padre Figueira preferido continuar na embarcação para oferecer uma boa morte àqueles que ficavam, assim edificaria o governador com seu bom exemplo, mostrando que “trabalhou com notável fruto” e “a ele se deve também o método e governo espiritual das nossas aldeias”. Novamente, comparam-no a Francisco Xavier e a missão do Maranhão com a da China: “morreu ao desamparo em outra ilha, não obstante ter já tocado as porta da China”.³¹⁰

Nesses relatos observa-se porque os jesuítas, distantes entre si no tempo, observavam Luís Figueira como um missionário exemplar. Os cronistas atribuíram a Figueira o método de evangelizar da Ordem, destacando o caráter pedagógico e exemplar das ações de tal missionário. Também atribuíram a ele a conquista e a consolidação de territórios e aldeias que, antes de sua ação, estavam à mercê de incursões estrangeiras.

3.1.2.2.3. “O exemplo de singular de virtude”: Louvor da Vida e Morte de João de Souto Maior.

No livro terceiro da crônica de João Felipe Bettendorff, intitulado *Do que obraram os padres da Companhia da criação da lei de 1655 até a primeira expulsão em 1662*, encontram-se vários relatos sobre as missões individuais dos padres jesuítas. Dentre eles, destaca-se o da vida do padre João de Souto Maior, que além de versar sobre a missão realizada pelo inaciano, refere-se à sua vida antes de ingressar na Ordem. Localiza-se nesse texto a sexta parte das *Constituições Jesuíticas*, que trata da *Vida pessoal dos que já foram admitidos na Companhia*.

Um dos capítulos da *Crônica dos Padres* fornece informações a respeito da maneira como o padre procedia para encaminhar suas missões e do cotidiano nelas, além de exaltar a importância de suas ações para a Coroa, tanto na aproximação com os indígenas, quanto no cuidado da alma dos portugueses. Bettendorff descreveu o padre João de Souto Maior como missionário incansável, pois mal saía de uma missão e já era

³¹⁰ Moraes. *História da Companhia...*, pp. 155 & 154.

designado para outra por mostrar ânimo e disposição para cuidar da salvação das almas. Mesmo antes de adentrar a missão do Maranhão, ele já “abrasava-se em desejos de padecer martírios”.³¹¹

A narrativa sobre a vida e missão de Souto Maior começa com sua ida às terras do rio Pacajás, na qual foi acompanhando uma tropa e dois mineiros designados pelo rei D. João IV, em busca de metais preciosos. O cronista afirma que ao longo das margens do rio existia tanta “multidão de gentios” que:

ajuntando-se todos os portugueses e índios das aldeias d’El Rei, no princípio desta conquista para lhes ir dar guerra, foi tão cruenta que afirmou um dos primeiros conquistadores do Pará que se tingiu o rio em sangue, porque os índios Pacajás não só se puseram em campo a esperar a peleja, mas ainda saíram a receber os Tupinambás, e outros seus contrários com mais de quinhentas canoas, ficando mortos quase todos, não somente os vencidos, mas também os vencedores.³¹²

Afirmava-se que os índios Pacajás eram uma nação muito aguerrida e, por isso mesmo, o espírito do padre havia se abrasado para esta missão. Souto Maior partiu na mesma embarcação com os dois mineiros do Reino que foram examinar os minerais. Bettendorff escreve: “os mineiros depois de um breve descanso começaram logo a tratar de descobrir as minas, e enquanto eles tratavam do ouro e da prata, pôs-se o padre João de Souto Maior com muito maior fervor e zelo a cuidar da salvação das almas daqueles gentios, em cuja comparação todo ouro e prata não tinham valor”.³¹³

Essa missão devia durar apenas seis meses, mas devido a uma mudança no tempo o rio secou, tornando a navegação impossível. Além

destas mudanças no tempo, destemperando o ar e do rigor das calmas, se ocasionou uma mortal enfermidade em a gente da tropa na qual morreram muitos, e entre elas os mineiros, com cuja morte ficaram perdidas as esperanças dos tesouros que se buscava; esta doença se ateou também entre aqueles índios neófitos dos quais faleceram não poucos depois de batizados pelo padre missionário.³¹⁴

Souto Maior trabalhou para tratar do corpo e da alma dos atingidos pela doença. Com medo de perder os indígenas que já havia batizado, pois muitos fugiram com medo da doença, ele empreendeu uma jornada com os que ainda ficaram. Devido à fragilidade de sua saúde, durante a jornada teve febre que só aumentava no decurso dela. Sua

³¹¹ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 105

³¹² Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 97

³¹³ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 98;

³¹⁴ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 99;

condição piorou depois de uma queda que ocorrera na parte feita por terra, levando-o assim a falecer quando ainda tinha trinta e cinco anos.

Na narrativa da morte deste missionário, Bettendorff utiliza-se de duas figuras muitas vezes repetidas na crônica, assim como em outras narrativas jesuíticas. A primeira aparece quando relata que o padre sabia que era chegada à hora de sua morte, vista como forma de recompensa por seus trabalhos. De acordo com o cronista, ele veio a entender “que era chegada à hora em que Deus o chamava para *o prêmio de seus trabalhos*”. A segunda figuração aparece na chegada do padre às aldeias para onde dirigia a missão. Ao chegarem, o padre estava tão debilitado em força que “*o levaram os índios em os braços para uma pequena casa tecida de palmas*”.³¹⁵

Nas passagens vê-se a exaltação do sofrimento e da morte de um missionário no cumprimento da missão, além do cuidado que os indígenas dispensavam a eles, pois quando se encontravam fracos eram carregados em seus braços. Isto mostra a docilidade, o apego e o amor que dispensavam a seus missionários. Tal representação repete-se várias vezes nas crônicas jesuíticas, por exemplo, no relato da missão que os padres Luís Figueira e Francisco Pito empreenderam a Serra de Ibiapaba. Na *História da Companhia* do padre José de Moraes, encontra-se uma passagem na qual se afirma que os indígenas dali possuíam bom ânimo para receber os missionários, tanto que ao chegarem a serra eles enviaram os tabajaras que os acompanhavam para dar notícia de sua chegada: “não sendo necessário maior aviso, correram, todos juntos a buscá-lo, e como os achavam em forças debilitadas *os levaram em braços para uma das três populosas aldeias*”.³¹⁶

Por achar Souto Maior um exemplo a ser seguido, Bettendorff dedica a ele um capítulo, no qual fala de sua vida antes de partir para a missão do Maranhão, intitulado *Sumário da Vida do Padre João de Souto Maior antes de vir à Missão do Maranhão*. Neste *Sumário* exalta-se a santidade e a luta travada por Souto Maior para seguir sua fé e religião, e faz relato das dificuldades enfrentadas no seio da sua própria família. O cronista afirmou fazer o relato por achar que ainda não se havia dado a Souto Maior a “sepultura mais honrada em a igreja de São Francisco Xavier”, e:

merecia um grande elogio pelo que gloriosamente obrou nesta missão do Maranhão, mas a meu ver não se poderá fazer elogio melhor do que se compreende sobre ele em esta crônica, porque maior louvor se

³¹⁵ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 100 (Grifo meu)

³¹⁶ Moraes. *História da Companhia...*, p.32. Grifo meu.

poderia dar do que se referir aos exemplos de singular virtude que deu assim aos seculares como aos religiosos.³¹⁷

Bettendorff segue explicando que não tornará a falar de suas virtudes nas missões de Ingaybas e Pacajás, posto já ter feito no capítulo anterior. Para ele, essas missões tornaram João do Souto Maior o “Apóstolo deste estado” [Maranhão], por isso, acrescentará somente “ao referido à santa vida que levou antes de vir à missão do Maranhão, estando ainda em o reino de Portugal”.³¹⁸

Pode-se classificar tal capítulo como um texto laudatório, mais especificamente um panegírico. Esse enquadramento é possível, pois os textos jesuítcos se encaixam como dito anteriormente, nos gêneros retóricos – judicativos, deliberativos, e epidícticos. O texto laudatório é visto como um subgênero do gênero retórico epidíctico.

No artigo escrito por Marcelo Moreira intitulado, *O Louvor ao Marquês de Marialva: Um Estudo sobre o Panegírico* se encontra definições que casam muito bem com o estilo do texto aqui analisado. O autor utiliza uma passagem da *Retórica Ad Herenium* para definir os “*loci* a partir dos quais o louvor deve ser produzido”.³¹⁹

Passemos agora as causas do gênero demonstrativo. Já que o epidíctico abarca o louvor e o vitupério, os lugares que fundam o louvor, ao serem empregados de forma inversa, servir-nos-ão para a composição do vitupério. O louvor pode basear-se em coisas externas, em atributos físicos e em qualidades do ânimo. Às coisas externas pertence o que pode ocorrer por acaso ou fortuna, favorável ou adversa, tal como linhagem, educação, riqueza, poder, glória, cidadania, amizades e elementos análogos – assim como, para vitupérios, seus opostos. Ao corpo pertence o que a natureza lhe atribuiu em termos de qualidade ou de defeitos: velocidade, força, beleza, valor, assim como, para o vitupério, seus contrários. As qualidades do ânimo concernem àquilo que depende de nosso juízo e reflexão: prudência, justiça, fortaleza, temperança, assim como seus opostos, se nosso desejo vituperar. Deste modo, em uma causa demonstrativa, será constituída nossa prova e também a refutação.³²⁰

Encontra-se no *Sumário da vida do padre João de Souto Maior*, elementos de tal composição, ligados principalmente às *coisas externas: as qualidades de linhagem e educação*. Bettendorff destaca que Souto Maior era “filho de pais nobres, e que desde sua tenra idade o criaram em o santo temor de Deus e mais virtudes, como requeria a

³¹⁷ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 102;

³¹⁸ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 102;

³¹⁹ Marcelo Moreira. O Louvor ao Marquês de Marialva: Um estudo sobre o panegírico. *Revista da USP* São Paulo, n.88, p. 183-192, dezembro/fevereiro 2010-2011, p. 185.

³²⁰ AD HERENIUM. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1989, PP. 172-174. Apud In. Moreira. *O Louvor ao Marquês de Marialva...*, p. 185 (Grifos meus).

sua condição; chegada à idade de maior capacidade aplicou-se a estudar humanidades no Colégio de Santo Antão, onde se bem aproveitava em a ciência do espírito e própria perfeição”.³²¹ O missionário havia sido de tal forma virtuoso que por ser filho de pais nobres teve uma educação impecável nos desígnios de Deus, e não somente nesta questão da virtuosidade religiosa, mas no destaque de suas funções intelectuais, já que se sobressaiu no estudo das humanidades e das letras, o que contribuiu para o seu crescimento intelectual, mas, principalmente, para a “ciência do espírito e própria perfeição”. De acordo com Manuel Hespanha:

De fato, nesta sociedade [do Antigo Regime] em que a aparência manifestava a essência e em que a natureza se lia na tradição, a nobreza interior não podia deixar de manifestar-se exteriormente, desde que se deixasse passar um tempo suficiente. Como no domínio da religião, a justificação de um estado de nobreza interior não podia se fazer com puras disposições interiores [...] [a nobreza prova-se por atos que fazem o nobre diferente do plebeu]. Em contrapartida, ela deveria exprimir-se por atos repetidos ao longo da vida [a nobreza não nasce num piscar de olhos]. Só esta prática diuturna de um viver nobre poderia criar esta pública estimacão de nobreza que, segundo Melchior Phaebus, é o critério-chave para distinguir os nobres [a nobreza consiste, sobretudo na avaliação dos homens].³²²

Desta maneira, cabe destacar que a qualidade dos homens, apesar de poder ser desenvolvida pelo exercício das virtudes, no Antigo Regime, era considerada inata, de acordo com o nascimento. Por exemplo, o Nobre tem determinadas qualidades inatas que podem ser desenvolvidas a partir de determinados conhecimentos e do estímulo de certas virtudes. Por isso, existem os tratados de educação para a Nobreza e não para os camponeses, artistas, etc. Para estes, o que cabe geralmente é levar a vida de bom cristão.

O cronista destaca também “as qualidades do ânimo que concernem àquilo que depende do nosso juízo e reflexão”. O missionário, ainda na juventude, havia feito voto de “perpétua virgindade, o qual guardou inviolavelmente todo decurso de sua inocente vida”. O padre era tão constante que para manter tal promessa desejou integrar a Companhia de Jesus, “[na] qual entrou com grande alegria, e perseverou com grande exemplo na oração, meditação e mais exercícios de humildade e obediência”.³²³

³²¹ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 102;

³²² Antônio Manuel Hespanha. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime, *Revista Tempo*, volume 11, nº21, Niterói, UFF, 2009, pp.121-143., p. 134.

³²³ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p.103

Bettendorff afirmou que a família de Souto Maior era contra sua entrada na Companhia de Jesus e, devido a isso, mandou seu irmão mais novo, Manuel David de Souto Maior, tornar-se noviço na Companhia para lhe desviar do caminho da Religião. De acordo com Bettendorff, nenhum argumento lançado pelo irmão de Souto Maior teve efeito sobre ele. Dessa maneira, o irmão lançou mão do fato do missionário não ter uma boa visão em um dos olhos. Este motivo o levou a ser dispensado da Companhia, depois de lá passar um ano. Mas, mesmo depois de sair da Ordem, ele continuou a levar uma vida reta: “um ano inteiro que viveu no mundo sempre conservou o fervor da vida no exercício das virtudes como se estivesse vivendo na clausura da Religião”.³²⁴

Souto Maior pediu três vezes que fosse readmitido na Ordem, até que resolveu informar ao padre Provincial “do que se tinha passado e do meio que tinha buscado, e tanto insisti em alegar que seu impedimento não era bastante, que examinada a terceira vez pelos padres consultores a proposta do requerente, e maravilhados da eficácia de suas palavras, se julgou uniformemente não ser impedimento bastante para se lhe negar o fim de seus desejos”.³²⁵ No trecho encontram-se características específicas do subgênero laudatório: a prudência, a fortaleza e a temperança.

Além dessas virtudes, o cronista destaca a vida de Souto Maior na Ordem, desde a sua atuação como mestre em Retórica, no Colégio de Santo Antão, em Portugal, até seu desejo pelo martírio em missão. Segundo Aristóteles, em *A Retórica*:

como louvor está baseado em ações, e com o agir de acordo com um fim moral é característico de homens dignos, é preciso que nos esforcemos por mostrar que um homem está agindo dessa maneira movido por um fim moral, e é útil que pareça que ele tenha agido desse modo em várias ocasiões.³²⁶

Como um discurso retoricamente construído é dirigido a um determinado auditório, e no caso da narrativa jesuítica para um auditório formado por religiosos, superiores e autoridades, este se constitui enquanto *exempla*, ou seja, como modelo para produzir uma ação persuasiva sobre seu auditório, de edificação e construção de uma memória e História jesuítica. O discurso teria que mostrar como os missionários viveram uma vida digna e santa antes mesmo de se tornarem inicianos, enfrentando adversidades. Contudo, por serem sempre temperados e persistentes, tornaram-se

³²⁴ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 104

³²⁵ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 104

³²⁶ Aristóteles, *Art of Rhetoric*. Cambridge: Harvard University Press, 1994, PP. 100-101. Apud. Marcelo Moreira. *O Louvor ao Marquês...*

missionários e eram considerados homens sábios e instruídos nas letras e na arte do discurso.

3.1.2.2.4. “Um anjo vindo do céu”: A missão do padre Francisco Veloso entre os Tupinambás.

Como fruto da Contra-Reforma, a Companhia de Jesus tinha como um de seus principais fundamentos o ato de sair em missão. Isto consistia em ‘conquistar’ determinado local e levar a luz do evangelho para lá. De acordo com Alcir Pécora, para Antônio Vieira, assim como para seus pares jesuítas dos séculos XVI, XVII, e XVIII, “cabia a Portugal, mais que a qualquer outra nação cristã, avançar sobre o mundo gentio e reduzi-lo à cristandade”.³²⁷ A Companhia de Jesus era o principal instrumento para que a Coroa portuguesa conseguisse tal feito.

Os padres inacianos, seguindo os preceitos dos escolásticos espanhóis, defendiam que o amor e as palavras jesuíticas convertiam mais que o uso da força e das armas portuguesas. Vê-se nas crônicas jesuíticas que é retratado no Maranhão aquilo que Ângela Barreto Xavier destaca em Goa: a aliança entre poder político e religioso “supriu algumas das dificuldades que as administrações das coroas imperiais enfrentavam nas colônias, facilitando, por essa via, não apenas a territorialização do poder imperial, mas também a sua inscrição nas mentes e nos corações dos seus súbditos”.³²⁸ No Maranhão, esses súbditos eram as nações indígenas e os portugueses que já se encontravam naquelas terras. De acordo com uma carta enviada ao rei pelo padre Antônio Vieira, “o Maranhão é uma Rochela de Portugal e *uma conquista por conquistar* e uma terra onde V.M. é nomeado, mas não obedecido”.³²⁹

As palavras de Vieira refletem bem a visão sobre o Maranhão, “uma conquista por conquistar”, e, diante das representações feitas pelos jesuítas, essa [re]conquista do Maranhão seria realizada através de suas ações. Os jesuítas acreditavam que a vida civil naquela região só seria provável ao se reduzir a gentilidade à fé católica e à vida civil, qualidades tornadas possíveis apenas sob a vontade do rei, identificada com o bem da república. Por isso o aviso de Vieira: “V.M é nomeado, mas não obedecido”. O rei era visto como cabeça de um “corpo místico”, assim como no Império português.

³²⁷ Pécora. Vieira, o índio e o corpo místico..., p. 434;

³²⁸ Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa: Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Editora Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p. 19.

³²⁹ Padre Antônio Vieira. *Cartas do Padre Antônio Vieira* (coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, tomo 1. (grifo meu);

Ao ser marco e contexto da vontade divina da salvação das almas, o reconhecimento dos interesses do Rei é fundamental para o bom triunfo da missão. Isto supõe formular a identificação entre os desígnios divinos e a expansão da fé e dos serviços do ‘Rei Católico’ a esta. Além disso, o futuro da missão deve ser representado de forma que coincida com os propósitos reais. Sem dúvida, não se defende em vão os interesses do rei, eles devem servir a vontade de Deus.³³⁰

Com a intenção de estudar a representação do jesuíta como figura importante para a concórdia, o bem universal e o alcance do indígena, através do amor, quando as armas e o aparato administrativo português não chegaram, estudar-se-á a missão do padre Francisco Veloso até a terra dos Tupinambá.

Nos relatos dessa missão destaca-se que este “santo missionário” fora enviado até o rio Tocantins por ordem de seu superior, o padre Antônio Vieira, para que reduzisse a multidão de gentios que se encontravam por aquelas bandas. Bettendorff afirma ter Veloso acabado de chegar de uma missão, quando um grupo de índios tupinambás, descidos por sua livre e espontânea vontade, chegou com a informação de que “havia muitas aldeias de sua nação que podiam ir buscar para vir ser filhos de Deus como eles eram; folgaram todos com essa boa nova”. Desta sorte, o padre Veloso foi eleito por Vieira por ser “peritíssimo na língua dos Tupinambás”. O padre não quis “que o acompanhasse escolta alguma de soldados, mas um só homem branco chamado Pedro Biscainho e cirurgião da casa”, e “deste modo aviados, partiram do Pará, pela festa de São João, em o ano de 1658”.³³¹

Segundo o cronista, o padre não necessitou fazer nenhum esforço, pois ele foi recebido como um “anjo vindo do céu”, e apenas “lhes [aos indígenas] propôs a causa de sua vinda a suas terras, quando ouvindo as práticas que lhes fazia em sua língua própria, que falava como natural entre eles e ainda muito melhor, *deles não houve um só que não quisessem descer em sua companhia*”. Mais adiante, Bettendorff afirma: “aqui se viu o grande poder da Divina Graça com que se moveram estes bárbaros a largarem sua pátria, sitos sobre um rio de cristalinas e as mais sadias águas do Estado todo”. E ainda:

³³⁰ (Al ser marco e o contexto da vontade divina da salvação das almas, el reconocimiento de los intereses del Rey es fundamental para el buen triunfo de la misión. Esto supone formular la identificación entre los desígnios divinos de la expansión de la Fe y los servicios de del ‘Rey Católico’ a esta. Además, el futuro de la misión debe ser presentado de forma que coincida con los propósitos reales. Sin embargo, no se defienden en vano los intereses del rey ellos deben servir a la voluntad de Dios). Fernando Torres-Londoño. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en El siglo XVII. In: Marzal, M. M, S J, (ed.). *Un reino de la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Católica Del Perú, 1999, p. 19.

³³¹ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 109

Não é somente terem, pela força divina da Graça, saído de suas próprias terras tão belas e fecundas, como já se tem dito, para viverem no conhecimento da verdadeira Fé, mas também é terem-se deixado trazer tantas almas de gente muito guerreira por um só missionário da Companhia de Jesus, sem mais escolta de soldados e armas que sua pessoa armada de uma viva confiança em Deus todo poderoso cuja graça todo se rende e se sujeita.³³²

Domingos de Araújo repete as informações oferecidas por Bettendorff, e também destaca que era espantoso

ver em gente tão belicosa, e tão marcial, a valentia e força da Divina Graça, por cuja virtude com tanta vontade, e com tanta alegria deixava as suas terras, sobre mui amena, mui sadias, e mui fartas para buscar a Jesus com seus jesuítas por tanto incômodos e trabalho em terras tão dessemelhantes a sua.³³³

José de Moraes, por seu turno, ao falar deste “prodigioso” feito – um único missionário descer a uma aldeia, utilizando-se como arma apenas a palavra de Deus e sua eloquência ao proferi-la – afirma que Francisco Veloso era o Marco Túlio Cícero daquela missão e que “chegou alegre ao porto da sua tão apetecida aldeia do Itaqui no descobrimento da preciosa mina de tantas almas, qual outro Jasão no velocino de ouro na ilha de Colchos em demanda de tão celebre, como tão encantado e fabuloso tesouro”.³³⁴

Moraes também apresenta a estratégia utilizada pelo padre para se aproximar dos indígenas, que, a princípio, segundo a narrativa, havia se escondido com medo do missionário. Ele “ordenou a alguns índios da sua comitiva, que mansamente, e como disfarçados penetrassem a espessura, e que topando alguma gente, a desenganassem de seu receio, e lhes participassem o bom intento da sua vinda”. Dessa maneira, conseguiu fazer com que os indígenas esquecessem suas desconfianças, chegando ao ponto de seus filhos pequenos deixarem a companhia “dos pais pela dos padres, que com tal amor e carinho os tratavam, que parecem não reconheciam outras mãos, que a dos seus insignes bem feitores”. O cronista arremata seu pensamento afirmando que “atrativo é este entre os tapuais, que o cuidar e acariciar-lhe os filhos, é o mesmo que tê-los seguros e constantes nas aldeias”.³³⁵

³³² Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, pp. 110 e 112 (Grifo meu)

³³³ Araújo. *Chronica da Missão...*, s/p.

³³⁴ Moraes. *História da Companhia...*, p. 281 e 282

³³⁵ Moraes. *História da Companhia...*, p. 282;

Moraes discorre sobre o dia a dia naquela missão e sobre a preparação para o batismo daquela gentildade. Explica primeiro o catecismo e ensina as orações “que infalivelmente se fazia aos meninos e meninas todos os dias de manhã e de tarde, costume antiquíssimo de todas as nossas aldeias”; depois “instrui de sorte a santa doutrina, que todos assim grandes, como pequenos, assim moços, como velhos, se foram pondo capazes de receber o santo sacramento, entrando primeiro pela porta do santo batismo”.³³⁶ O batismo era o meio pelo qual, para os jesuítas, fruto da contra-reforma, representavam um novo nascimento dos gentios, para e pela fé em Cristo.

Para os jesuítas, o ato de missionar implicava reduzir os gentios à fé católica e à vida civil e policiada. Reduzir, de acordo com os preceitos de Santo Inácio de Loiola, era “ser levado pela convicção a uma ordem melhor; reconduzir seu fim. Evitar cair na confusão e na desordem, alcançar as realidades mais básicas, as melhores, as mais altas, a que os tinha destinado a providência divina”.³³⁷

Desta maneira, os padres, assim que chegavam às aldeias, como deixa claro José de Moraes, tratavam de montar uma rotina que ajudasse na preparação para que os indígenas recebessem os sacramentos. Depois do batismo, o próximo sacramento a ser ministrado para os adultos era o casamento, assim os indígenas saíam de suas relações de concubinato e poligamia. Esse era o início de uma “vida civilizada”.

Espelha-se, portanto, um dos princípios místicos e espirituais de Inácio de Loiola: “reconduzir os homens para o caminho a que fora destinado por Deus”, livrando-os de uma vida de pecado e condenação.

Outro aspecto a ser ressaltado é a forma como o cronista representa a figura dos missionários jesuítas na percepção dos indígenas. Para ele, os índios viam os padres como “anjos vindos do céu” e ainda “pais” para os pequeninos, pela brandura e amor com que os tratavam. Essa visão dos indígenas sobre os jesuítas foi o que permitiu, de acordo com a narrativa, a um só missionário reduzir gente da mais “brava e aguerrida”. Adriano Prosperi pontua que a ação dos missionários jesuítas se caracterizava pela “persuasão por meios brandos [que] parecia ser a mais indicada, o que tornava mais sedutora a tarefa do missionário. A sua ação sempre se caracterizara pelo emprego de meios pacíficos”.³³⁸

³³⁶ Moraes. *História da Companhia...*, p. 283;

³³⁷ (ser llevado por la convicción a una orden mejor; reconducir sus fines. Evitar caer en la confusión y el desorden, alcanzar las realidades más básicas, las mejores, las más altas, al que los tendría destinado a la providencia divina). Fernando Torres-Londoño. *La experiencia religiosa...*, p. 17

³³⁸ Prosperi. *O missionário...*, p.147

Este tipo de narrativa revela a construção do lugar do missionário na conquista portuguesa. Conforme dito anteriormente, para os padres a missão se encaixava no “bem comum”, pois este “era a referência para a unidade dos jesuítas e para a definição de missão, o que se expressa nas Constituições em fórmula como o ‘maior serviço de Deus nosso Senhor e bem das almas’, e ‘ maior serviço divino e bem universal’”.³³⁹ Esse ato era cumprido com generosidade, disponibilidade, fé e determinação, postas em prova pelas duras penas passadas pelos missionários, e exibido para todos pelas cartas, crônicas e relações.

De acordo com as narrativas, Francisco Veloso era “peritíssimo” na língua geral dos indígenas. Tal aspecto foi fundamental para o padre Vieira escolhê-lo como missionário dessa empreitada. A sua habilidade permitiu que falasse diretamente aos tupinambás sem intermédio de intérpretes. A isso foi atribuído o sucesso imediato da missão, pois o domínio e aprendizado da língua possibilitavam um maior nível de intimidade, já que para os indígenas fala e autoridade política era uma coisa só.

A redução destes indígenas à fé católica e à coroa portuguesa garantia o que Eduardo Hoornaert chama de “percurso de ida e volta”. O primeiro tinha a função de “assegurar as fronteiras para Portugal”, e o segundo “catequizar, reduzir e civilizar os índios”.³⁴⁰ Esse processo tinha como principais representantes os padres da Companhia de Jesus, que através do tipo de relato estudado nesse subtópico, construíram e afirmaram seu espaço na manutenção e expansão do território português.

Nesta narrativa também se exalta a figura dos padres jesuítas por seu conhecimento da língua, a vida sacrificada pela força e graça de Deus, a fé – geralmente única arma carregada pelos missionários – e a forma como os indígenas aceitavam deixar suas boas terras para um lugar que não conheciam e juntar-se ao padre: “seria assim o triunfo da ‘ordem da graça’, sobre a ‘desordem da barbárie’”.³⁴¹

A segunda parte deste capítulo corresponde à análise do discurso jesuítico construído em torno da representação dos motins dos anos de 1661 e 1684, das representações feitas a respeito dos indígenas, e da identificação dessas narrativas com o gênero retórico deliberativo e judiciário, que trata das tópicos ligadas ao justo e ao injusto, ao útil e ao inútil. Geralmente estas tópicos são apresentadas nessas narrativas. Injusto e inútil são ligados às ações do povo contra as ordens do rei e contra a

³³⁹ Prosperi. O missionário..., p. 18

³⁴⁰ Eduardo Hoornaert. *História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 78

³⁴¹(Sería así el triunfo del ‘orden de la gracia’ sobre el ‘desorden de la barbarie’). Torres-Lodoño. *La experiencia religiosa...*, p 28.

Companhia de Jesus, e, ainda, a escravização dos indígenas. Justo e útil são ligadas a atuação dos jesuítas e a punição que o povo amotinado recebeu. Enfim, passemos a segunda parte.

3.2 O GÊNERO DELIBERATIVO E JUDICIAL: Clamores, conflitos e liberdade indígena nas representações jesuíticas do século XVII e XVIII

3.2.1. Representações setecentista dos motins de 1661 e 1684.

Este tópico centra-se na análise da representação dos conflitos de 1661 e 1684 que se encontram na *Crônica dos Padres*, de João Felipe Bettendorff. Os dois motins tiveram como motivo central a utilização do indígena como mão de obra escrava pelos moradores do Maranhão. Estes conflitos foram emblemáticos para a Companhia de Jesus, pois resultaram nas expulsões da Ordem das terras maranhenses.

A narrativa desses conflitos é interessante, não apenas ao descrever o acontecimento em si, mas principalmente quando o padre Bettendorff fala dos castigos aos quais foram acometidos os articuladores dos movimentos. Estas passagens da crônica podem ser entendidas como narrativas Retóricas de cunho judicial e deliberativo, que tinham como função demonstrar os castigos padecidos por aqueles que conspiraram contra a Companhia. Acredita-se que o padre intentava prevenir futuros motins, constantes no século XVII.

Os discursos deliberativos ou são exortações ou discussões e visam mostrar a vantagem ou desvantagem de uma determinada ação. Os discursos judiciais ou são acusações ou defesas sobre coisas feitas no passado e visam mostrar a justiça ou a injustiça do que foi feito.³⁴²

No relato desses conflitos, o caráter deliberativo é claro, pois o padre Bettendorff tece discursos que visam mostrar e ressaltar os erros dos líderes dos movimentos, e como seus atos não possuíam utilidade para a salvação de suas almas, ou mesmo para sua vida civil. O padre ainda trata da justiça e da injustiça dos colonos em relação aos indígenas e aos inacianos, e dos seus atos que não foram guiados pela razão e pela piedade, mas sim pela ganância, especialmente quando afirma que os moradores estavam cegos pela sua cobiça e não discerniam a veleidade de seus atos. Enfim, passemos agora as narrativas para melhor visualizar sua estrutura.

³⁴²Aristóteles. *Retórica...*, p. 38

3.2.1.1. O levante de 1661

Ao começar o relato sobre os acontecimentos de 1661, Bettendorff prefere escrever a respeito de uma ordem dada a ele pelo padre Antônio Vieira. De acordo com o cronista, Vieira o levou a seu cubículo onde lhe mostrou “um mapa do grande rio das Amazonas e disse: ‘Eis aqui, meu padre João Felipe, a diligência do famoso rio das Amazonas, pois à Vossa Reverencia elegeu Deus por primeiro missionário do assento dele tome ânimo e aparelho que tal dia partirá, e levará por companheiro um irmão conhecedor da língua, Sebastião Teixeira, para ajudar na ocasião em que for necessário’”. Ele continua afirmando estimar “muito esta dita de primeiro missionário de um rio tão afamado de uma tão dilatada missão”.³⁴³

O padre intentava com essas informações mostrar que enquanto os ânimos dos colonos se direcionavam para um motim, a Companhia de Jesus continuava a trabalhar para a “conquista espiritual” daquela missão. Ele afirma mais adiante ser este relato importante para “com as coisas seguintes que aqui se referem saberem os missionários deste tempo presente, como se haviam os missionários dos tempos antigos”; ou seja, este relato tinha o caráter pedagógico, de instruir e também de construir uma memória das missões jesuíticas, com suas dificuldades e glórias. Como reforço do argumento, o padre garante terem partido com apenas “farinha e doce para seu sustento”,³⁴⁴ mas mesmo assim prosseguiram sua viagem rio acima.

Nesta jornada há o destaque para dois acontecimentos. O primeiro é o batismo que realizaram na aldeia do Gurupatiba, na época dividida em duas. Bettendorff escreve que na primeira, chamada Caravela pelos brancos, não é crível o quanto custou ensinar e batizar “uma velha, para que não morresse sem as águas do santo batismo”; e continua o relato discorrendo sobre uma “inspiração particular” que teve, ajudando, assim, a salvar a vida e a alma de um “rapazinho muito doente”:

a outra parte (aldeia) estava em riba de um monte onde está hoje; e como me encaminhava para ele, muito de madrugada, vieram uns índios, postos por fileiras, com candeinhas de cera preta nas mãos receber-nos para sua aldeia; aqui achei muito o que fazer: avisei a todos que se juntassem na igreja, disse-lhes missa, doutrinei e batizei quantidade de inocentes, e, sem embargo de ter encomendado que não deixassem nenhum dos que ainda não fossem batizados, ficara de fora um rapazinho que estava muito mal. Porém, quis Deus que, acabado já tudo, como parecia, entrasse eu em dúvida se por ventura, por negligência dos índios tinha ficado alguma criança sem batismo;

³⁴³ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 158-9

³⁴⁴ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 159

portanto, sem embargo parecer isto ao irmão escrúpulo, quis eu tornar a visitar as casas que já tinha visitado todas. Coisa notável: entrando em casa de um principal vi uma redinha velha e preta de fumaça, e, chegando para ver o que nela estava, achei um rapazinho inocente reduzido a ossos e quase aos últimos da morte. Perguntei ao índio principal se este menino já estava batizado e respondeu-me ele que não, e que se não tinha tratado dele, pois estava muito mal, então dando-lhe eu uma repreensão ao principal, batizei ali mesmo o menino chamando-o Francisco Xavier. Foi isto singular providencia de Deus, porque pouco depois se foi para o céu gozar da vista de seu Criador, da qual teria ficado privado para sempre se eu por inspiração particular não tivesse tornado a visitar as casas.³⁴⁵

Este trecho revela a importância dada ao sacramento do batismo pelos jesuítas, reforçando o fato deste não ser ministrado sem antes se ensinar às doutrinas do catolicismo, a não ser em casos extremos, como o do rapaz que beirava a morte, não havendo tempo, assim, para a doutrinação.

O segundo fato a se destacar é o caso do irmão Sebastião Teixeira, companheiro de Bettendorff. De acordo com o relato, ele passou a ter um “humor melancólico”, não ajudando mais na missão, nem mesmo quando se precisava de sua eloquência na língua nativa, motivo pelo qual Vieira o tinha enviado com Bettendorff. Destarte, o cronista teve que levá-lo para se tratar de sua doença. Saiu em jornada com este intento e deixou o irmão no Cametá, onde ele mesmo pediu para permanecer. Bettendorff prosseguiu na narrativa, afirmando: “Eu com os seus desejos o deixei lá, continuando a minha viagem até a casa do Pará, não sem grande incomodo por andar fulto de tudo. Achei em casa o Padre Superior Antônio Vieira, já de volta do caminho do Maranhão, por ter tido aviso, da banda de João Vascalhau, que estava lá [o povo] levantado”.

Bettendorff compõe todo um quadro para ressaltar as dificuldades pelas quais passava em missão, e só depois entrar na narrativa da revolta. O cronista preparou o bom ânimo do leitor – demonstrando a confiabilidade e comprometimento com a missão – para receber a narrativa das principais queixas dos moradores do Maranhão e Grão-Pará contra as ações da Companhia de Jesus.

Como foi estudado no segundo capítulo, aparentemente o estopim para o Motim de 1661 foi uma carta escrita pelo padre Antônio Vieira ao rei D. João IV, na qual o jesuíta relatava a situação do Maranhão e pedia ao rei medidas mais enérgicas contra a população, as autoridades locais e os demais religiosos em relação ao trato com

³⁴⁵ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 161.

os indígenas. Esta carta foi enviada ao reino através do Bispo do Japão André Fernandes. Porém, durante um ataque de piratas à nau, quando prosseguiam viagem, a carta enviada por Vieira caiu nas mãos de um religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, que a abriu e leu. Bettendorff afirma ter sido a ação do religioso uma obra de Satanás:

Como Satanás sempre concorre para a discórdia, deu-lhe pressa de furtá-la e abri-las contra todo o direito, leu-as, e como conhecia ser grande crime que El-Rei havia de castigar se viesse a sua notícia, deteve-as em seu poder com todo o segredo dois anos inteiro, sem se atrever de sair com elas em tempo que El-Rei e o Bispo viviam.³⁴⁶

A partir disso, logo se percebe que o cronista destacou o mal feito do religioso e a instigação “maligna” de seu ato. A narrativa prossegue com a afirmativa de que após a morte do rei e do Bispo, o religioso do Carmo enviou a carta ao governador da época, D. Pedro de Melo, ao Senado e aos religiosos do Maranhão. O cronista assinalou o desfecho da atitude do religioso do Carmo da seguinte maneira:

Não se pode crer facilmente o que este religioso causou de cizânia, ódio e iras no coração de muitos, assim eclesiásticos como seculares, os quais fazendo desatinos tomaram estas cartas por motivo da expulsão dos padres missionários, que naquele tempo tinham a administração temporal e espiritual dos índios das aldeias todas.³⁴⁷

Há duas questões para serem destacadas na passagem: a primeira, os moradores tomaram a carta “por motivo” da expulsão; a segunda, o padre deixa transparecer na narrativa, mesmo de forma velada, o principal motivo do acontecimento, o fato dos padres jesuítas possuírem, na época, a administração “temporal e espiritual dos índios e aldeias todas”. Uma tópica comum nos documentos da época é a afirmação de que o estado de pobreza e miséria do Maranhão decorria do total controle dos jesuítas sobre a mão de obra indígena, única disponível na região.

Após exigirem o abandono do governo temporal dos indígenas pelos jesuítas, e terem uma resposta negativa do padre Ricardo Carreo, que, de acordo com Bettendorff, afirmou ser essa a decisão do Superior da missão, padre Antônio Vieira, que se encontrava no Grão-Pará, o povo “o qual estando já à paz alterada pelos maus conselhos de vários amigos de novidade e alterações, em 15 de maio de 1661, dia do Espírito Santo, se levantou contra os padres e *assanhados todos como feras bravas*, investiram à

³⁴⁶ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 165 (Grifo meu);

³⁴⁷ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 165;

casa de N. S. da Luz, mandando e obrigando todos que nela estavam a saírem para fora”.³⁴⁸

Desse modo, segue o relato do conflito e da expulsão dos padres da Companhia, sempre afirmando estar o povo insuflado pelo diabo e comparando os amotinados a lobos, figuração muito comum nesse tipo de discurso retórico. Continuando, o padre afirmava não faltarem demandas amotinadoras para que a Câmara e o povo da cidade de Belém se levantassem, a exemplo dos de São Luís.

Depois de prenderem os padres da Companhia de Jesus que estavam no Maranhão, e que foram enviados de Belém pelo padre Vieira, o povo enviou Jorge Sampaio (também um dos cabeças da revolta de 1684), inimigo declarado dos padres, ao reino como procurador do povo.

Bettendorff intercalou a História do motim com uma breve relação de suas realizações no Tapajós, enquanto ocorriam as lutas nas cidades de São Luís e Belém. O que é mais importante nessa relação é a narrativa de uma epifania ocorrida depois de haver construído uma igreja e fazer o retábulo de morutim, no qual pintou “ao meio, Nossa Senhora da Conceição, pisando em um globo a cabeça de serpente, enroscada ao redor dele, com Santo Inácio a banda direita e S. Francisco Xavier à esquerda”. Tal fato ocorreu na noite anterior à festa na qual se havia de por o altar:

Houve uns trovões, relâmpagos e coriscos, tão terríveis que todos os índios saíram para fora das casas, e parecia que se ia acabando o mundo. Disseram-me depois que se tinha visto no céu uma mão com um lenço branco que ia limpando o sangue derramado pelo céu; no dia seguinte lhes fiz uma prática sobre a Conceição da Imaculada Virgem Senhora Nossa, e disse que este sinal foi outra coisa, foi prognóstico de um grande castigo que a Senhora havia de remediar. Ainda mal, que logo se seguiu o levantamento do Pará com a expulsão dos missionários e depois disso deram os portugueses, guerra aos Arauquizes daquele sertão, onde houve grande derramamento do sangue dos índios; porém nunca dei crédito a este sinal.³⁴⁹

Como dito anteriormente, a sociedade do Antigo Regime era tida como um *corpo místico* no qual cada membro possuía uma função para seu perfeito funcionamento, que só ocorria com o cumprimento da vontade de Deus, identificada com a vontade do rei. Era claro que os padres da Companhia de Jesus tinham sido escolhidos por Deus e pelo rei de Portugal para levar a vida civil e a religião cristã aos indígenas do Maranhão. Assim, a oposição dos moradores contra a ação da Companhia

³⁴⁸ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 166 (Grifo meu).

³⁴⁹ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 170

era interpretada como uma ação contra os próprios desígnios de Deus. Esta interpretação fica bem clara na passagem, pois Nossa Senhora da Conceição “limpou o sangue derramado no céu”, o que para o padre era um prognóstico, e não apenas uma previsão de que os moradores amotinados iam ser castigados. As construções e figurações de um discurso retórico refletiam uma hierarquia, e a desobediência dos amotinados era vista como vício, apontando para o desapego do *bem comum*, passível de castigos divinos.

Observa-se, então, a presença do gênero retórico deliberativo, pois o que determina tem como fim “o conveniente ou o prejudicial; pois o que aconselha recomenda-o como o melhor, e o que desaconselha dissuade-o como o pior, e todo o resto – como o justo ou injusto, o belo ou o feio – o acrescenta como o complementa”.³⁵⁰ Bettendorff buscou mostrar à sua audiência que os motivos do motim eram injustos e concorriam contra o bem comum, tanto que foi dado a ele, que estava longe do centro dos acontecimentos, uma epifania do que estava acontecendo, e de que tal comportamento era tão injusto que seria punido.

Outra característica dessa narrativa é o destaque dado pelo cronista ao sofrimento e humilhações vividas pelos jesuítas no processo de expulsão. Ele afirma que, “como estes levantados tinham maior ódio ao padre Antônio Vieira, Superior e Visitador da missão, mandaram-no para o Maranhão numa canoa, *tratando-o pelo caminho com muita descortesia*”. Já estando todos os padres presos, esperando serem embarcados para Portugal, ele escreve: “não havia alma viva que nos visitasse, porque estando nós sem culpa nenhuma, *mas por termos acudido para a conservação das Leis reais, como tínhamos de obrigação*, éramos tidos por muito culpados de todo o povo, nem achávamos recurso se não em Deus nosso senhor, por cujo amor folgávamos em sofrer *tão injustas vexações, sem se achar entre nós quem abrisse a boca para se queixar*”.³⁵¹

Nesse tipo de passagem, os padres têm seus atos perante o seu “sofrimento e sacrifício pelo cumprimento das leis” comparado com a atitude de Cristo, que, de acordo com o Novo Testamento, sofreu humilhações e vexações por amor a Deus e a verdade, sem proferir uma palavra de reclamação, semelhante a uma ovelha que vai para o sacrifício sem emitir um único som.

³⁵⁰ Aristóteles. *Retórica...*, p.105;

³⁵¹ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, pp. 177 e 191 (Grifos meus).

Apaziguado o ânimo dos amotinados, os jesuítas retornaram ao Maranhão após um ano de ausência. A partir deste ponto, Bettendorff segue narrando os castigos acometidos aos principais líderes do motim de 1661. O primeiro castigado foi Antônio Arnau. Este havia ido com o governador Ruy Vás e Siqueira que fora enviado pela rainha, realizar o descimento dos Arauquizes. Durante a realização deste Arnau acabou sendo morto pelos indígenas. De acordo com cronista isto ocorreu “para castigar a Divina justiça tão horrendos sacrilégios que se obraram ali por causa desta gentildade, deu-se que os mesmos índios fossem executores da justiça do céu”.

A narrativa continua com a afirmação de que os indígenas, ao perceberem a pouca prática de Arnau no sertão, “ardilosamente o enganaram, fazendo-o dividir o poder que tinha para outras aldeias, onde lhe asseguravam maior número de índios escravos, para que assim com mais segurança e menos resistência o matassem a ele e aos mais, como fizeram”. Mais adiante, afirma-se que Arnau fora morto pelos indígenas numa emboscada:

os Arauquizes, com dissimulação fingida, se foram aos lugares onde estavam os principais amotinadores (...) por espírito superior, por serem açoite da Divina justiça tão justamente provocada, chegaram-se primeiro à choupana onde morava o Arnau e lhe disseram com as índias amarradas por engano: eis aqui as escravas que procuras. Alegre o Arnau com estas vozes e vindo a receber seguramente as presas que se lhe ofereciam, sem levar arma nenhuma consigo, que tanto foi a pressa com que se levantou da cama, a ver as escravas que lhe traziam, ao sair da porta, o principal dos Arauquizes lhe deu com um pau à maneira de massa, desses com que matam gente, uma pancada sobre a cabeça que logo lha abriu em duas partes, e outra na boca, quebrando-lhe os dentes e o queixo. Caiu o triste em terra como morto e a palavra que se lhe ouviu a princípio foi – guerrivi, que quer dizer – guerra; morrendo à vista de todos, sem Sacramentos, aquele que foi causa de tantas almas os não gozarem. Esteve três dias penando sem acordo algum, movendo somente aquela boca que tanto falou contra os religiosos, de vida inculpável.³⁵²

Assim como a morte de Arnau, há a descrição da morte de outros participantes do motim, como Frei João da Silveira, Francisco de Miranda e Pedro Silveira, todos mortos como castigo por terem se amotinado e expulsado os padres da Companhia de Jesus das terras do Maranhão e Grão-Pará. É importante destacar a declaração feita por Bettendorff a respeito da morte de Pedro da Silveira, juiz do povo, morto após passar por ritual indígena, tendo um sofrimento prolongado.

³⁵² Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, pp. 204, 205 e 206;

Pareceu-me escrever com esta fúnebre elegia a morte desse pobre juiz do povo, para que cada um veja deste exemplo o fim em que veio a parar, dando com sua morte nome ao gentio, porque o cavaleiro fica com nome do primeiro que tiranicamente o matou. Aconteceu-lhe esta desgraça seis meses depois de governar o motim; de crer é que, como sua morte foi tão prolongada, haveria Deus misericórdia dele, e se arrependeria dos males que fez, e da perda de tantas almas, do que cúmplice em seu cargo de chamado juiz do povo.³⁵³

Observam-se no relato destas mortes os castigos sofridos por aqueles que agiram com injustiça contra os religiosos da Companhia de Jesus, considerados de vida “inculpável”. Por mais que os amotinados não tivessem tido punições vindas da coroa, pois eles foram apenas advertidos por sua má conduta, Deus, na visão do jesuíta, não havia deixado de fazer cumprir a justiça, que adveio pelas mãos dos indígenas. Ainda de acordo com a narrativa, os índios foram os principais prejudicados com a expulsão dos padres, pois ficaram muitas vezes sem seus sacramentos diante da morte e impossibilitados de terem sua salvação. Passemos agora para a narrativa do motim de 1684, e depois buscaremos pelos elementos que as narrativas têm em comum.

3.2.1.2. A Revolta de Beckman – 1684.

Tal como a revolta de 1661, a Revolta de Beckman foi estudada no segundo capítulo e aqui só se analisará as tópicas ao redor das quais Bettendorff constrói a sua versão deste acontecimento. Como na narrativa do levante de 1661, Bettendorff começa o relato dos acontecimentos de 1684, falando sobre a composição da missão e da chegada ao Maranhão de vários missionários no ano de 1683. Logo após, ele relata um milagre acontecido com o padre visitador da missão na época, Barnabé Soares, do qual ele afirma ter escrito a respeito por ter ouvido da boca do próprio Barnabé. A narrativa é a seguinte:

Por aquele tempo havia de se festejar na aldeia de Tayassuocaraty, São Gonçalo milagroso, e era eleito por pregador da festa o padre Gonçalo de Vêras, missionário da nova aldeia, sobre o rio Tapecoru, e como o padre João Felipe soube que o padre visitador Barnabé Soares estava quebrado, aconselhou-lhe fosse fazer uma romaria ao Santo para sarar, visto tinha já sarado muitos e que dado caso que o padre pregador, que morava da banda de além da baía da aldeia, não pudesse vir, por estar muito brava, pregaria ele em seu lugar. Tomou o conselho, foi-se em canoa da casa e como faltou o padre Gonçalo de Vêras, que havia de ser pregador, por não estar boa a baía, pregou o padre Visitador, e antes de subir ao púlpito, tirou a funda que trazia sobre a quebradura, dizendo: meu São Gonçalo, confiado em vossa

³⁵³ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 211.

intercessão e auxílio, me vou pregar aos vossos louvores, acudi-me vós, para que me sare do achaque da minha quebradura. Coisa milagrosa! Pregou com grande fervor, e ficou tão são que nunca mais sentiu dor, nem necessitou de funda para coisa nenhuma de quebradura, que antes o molestava muito; publicou logo o milagre, dando graças a Deus Nosso Senhor, que obrava em si com tanta pressa. Não poria aqui se não tivesse ouvido de sua própria boca.³⁵⁴

Ao terminar este relato, o cronista passa a falar da insatisfação do povo com o estanco, que, de acordo com ele, “o governador Francisco de Sá tinha metido não sei como, por lhes proibir as suas ganâncias costumadas”.³⁵⁵ Ele segue o relato afirmando haver à distribuição de pasquins pela cidade, mas após a circulação destes os tumultuosos resolveram, de acordo com Bettendorff, dar “cor de justiça” a suas ações, antes de declarar um “motim aberto”. O povo levou uma petição à Câmara, no qual o assunto principal foram “as misérias” que lhes acometiam “por se lhes não darem índios dos Padres, que tinham o governo temporal deles”.³⁵⁶

Diante das reclamações, os padres foram chamados à Câmara, mas os camaristas não estavam bem com eles. Os padres afirmaram que o povo estava equivocado, pois eles tinham o poder temporal sobre os indígenas, mas não possuíam a repartição deles, que estava a cargo do Senhor Bispo, como prelado de Santo Antônio, e a um dos camaristas eleitos pela mesma Câmara. Diz-se que o padre Visitador Barnabé Soares afirmou que deixaria o governo temporal dos indígenas, contanto que os reclamantes “tomassem à sua conta excusá-los diante do Exmo. Sr. príncipe D. Pedro. Com isso parou aquela junta da Câmara por aquela vez, e despedido os padres, com mui pouca cortesia, se voltaram para o Colégio”.³⁵⁷

Os clérigos do Hábito de Cristo e religiosos de várias religiões (ordens) usavam até mesmo o púlpito para “atiçar o fogo dos ânimos alterados do povo”, contra o estanco e a Companhia de Jesus. Os líderes desse motim foram Manuel Beckman, Jorge Sampaio – que já havia encabeçado o movimento de 1661 – e o reverendo padre frei Inácio, vigário provincial de Nossa Senhora do Carmo.

Os líderes do movimento realizaram duas juntas. Na primeira participaram apenas os líderes e se deliberou pelo fim do estanco e pela retirada do poder temporal que a Companhia de Jesus possuía sobre os indígenas. Entretanto, nada ficou definido em relação à revolta contra o governador Francisco Sá, ou contra a expulsão dos padres

³⁵⁴ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 358

³⁵⁵ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 359;

³⁵⁶ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 359;

³⁵⁷ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 360;

jesuítas do Maranhão. Já na segunda junta, chamou-se todo o povo a participar. Nela resolveram-se ir contra o governador e expulsar os padres da Companhia de Jesus.

O cronista compara o comportamento dos revoltosos com os de homens endemoninhados: “tendo já preso o capitão-mor, o capitão da guarda, e a infantaria toda à suas ordens, correram pelas ruas com tanto estrondo e gritaria que pareciam uns *homens endemoninhados*”.³⁵⁸ Após este episódio, o padre relata a ida de Manoel Beckman ao Colégio da Companhia, fazendo uso de um recurso próprio da arte Retórica, a reprodução da fala do inimigo, com a intenção de provocar comoção na audiência. O discurso de Beckman teria sido o seguinte:

Reverendo padre reitor, eu, Manoel Beckman, como procurador eleito por aquele povo aqui presente, venho intimar a vossa reverencia, e mais religiosos assistente no Maranhão, como justamente alterados pelas vexações que padece por terem vossas paternidades o governo temporal dos índios das aldeias, se tem resolvido a lançá-los fora assim do espiritual como do temporal, então e não tem falta ao mau exemplo de sua vida, que por esta parte não tem do que se queixar de vossas paternidades; portanto, notifico a alterado povo, que se deixem estar recolhidos ao Colégio, e não saiam para fora dele para evitar alterações e mortes, que por aquela via se poderiam ocasionar; e entretanto ponham vossas paternidades cobro em seus bens e fazendas, para deixá-las em mãos de seus procuradores que lhes forem dados, e estejam aparelhados para o todo tempo e hora se embarcarem para Pernambuco, em embarcações que para este efeito lhes forem concedidas.³⁵⁹

De acordo com Bettendorff, o padre Superior respondeu a Beckman que assim o fariam, mas o cronista afirma não ter se calado e o lembrou de já haver respondido antes sobre estar disposto a largar o governo temporal dos índios aldeados se os camaristas fossem desculpá-los diante do rei. Mas eles não se dispuseram a tal e, diante disto, não havia motivos válidos para a expulsão. Ainda de acordo com o relato, “nos motins prevalece à paixão sobre a mesma razão”, e, levando o povo seus planos adiante, “mandaram cantar o *Te Deum Laudamos*, como Deus Nosso Senhor os tivesse ajudado, e não o diabo, autor de seu motim”.³⁶⁰

Mais uma vez faz-se referência à influência diabólica sobre os amotinados, e de como este povo estava cego pela paixão que dominava o seu julgamento racional. Porém não era apenas o povo, como um conjunto, dominado pelo diabo, mas ainda estava assim Manoel Beckman, “porque como o diabo, estava ao que parecia no coração

³⁵⁸ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 360.

³⁵⁹ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p.362-3

³⁶⁰ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 363

deste mais cruel e lhe falava pela boca, tinha tanta eficácia suas palavras para com o povo todo, que tudo quanto dizia parecia oragos do céu”.³⁶¹

Esta “atuação diabólica” representava a subversão da ordem social instituída num quadro normativo de princípios e de regras, capaz de legitimar uma ordem de domínio e de regular a interação entre as pessoas e grupos. Para Pedro Cardim, não se pode esquecer que havia uma ligação muito forte entre o Estado e a Igreja, e tal relação estava imbricada com o *poder* “enquanto forma de condicionar o comportamento das pessoas, [e] envolver quase sempre um elemento religioso”.

A marca do elemento religioso é ainda mais acentuada na literatura assinada por teólogos e por canonistas. De fato, na análise de questões tão substantivas como a origem e a finalidade do poder, o papel da Igreja na manutenção da ordem social, os limites morais à atuação do rei, as qualidades dos clérigos, ou, ainda, os limites entre o foro secular e o foro eclesiástico, os autores dessas obras aludem constantemente à crença católica e à sua presença na matriz de organização social.³⁶² E estas alusões à religião são tanto mais importantes quanto se trata do corpus literário que apresenta as reflexões mais sistemáticas acerca da articulação entre o rei e os diversos corpos do reino, fornecendo detalhadas informações sobre o regime a que essa articulação então obedecia.³⁶³

Assim, compreende-se o porquê dos motins serem interpretados como atuação diabólica, pois estes se encontravam na exterioridade da ordenação religiosa da sociedade e ia de encontro ao quadro normativo estabelecido pela religião, apesar dos amotinados muitas vezes se alicerçarem no discurso do direito natural, discutido no segundo capítulo.

O padre, desta maneira, constrói sua narrativa alicerçada em dois pares opostos: os revoltosos insuflados pelo diabo, e os religiosos homens santos que padeciam pelo amor de Deus. Esse papel jesuítico, de santos martirizados, muitas vezes repetido neste tipo de narrativa, ficava bem mais claro na narrativa do levante de 1684, quando Bettendorff afirmava não faltar quem estivesse do lado dos padres, dispostos até mesmo a tirar a vida de Manoel Beckman para por fim ao motim. Porém, os padres preferiam antes padecer a deixarem fazer mal a outro semelhante;

³⁶¹ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 366

³⁶² Para uma panorâmica sobre esta literatura, *vide*, de Luís Reis Torgal, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981-1982.

³⁶³ Pedro Cardim. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime, *Revista de História das Ideias* (Coimbra) 22 (2001) pp. 133-175, p. 145.

Não faltava gente de bem na cidade por parte dos padres, que dizia matando-se Manoel Beckman, cabeça do motim, ficava quieto tudo, mas quiseram os padres antes sofrer todo mal, que se lhes fazia, que ocasionar ou permitir males alheios de seus próximos, ainda que inimigos jurados, como consta do papel em que ao subscreverem em um circulo todos e que eram até as senhoras mais tementes a Deus, queriam sair à praça e gritar com lágrimas contra seus maridos, mas nem isso lhes queriam permitir os padres missionários.³⁶⁴

Depois de tecer essa narrativa dicotômica, apontando para as inspirações opostas de cada um dos lados, o padre parte para os avisos de Deus, de que o movimento era oposto à Sua vontade. Portanto, os seus participantes seriam punidos, tal qual ocorreu na narrativa do motim de 1661. Mas, desta vez, de acordo com o cronista, Deus teria avisado aos próprios líderes do motim. Certa vez foi dirigida uma leitura a Beckman, feita pelo padre Superior da Missão, sobre uma passagem do livro de Jeremias, a qual dizia: “Que é que fazeis Manoel? Não vêes tu que o que obra esse povo não é mais que um levantamento? Mas vós, oh! Servos meus, tomais ânimo por que saireis com a vitória, e ficarão abatidos os vossos inimigos!”. O padre seguiu afirmando que Beckman não fez nenhum caso destas palavras.

O segundo aviso a Beckman foi dado em sonho, quando estava junto a Jorge Sampaio. Neste sonho, o primeiro fora avisado de que seriam os dois enforcados na praia: “Acordando ambos, começou Manoel Beckman a contar o sonho que tivera, dizendo a Jorge Sampaio, seu companheiro: oh! Senhor, trabalhoso sonho tive agora, dormindo sobre esta praia, porque sonhei que aqui mesmo me enforcavam!”. Bettendorff narrou que eles fizeram pouco caso de mais este aviso, pois, ali mesmo, tempos depois, levantou-se a força contra os dois. Assim, o padre concluiu esta série de presságios: “Queira Deus que uma morte tão infame lhes tenha servido para todo castigo, e não tenha ido o castigo temporal para o castigo eterno”.³⁶⁵

O final deste motim já foi estudado. Neste capítulo, o mais importante observar as recorrências nestes dois relatos: *motim insuflado pelo demônio, os amotinados comparados a feras ou a endemoninhados, os jesuítas comparados a ovelhas e seus sofrimentos equiparados aos sofrimentos de Cristo*, e talvez a mais emblemática de todas: *a constante menção de avisos e sinais de que Deus não estava a favor dos motins*. A partir daí percebe-se a preocupação do padre em afirmar que estes movimentos não contribuía para o bem comum da República.

³⁶⁴ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 365.

³⁶⁵ Bettendorff. *Crônica dos Padres...*, p. 367 e 369

Percebe-se que este relato ressalta o *mau comportamento* do colono português, destacando sua inclinação para sedição e revoltas contra a coroa e a religião, pois o maior motivo para as revoltas é o fato de nos dois momentos – 1661 e 1684 – os jesuítas possuírem o poder temporal sobre os índios aldeados, impossibilitando a escravização do indígena.

Na narrativa dos castigos dados aos amotinados de 1661, o cronista faz questão de destacar que Antonio Arnau e Pedro Silveira foram mortos por indígenas quando faziam expedições para a realização de descimentos ilegais. Essa narrativa se alicerça nas seguintes tópicas destacadas por Alcir Pécora no seu estudo sobre a epistolografia jesuítica: “o *descuido* da alma do servo; o *ódio geral* ao índio; a escravização sem *justa causa* [...] a desobediência civil e a geral murmuração que fazem contra as disposições do governador, o que, tudo resumido, revela um retrato baixíssimo do *português*, no qual avulta a *covardia*”.³⁶⁶

Por outro lado, exalta-se a atuação missionária jesuítica. Antes de iniciar os dois relatos, Bettendorff sempre descreve a atuação positiva dos jesuítas nas missões, seus planos e suas ações atreladas aos milagres e à benção divina, mesmo diante de todas as dificuldades. Para Pécora, a narrativa jesuítica “não é apenas um relato de fatos passados ou diagnóstico de uma situação inalterável, mas, sobretudo, é um relato de expectativas de uma História futura, quer dizer, narração de projetos de intervenção da Companhia de Jesus nas coisas do Brasil [e Maranhão], de modo a dispô-las segundo o mandato divino e a colher nelas os frutos esperados”.³⁶⁷

O gênero de cunho deliberativo visa chamar atenção da audiência para o certo e o errado, e, mais ainda, para as consequências das atitudes dos amotinados. É nesse sentido que se entende a narrativa de Bettendorff sobre estes dois principais acontecimentos do século XVII.

É importante frisar que nas duas crônicas do século XVIII, de Domingos de Araújo e de José de Moraes, estes dois acontecimentos não aparecem. Na primeira, ao que tudo indica, os motins seriam trabalhados, mas a crônica, ao menos a versão aqui trabalhada, esta incompleta. Na segunda, por mais que haja menção a um segundo volume, acredita-se que este tema não era apropriado para o momento tão delicado em que se encontrava a Companhia de Jesus durante a segunda metade do século XVIII.

³⁶⁶ Pécora. Epistolografia Jesuítica..., p. 04;

³⁶⁷ Pécora. Epistolografia Jesuítica..., p. 06;

Em relação a este silêncio de José de Moraes, acredita-se que as escolhas dos objetos tratados na sua *História* são anteriores à sua produção, concordando com Michel de Certeau ao afirmar que “os *atos históricos* já são construídos pela introdução de um sentido na ‘objetividade’. Eles enunciam, na linguagem da análise, ‘escolhas que lhes são anteriores, que não resultam, pois, da observação’”.³⁶⁸ Ainda para Luís Costa Lima, na produção de uma narrativa, de um discurso, há “toda uma trajetória de conflitos e disputas que tornam possíveis determinadas questões em um momento e não em outro. Isto é, beiram as relações de poder instituídas em todo campo de saber”.³⁶⁹

Mas, como foi dito, a escrita missionária é também uma escrita das expectativas de futuro que possuíam da missão, e giravam ao redor da figura do indígena e de suas diversas representações. Escolheu-se aqui por trabalhar a visão que os missionários possuíam dos indígenas somente nas crônicas do século XVIII, ou seja, a de Araújo e a de Moraes, por já se ter trabalhado intensamente com Bettendorff nas representações dos motins do século XVII.

3.2.2. A representação multifacetada do indígena:

3.2.2.1. O século XVI

A “descoberta” do homem americano, tão estranho aos europeus, gerou uma série de dúvidas e questionamentos. A mais contundente, no entanto, é aquela a respeito de sua natureza, de sua humanidade: se Deus havia criado o homem “à sua imagem e semelhança”, e esta imagem era representada pelo modelo europeu de homem, em que categoria se encaixaria o indígena americano?

A Bula *Veritatis Ipsa*, publicada pelo Papa Paulo III, em 29 de maio de 1537, declarava serem os índios homens e que, como tal, possuíam alma. Mas, mesmo diante da Bula papal, no início da colonização, a característica dominante do imaginário colonizador, tanto espanhol como português, era atribuir aos indígenas a bestialidade, ou seja, a negação da humanidade. Durante a maior parte do século XVI, o indígena foi classificado, pelos colonizadores, como “não humano”, espécie de animal, que não possuía as faculdades necessárias para sustentar o *status de humanidade*. Diante das dúvidas e questionamentos que foram levantados na época moderna, observam-se nas

³⁶⁸ Michel Certeau. *A Escrita da História ...*, p.67.

³⁶⁹ Luis Costa Lima. *A Aguarrás do Tempo: Estudo sobre a narrativa*. Rocco: Rio de Janeiro. 1996, p.130;

crônicas jesuíticas as representações que foram tecidas a respeito do indígena no século XVII e XVIII, ou seja, dois séculos após o choque do primeiro encontro.

Far-se-á essa análise de acordo com Guillermo Giucci, “não [tendo] como motivo de fundo a reconstituição do quadro histórico, e sim os modelos de compreensão de uma realidade estranha e do processo de adaptação a um contexto ignoto”.³⁷⁰ As crônicas não serão analisadas na busca de uma reconstituição da situação histórica dos indígenas do Maranhão, mas na tentativa de entender a forma pela qual os jesuítas construía a imagem deles, fazendo uma tradução teológico-retórico-política de suas necessidades através da figura do indígena.³⁷¹

Adone Agnolin afirma que esta realidade estranha dá à missão uma nova dimensão histórica, na qual o missionário jesuíta “descobriria uma própria, fundamental, conversão (um convergir em direção de)”, constituindo-se “enquanto atravessamento de uma temível experiência de perda da cultura nativa para chegar, finalmente, a uma identidade cristã universal, efeito e causa, ao mesmo tempo, dessa experiência”.³⁷² Desta forma, pode-se afirmar que a nova realidade encontrada levou a mudanças na forma de ação dos jesuítas. Tais mudanças se refletiram em seus relatos. A própria percepção que eles possuíam dos indígenas e suas ações sofreram modificações durante a sua permanência nas novas terras.

Nas narrativas sobre os indígenas, cruzam-se várias tópicas como o mau comportamento dos colonos, moradores e governadores, e as consequências decorrentes das disputas entre os missionários e os outros representantes desta sociedade pelo controle do indígena, como as revoltas de 1661 e 1684, já estudadas no segundo capítulo. Estas tópicas serão tratadas juntamente com a representação do indígena por estarem intrinsecamente ligadas.

³⁷⁰Guillermo Giucci. *Sem Fé, Leio ou Rei: Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 13.

³⁷¹ Segundo João Adolfo Hansen, ao prefaciando o livro de Alcir Pécora, o discurso jesuíta é “Teológico [porque] suas ações só se concebem como análogos diferidos, causas segundas da Causa Primeira promotora de sua significação e sentido providencialistas, que misteriosamente se enuncia como natureza profética na *Escritura* e escritura enigmática na natureza, confirmando-as futuras no presente, como perfectibilidade alcançável pelas semelhanças do tempo português, que são as causas instrumentais. Político: [porque] suas ações só se concebem escalonadas segundo o eixo natural e racional da hierarquia, que as exige como harmônicas e concorda paz da amizade das partes pelo todo [...] Retórico: [pois] sua ação só se concebe nos dois sentidos do verbo *especular*, como memória que *espelha* elencos de casos exemplares da *Escritura* e dos eventos pátrios, numa invenção e disposição decorosas, porque autorizadas, que os *especulam* com queda, com caso e com cadência de alegoria factual e seus ornatos de alegoria verbal.” Alcir Pécora. *Teatro do Sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 23-24.

³⁷² Agnolin. *Jesuítas e Selvagens...*, p. 386 e 387.

Antes de passar efetivamente para a discussão, é importante fazer uma análise da representação feita pelos primeiros jesuítas do Brasil sobre o indígena, que terá como base uma carta de 1551, pertencente ao conjunto denominado *Cópia de umas cartas enviadas do Brasil pelo padre Nóbrega, da Companhia de Jesus, e por outros padres que estão sob sua obediência, ao padre-mestre Simão, propósito da dita Companhia em Portugal, e aos padres e irmão de Jesus de Coimbra, recebida no ano de 1551*. A carta é a seguinte: *Informação das partes do Brasil, aos padres e irmãos da Cia. De Jesus em Coimbra*, do padre Manoel da Nóbrega.³⁷³ Ela fornece algumas informações iniciais sobre os indígenas, muitas das quais se repetem mais tarde nas crônicas. Nóbrega representa as seguintes tribos: as dos *goianeses* e *carijós*, os *guaimures*, que afirma não ter contato, pois é uma tribo afastada: “gente que habita pelos matos adentro”. Por fim, o jesuíta escreve sobre duas tribos, com as quais afirmou ter comunicação: a dos *tupiniquins* e os *tupinambás*. A descrição que Nóbrega faz dessas tribos é um modelo que acabará se repetindo em vários outros relatos.

É interessante ressaltar que tal representação se assenta principalmente na demonização do índio (aquele que se opõe à fé cristã), difundindo, segundo Cristina Pompa:

estereótipos do bárbaro demoníaco e do bruxo [xamãs] [...]. Desta maneira, a difusão dos estereótipos do bárbaro e do demoníaco constitui uma forma de absorver a diversidade cultural encontrada no novo mundo. O índio seria integrado ao imaginário ocidental, recebendo uma classificação e um valor.³⁷⁴

Passemos às representações que Nóbrega constrói em sua carta. Dentre as descrições de todas as nações que já foram citadas, ele se atentará para a representação daquelas com que, de acordo com o missionário, teve mais comunicação: “casta dos *tupiniquins* e dos *tupinambás*”. O padre começa afirmando que “esta gentildade a nenhuma coisa adora, nem conhece a Deus, somente aos trovões chamam tupã, que como quem diz coisa divina”.³⁷⁵

Mesmo na continuidade da carta, quando descreve rituais religiosos, Nóbrega afirma que esse povo não adorava a deus nenhum, o que reforçava a clássica visão de que os indígenas eram mais fáceis de converter, dado que não possuíam nenhuma

³⁷³ Manuel da Nóbrega, S.J. *Informação das partes do Brasil, aos padres e irmãos da Cia. De Jesus em Coimbra*. In. Sheila Moura Hue. *Primeiras Cartas do Brasil – 1551-1555*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 2006;

³⁷⁴ Pompa. *Religião como tradução...*, p. 37-8;

³⁷⁵ Manuel da Nóbrega. *Informação das partes do Brasil...*, p. 35-6;

religião, e logo também não cometiam heresias ou pecados contra fé. Assim, os índios eram representados pelo missionário como gentios que se constituiriam enquanto “homens desprovidos de boa fé e doutrina”, com costumes bárbaros.³⁷⁶

Mas a descrição mais emblemática de toda a carta é a destinada ao “feiticeiro”, ou xamã das tribos. O jesuíta fazia um relato detalhado de seus rituais, arrematando com a seguinte afirmação: “esses são os maiores inimigos que temos aqui. Algumas vezes fazem crer aos enfermos que nós lhes metemos no corpo facas, tesouras e coisas semelhantes e que os matamos”.³⁷⁷ Nesse contexto, percebe-se que havia uma disputa pelo controle do “sobrenatural” ou mundo espiritual entre jesuítas e “feiticeiros”. Estes últimos assustavam os indígenas associando, principalmente, a prática do batismo à morte, pois, quando estavam doentes, os jesuítas apressavam-se em batizá-los para que não morressem pagãos.

Observando que a morte se dava logo depois dos batismos, os “feiticeiros” fizeram a associação entre o batismo e a morte, e aconselhavam aos outros indígenas a não permitirem o ritual católico. Deste modo, criava-se um conflito direto e declarado entre os missionários e os xamãs, pois os jesuítas, como parte da Igreja Católica, tinham por objetivo administrar exclusivamente a esfera do sagrado no mundo indígena.

A afirmação feita por Nóbrega remetia à questão da ambivalência dos povos guarani no Peru, estudados por Guillermo Wilde. Segundo este autor, nas missões guaranis:

As descrições [...] mostram que os índios mantinham suas crenças e não perdiam a oportunidade de voltar a por em prática seus antigos costumes. Este retorno era incitado pelos ‘feiticeiros’ que se consideravam encarnações de um antigo ser. Provocavam sublevações contra a vida da missão e promoviam a destruição, inversão ou burla dos símbolos cristãos, a continuação da prática do canto, a dança e a poligamia. Alguns destes líderes, inclusive, se diziam deuses, e manifestavam que os jesuítas eram enganadores que deviam ser eliminados.³⁷⁸

³⁷⁶ Ronald Raminelli. Império da Fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: FRAGOSO, João (et. al). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 227- 247, p. 230.

³⁷⁷ Nóbrega. Informação das partes do Brasil..., p. 37;

³⁷⁸ (las descripciones previas muestran que los indios mantenían sus creencias y no perdían oportunidad de volver a poner en práctica sus antiguas costumbres. Ese retorno era incitado por los ‘hechiceros’ que se consideraban encarnaciones del antiguo ser. Provocaban sublevaciones contra la vida de la misión y promovían la destrucción, inversión o burla de los símbolos cristianos, la continuación de la práctica del canto y la danza y poligamia. Algunos de estos líderes incluso se decían dioses, y manifestaban que los jesuitas eran embusteros que debían ser eliminados). Guillermo Wilde. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Serie Historia Americana, Colección Paradigma Indicial. SB, 2000, p.112.

Os “feiticeiros” e a sua grande influência sobre os indígenas, juntamente com a inconstância desses povos, eram o grande empecilho das missões jesuíticas no século XVI. Como se verá adiante, estas eram as tópicos recorrentes nas crônicas dos séculos XVII e XVIII no Maranhão.

A continuidade na descrição da inconstância dos indígenas, ainda de acordo com Wilde, pode ser interpretada sob a luz da literatura etnográfica recente, de inspiração levistraussiana:

A qual tem insistido sobre a concepção ameríndia da identidade e da reação de abertura estrutural que mantém a respeito à alteridade. Os ameríndios incorporavam assim atributos do outro (humano e não humano), desde ornamentos até nomes pessoais, por meio de vias tais como a antropofagia, a imitação e o parentesco.³⁷⁹

Desta forma, a inconstância tão estranha aos jesuítas não o era para o indígena, que naturalmente transitava entre os dois mundos sem passar por nenhum tipo de conflito; pelo contrário, os índios achavam natural coadunar elementos de sua tradição com os da tradição cristã. Tal inconstância não era concebida como falta de humanidade pelos jesuítas, mas também não era vista com bons olhos pelos missionários.

Para os missionários jesuítas, os índios possuíam alma, sendo cristãos em potencial, faltando-lhes apenas alguém para norteá-los. João Adolfo Hansen afirma que para o padre jesuíta Nóbrega “o modo como os indígenas fazem uma flecha ou criam os filhos evidencia que todos eles têm as três potências – intelecto, memória e vontade – da definição escolástica da alma, revelando a presença da lei natural da graça inata neles”.³⁸⁰ Os padres precisavam apenas fazer a correção do defeito da alma.

As representações que se encontravam nas crônicas jesuíticas sobre os indígenas e a ação missionária inaciana, sempre começavam pela questão da humanidade do índio, debatida por muito tempo e que já devia estar superada em pleno século XVIII. Segundo Cristina Pompa, “na segunda metade do século XVII, os debates sobre a natureza dos índios, sua humanidade, sua possibilidade de conversão estavam, para os jesuítas e os missionários em geral, encerrados”.³⁸¹

³⁷⁹ (la cual ha insistido sobre la concepción amerindia de la identidad y la reacción de apertura estructural que mantiene con respecto a la alteridad. Los amerindios incorporan así atributos del otro (humano y no humano), desde ornamentos hasta nombres personales, por medio de vías tales como la antropofagia, la imitación e o el parentesco). Wilde. *Religión y poder...*, p.113

³⁸⁰ João Adolfo Hansen. A escrita da Conversão. In. Lúcia Helena Costigan. (org.). *Diálogos da Conversão*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005. PP.15-44, p.19;

³⁸¹ Pompa. *Religião Como Tradução...*, p. 84.

O padre Domingos de Araújo, em sua crônica de 1720, ao tratar dos indígenas do Maranhão, começa por esse debate. É interessante observar que ele utiliza discussões que vêm desde o século XVI. Desta forma, o objetivo deste tópico é refletir sobre as várias representações presentes na crônica de Domingos de Araújo a respeito dos indígenas do Maranhão.

3.2.2.2. A questão da humanidade

3.2.2.2.1. “Pela parte negativa”: argumentos contra a humanidade indígena.

É interessante perceber como uma narrativa vai se construindo. A crônica do padre jesuíta Domingos de Araújo é uma leitura cheia de surpresas, na qual o leitor pode se perder por horas, embalado no bem construído, erudito e alicerçado texto desse jesuíta.

Ao escrever sobre os indígenas do Maranhão, Araújo primeiro traça um panorama das discussões que foram tecidas em torno da humanidade destes. O índio, nesse momento, era caracterizado como o próximo, aquele que necessitava dos jesuítas para se converter de seus maus hábitos, e eram inclinados a receber os preceitos cristãos. Segundo Alcir Pécora, “práticas más, porém, não são o mesmo que má natureza. Nesta diferença, reside o fundamento teológico da conversão e da interação jesuítica”.³⁸² O índio visível nas narrativas jesuíticas é um índio na História da conversão e não descontextualizado dessa História.

Domingos de Araújo questionava a humanidade do juízo e do julgamento dos europeus diante do tratamento que dispensavam aos “pobres índios”. No Maranhão setecentista, a escravidão indígena ainda era justificada pela afirmação de que os índios não eram homens e, por isso, não estavam aptos a receber a fé de Cristo e os sacramentos da Igreja, podendo ser usados como animais. O jesuíta assim escreve:

Que desumanos são muitas vezes os juízos humanos, mas muito menos para temer os juízos divinos! Por que se esses juízes humanos primeiro se julgassem a si mesmo com consideração e exame profundo, sobre si descarregariam toda desumanidade e com os outros toda a humanidade dispensariam.³⁸³

³⁸² Pécora. *A Escrita da Conversão...*, p. 43;

³⁸³ Araújo. *Chronica da Companhia...*, p. 57v.

Esse é apenas um trecho do longo discurso construído pelo padre sobre as questões que foram postuladas a respeito do assunto. Ele referencia vários textos que tratavam da temática e elenca os argumentos contra e pró à humanidade dos “índios americanos”. Para validar sua defesa aos indígenas, ele afirmou que os europeus não possuíam humanidade e nenhum juízo justo, pois não tinham a noção de que os indígenas estavam apenas “perdidos”. Como humanos, portanto, não era correto e nem humano tratá-los como animais. O cronista afirmava que a real missão da humanidade era “levar a felicidade [que consistiria viver sobre a verdadeira religião católica] aos mais perdidos”, e não aprisionar e escravizar, com tratamento desumano a “tão pequenas e pobres almas”.

Araújo elenca alguns os argumentos levantados desde o século XVI, entre eles o de que “os índios da América não eram homens, posto que, eram incapazes da fé, dos sacramentos, das mais bênçãos e graça da Igreja”.³⁸⁴ Um dos estudiosos assinalados por Araújo é Antonio de Herreira, que, no livro segundo de sua *História Geral das Índias*, afirmava que os religiosos de São Jerônimo defendiam:

os ditos índios pela sua grosseria, ferocidade, e falta de memória eram um pouco a propósito para se receber a fé, se se deixassem a seu arbítrio, separados do domínio, e governo dos espanhóis, porque só precisamente por serem persuadidos a servir, e aceitar a doutrina cristã, e os costumes sociais e civis, fugiam para montes, e se escondiam pelas covas, de modo que muitos varões religiosos julgavam que os índios não eram homens verdadeiros, nem capazes da eucaristia, e de outros mistérios da verdadeira religião.³⁸⁵

Ainda na obra de Herrera, há destaque para a opinião do Frei Thomaz de Ortiz, dada no Supremo Conselho das Índias, presidido pelo Frei Garcia de Loiola. Assim, ele afirmava:

os ditos índios comiam gente, e gostavam de carne humana, que eram mais do que todas as nações dados ao pecado nefando, que de nenhum modo discerniam entre o justo e o injusto, e que sem pejo algum a maneira de bestas, andavam vagabundos de um lugar para o outro, e que em nada costumavam a matar os outros, ou a matar-se a si, que eram bêbados, ignorantes, preguiçosos ou ímpios, sem algum bom respeito, instáveis, movediços, incapazes da religião cristã, que era sobremodo mentirosos, e tão sórdidos e sem polícia, que comiam piolhos, aranhas e bichos semelhantes, que eram infiéis, ingratos, supersticiosos, que se tiravam o cabelos da barba, que pintavam ou entorpeciam as caras, e corpos de vários modos, que deixavam os

³⁸⁴ Araújo. *Chronica da Companhia...*, p. 57f.

³⁸⁵ Araújo. *Chronica da Companhia...*, p. 57v.

moribundos ainda que mui parentes, nos campos em extremo desamparo e solidão, e que nenhuma gente, ou nação crer ser Deus de tantos vícios, e tão distantes do bem, e igualdade das regras humanas e políticas.³⁸⁶

Nas passagens, é possível verificar que o argumento sobre a falta de humanidade dos indígenas se alicerçava nos costumes e na resistência à fé cristã que possuíam. Os religiosos acreditavam que pelo fato de não possuírem lembranças dos ensinamentos, os indígenas não eram humanos, pois uma das características escolásticas, que comprovava a existência da alma, era possuir memória. Segundo Charlotte de Castelnau-L'Estoile:

Como definido pelos intelectuais da igreja européia da época, os índios brasileiros pertenciam a mais baixa categoria de bárbaros. Culturalmente, eles eram considerados próximos a animais, abaixo da política e religião humanas, sem escrita ou História.³⁸⁷

A falta de memória dos indígenas se encaixava no que Guillermo Wilde discutia quando estudava as missões guaranis. Ele afirma, citando Viveiro de Castro, que a memória tupinambá³⁸⁸ era incapaz de “reter a palavra evangélica, e assim como os índios recebiam a mensagem jesuítica, a esqueciam rapidamente na estranha mescla de docilidade e inconstância, entusiasmo e indiferença”. Os europeus daquele período não compreendiam a ambivalência e fluidez dos indígenas em relação à religião cristã. Ainda de acordo com Viveiros, “os indígenas não viam o encontro com a religião cristã como conflitivo”. E

Os índios não levavam muito a sério os arrependimento que públicamente declaravam [...], a apropriação de símbolos, nomes, vestimentos e rituais cristãos faziam parte de uma atitude mais geral que os índios faziam dos elementos e ideias exógenos, que não excluía continuar com as antigas crenças e práticas.³⁸⁹

³⁸⁶ Araújo. *Chronica da Companhia...*, pp 57v e 58f.

³⁸⁷ (As defined by European church intellectuals of the era, Brazilian Indians belonged to the lowest category of barbarians. Culturally, they were considered close to animals, below human politics and religion, without writing or history). Charlotte Castelnau-L'Estoile. *The Uses of Shamanism: Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil*. In: O'Malley. Et. Al (Org.). *The Jesuits II: Culture, Sciences and the Arts, 1540-1775*. Library and Archives Canada Cataloguing in Publication, 2002, p 624.

³⁸⁸ O texto da crônica não faz referência à uma população indígena específica. Ao se referir aos indígenas, nesse momento da crônica, fala de maneira genérica.

³⁸⁹ (“retener la palabra evangélica, y así como los indios recibían el mensaje jesuítico, lo olvidaban rápidamente en una extraña mezcla de docilidad e inconstancia, entusiasmo e indiferencia”; “los indígenas no veían el encontró con La religión Cristiana como conflitivo”; “los indios no tomaban muy en serio el arrepentimiento que públicamente hacían [...], la apropiación de símbolos, nombres, vestimentas y rituales cristianos formaban parte de una actitud más general que los indios hacia los

Tem-se ainda a questão da conversão e do trabalho em aldeamento, ou seja, não era suficiente apenas batizar os indígenas, era necessário persuadi-los pelo meio da catequese e mantê-los sob o domínio dos agentes da Coroa (espanhola ou portuguesa). Essa estratégia consistia em fazer os indígenas deixarem as suas terras e se submeterem ao domínio dos missionários, porém estes, mesmo quando criados junto aos missionários, ao se tornarem adultos, fugiam dos aldeamentos.

Outra questão abordada é o nomadismo. Tal costume para os religiosos do século XVI representava falta de organização política, social e, até mesmo, um enorme desapego aos membros do grupo, pois por estarem em constante mudança, geralmente abandonavam aqueles que não podiam acompanhar o grupo, por motivos quaisquer, para que não causassem danos à migração da tribo. Assim, os estudiosos viam o nomadismo como prova de “imensa desumanidade”.

No texto, é possível encontrar tópicos elencadas por Alcir Pécora quando se trata da representação indígena nas narrativas jesuíticas. São estas:

Contra natura: canibalismo, nudez, poligamia; tópicos políticos: continuo estado de beligerância, a vida em discórdia, ausência de lei comum e rei único; tópicos doutrinários: falta fé, ignorância de Deus, desconhecimento da glória da salvação e da condenação ao inferno; e tópica de pecado e da fraqueza: sensualidade, brutalidade, alcoolismo, preguiça, inconstância nas crenças e nomadismo.³⁹⁰

Essas tópicos não estão relacionadas à natureza do índio, mas ao seu comportamento, aos seus costumes, como se pode observar nos trechos destacados.

Mais interessante é a indignação que Araújo demonstra ao tratar da questão. Ele afirma que os europeus eram “bárbaros” pela forma como tratavam os indígenas. Segundo ele, “chegaram a fazer firme juízo os primeiros descobridores da América Setentrional, que os índios não eram racionais, que podiam tomá-los para si qualquer que os houvesse, e servisse como camelos, cavalos e bois, ferir e matá-los, sem injúria, sem pecado e sem obrigação de restituição”, e ainda “que chegaram os senhores espanhóis a sustentar seus cães com carne de índio”.³⁹¹

Domingos de Araújo equipara os europeus e seu comportamento ao dos indígenas, ou seja, esses agiam de forma tão bárbara quanto aqueles, e assim acabavam por reforçar o que se afirmava no início: desumanos são os juízos dos europeus ao

elementos e ideas exógenos, que no excluía continuar con las antiguas creencias e prácticas”).Wilde. *Religión y poder...*, p.99.

³⁹⁰ Pécora. *Máquina de Gêneros...*, p. 44

³⁹¹ Araújo. *Chronica da Companhia...*, p. 58f/v.

crerem que os indígenas não eram humanos, pois não estavam se importando em levar a felicidade aos mais perdidos. Logo, os moradores cristãos do Novo Mundo foram qualificados de modo negativo pelo jesuíta.

3.2.2.2. “Seguindo a parte oposta”: *argumentos a favor da humanidade indígena.*

Ao listar os argumentos a favor da humanidade indígena, Araújo afirma que os seguidores da parte oposta desta “negativa controvérsia” “eram pessoas sobre mui graves, mui autorizadas que afirmavam serem homens [os indígenas], nem nisso tinham dúvida alguma”.³⁹²

A questão foi levada primeiro a Carlos V, que, de acordo com Araújo, ao perceber que excedia a seu foro, por serem “coisas da religião”, não deu nenhuma solução, devolvendo “as coisas dos índios” ao Supremo Tribunal de Paulo III.

A respeito dessa questão, Domingos de Araújo lança mão da citação na íntegra de uma carta escrita por Julião Garcez da ordem dos pregadores, primeiro Bispo de Ilacsla, que viveu durante muitos anos entre os índios, “pensando, examinado, discernindo e explorando sua capacidade, condição e habilidade em respeito à religião cristã, principalmente. E lamentando também as injúrias, opressões e violências que dos europeus padeciam os tão lastimosos como lastimados índios”.³⁹³

Julião Garcez começou sua carta comparando os filhos dos espanhóis com os meninos indígenas. Ele afirmava que esses últimos são “incapazes de ir contra a fé ortodoxa, como o são os judeus e os maometanos”, que bebiam dos dogmas cristãos como água e os esgotavam com pressa e alegria em aptidão para aprender os artigos da fé. Os meninos índios eram “temerantes, disciplinados, mui obedientes aos Mestres e com os companheiros oficiais, nem há neles, queixumes, mentiras, afrontas, enfim isentos de todos aqueles vícios de que abundam os meninos europeus”.³⁹⁴

Além de elogiar a capacidade de ser cristãos, ele também elogiava o engenho e a docilidade dos meninos indígenas. Pontuava que possuíam uma destreza singular, entendimento agudo, e essas duas qualidades eram frutos da parcimônia, do temperamento e da clemência do clima. Os indígenas aprendiam com todo primor Canto Eclesiástico, ou seja, Gregoriano. Dessa maneira, os “pobres índios” tinham toda a

³⁹² Araújo. *Chronica da Companhia...*, p. 58v.

³⁹³ Araújo. *Chronica da Companhia...*, p.59f;

³⁹⁴ Araújo. *Chronica da Companhia...*, p. 59v;

capacidade de aprender e de memorizar os dogmas cristãos e ainda o faziam melhor que os próprios europeus.

Na escrita de Garcez, é justificada a presença de religiosos entre os indígenas, pois os meninos se convertiam, quando viviam sobre a proteção da Igreja, em melhores cristãos que os europeus, os quais “instigados por diabólicas sugestões, afirmam que estes índios são incapazes da religião cristã”.³⁹⁵ Sobre esta questão, Juan Carlos Estenssoro dizia que “a Igreja se deu o cuidado de elaborar, paralelamente a sua imagem de idólatra, a do índio convertido, sincero, devoto e, inclusive, mais fiel à religião e às suas regras morais que a maioria dos espanhóis”.³⁹⁶

O bispo afirmava ainda que se os autores dos discursos duvidassem da humanidade desses “pobres índios”, que cuidassem “em investigar, e explorar os gênios e engenhos dos índios, porque se nisso trabalhassem com caridade cristã, entenderiam que não lançariam em vão sobre eles a rede da caridade”. E completava:

Quem haverá de consciência tão cauterizada, e de tão desavergonhada testa, que se atreva a julgar incapazes da Fé os que vemos capacísimos das artes mecânicas, e aqueles que reduzidos dos ministérios europeus os experimentos fies e sagazes.³⁹⁷

Wilde afirma que “Van Sueck [missionário do Perú] escreveu que os adultos não podiam aprender grande coisa, porém os jovens eram tão aptos para tudo, havendo vários deles que sabiam ler e escrever, e tinham habilidades nas ‘artes mecânicas’”.³⁹⁸ O fato dos indígenas possuírem habilidades mecânicas evidenciava, para o religioso, que eles tinham as três potências – intelecto, memória e vontade – da definição escolástica de alma, contrariando o argumento de Antonio de Herreira, que afirmava que os índios não possuíam memória, logo não podiam ser humanos.

Julião Garcez acreditava que ao possuírem habilidades mecânicas, eles demonstravam possuir memória e estavam aptos a receber a fé católica, mais que os próprios meninos e homens europeus. Garcez concordava que “os homens do Novo

³⁹⁵ Araújo. *Chronica da Companhia...*, p. 61f;

³⁹⁶ (la iglesia se tomo el cuidado de elaborar, paralelamente a su imagen del idólatra, la del indio convertido, sincero, devoto e incluso más fiel a la religión y a sus reglas morales que el promedio de los españoles). Juan Carlos Estenssoro. *Del Paganismo a La Santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo -1532-1750*. IFEA, Lima, 2003, p. 441

³⁹⁷ Araújo. *Chronica da Companhia...*, p.61f;

³⁹⁸ (escribe que los adultos no podían aprender gran cosa, pero los jóvenes eran aptos para todo, habiendo varios ellos que sabían leer y escribir, y tenían habilidad en las ‘artes mecánicas’). Wilde. *Religión y poder...*, p. 96

Mundo [...] convertidos podem ser que em fé e virtude venham a vencer aos mesmos pelos quais foram convertidos à fé”.³⁹⁹

O religioso dá prosseguimento à sua defesa elencando uma série de episódios que demonstram a disposição que os indígenas tinham para receber os sacramentos, principalmente a confissão; e de como lutavam para manter a santidade e abandonar os maus costumes e seus vícios. Ele também narra um episódio em que dois indígenas, em estado de neófitos, tiveram uma visão na qual foi colocado diante de dois caminhos, um que representava seus maus costumes e outro a vida cristã. Através desse testemunho dado por eles próprios a respeito desta visão, vieram a se converter muitos outros.

Esses argumentos se estendem ainda por muitas páginas da crônica. Resolveu-se colocar esta discussão para ilustrar como ela ainda estava muito presente no Maranhão do século XVIII, especialmente nas narrativas jesuíticas, pois perpassava por outra História fundamental da missão jesuítica em terras maranhenses, e de todas as suas missões no Novo Mundo: o mote da escravidão, ou melhor, da liberdade indígena, que rendeu duas expulsões aos jesuítas das terras do Maranhão, já estudadas aqui.

Ao trabalhar com a escrita e as formas de representação que se encontram na *Crônica da missão da Companhia de Jesus no Maranhão de 1720*, têm-se em conta suas particularidades Retóricas, assim como o contexto em que estas foram produzidas. Crê-se que esta seguia formas rígidas, mas que o contexto particular em que estava envolvida a crônica analisada influenciou e deu forma ao conteúdo de tais narrativas, pois, como se afirmou anteriormente, os textos jesuíticos são vistos aqui como espaço no qual se informava a importância da ação dos jesuítas.

Deve-se pensar que a ação religiosa se dava em um contexto específico, e os padres seguiam um modelo cultural religioso particular, dentro de uma região ampla e de fronteira, que era o Maranhão da época moderna. A ação religiosa dos missionários jesuítas não pode ser pensada de forma isolada, mas em conjunto com a sociedade, a política e a economia específica da região. Todas estas questões influenciaram de forma clara na escrita de Domingos de Araújo.

No caso da liberdade indígena, percebe-se uma construção que perpassa pelo discurso religioso da época moderna. A representação que se fez dos indígenas e dos colonos constrói um espaço e um papel privilegiado da Companhia de Jesus. Mesmo entrando em conflito com os interesses da Coroa, os jesuítas punham em prática seus

³⁹⁹ Araújo. *Chronica da Companhia...*, p.63f.

planos de evangelização, pois na lógica do seu sistema de representação, sua principal função devia ser a evangelização dos indígenas. As representações que constroem destes e dos moradores portugueses amplificam a importância do seu papel, da retidão de suas ações e de seu cuidado não apenas com os indígenas, mas também com a alma dos colonos. Na concepção dos jesuítas, a missão a que se propunham era antes de qualquer coisa levar a palavra de Deus e a vida civil àquelas terras. É importante também observar como José de Moraes se coloca diante da questão indígena, já que a crônica foi escrita em um momento muito mais crítico do que a de Araújo, ou seja, no início da segunda metade do século XVIII.

3.2.3. Missão e Representação indígena na segunda metade do século XVIII

Na *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará*, do padre José de Moraes, há informações importantes para se entender o cotidiano das missões jesuíticas. Encontram-se relatos sobre a forma de ação dos inicianos, sobre como entendiam seu ideal de missão, sua relação com os colonos e com os indígenas, e as principais dificuldades para posse e consolidação portuguesa no território do Maranhão. Lodonõ afirma que:

Sem dúvida, o avanço português em direção ao norte, e particularmente ao Maranhão e Pará, se via obstaculizado pela existência de numerosos povos hostis e de diferentes línguas.⁴⁰⁰

Através da narrativa de Moraes sobre as missões, observam-se as tópicas referentes à salvação da alma do gentio e dos colonos, e de como esta ação foi entendida pelos jesuítas como bem universal, compreendendo a participação de cada indivíduo no projeto geral da Companhia de Jesus.

A relação entre jesuítas e colonos foi conflituosa desde o início da colonização portuguesa nas Américas. Na *História da Companhia*, a tópica sobre o *mau comportamento* dos colonos é abordada desde as primeiras páginas. Relacionada a essa tópica, encontram-se outras como “o quadro inteiro de virtualidades positivas que se desenha e articula para favorecer o cristão – desde o lugar de implantação da nova cidade, à disposição dos índios para ajudar”.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ . (Sin embargo el avance portugués en dirección al norte, y particularmente al Maranhão y al Pará, se veía obstaculizado por la existencia de numerosos pueblos hostiles de diferentes lenguas). Torres Lodoño. *La Experiencia Religiosa Jesuita...*, p. 19.

⁴⁰¹ Pécora. *Máquina de Gêneros...*, p. 40;

Para estudar tal relação, cabe analisar quem seriam esses colonos. Rafael Chambouleyron, em sua tese de doutorado, trata do número de soldados que estavam em São Luís entre os anos de 1640 até 1680, e com base nas estatísticas percebe que o número da população aumenta, porém o número de soldados permanece praticamente igual. Desta forma, ele chega à seguinte conclusão:

Se compararmos as figuras mencionadas acima com o número de habitantes, se concluiria que os que ali destacados são homens e ‘brancos’, e poderíamos ter uma ideia da importância das tropas no quadro geral. Ao mesmo tempo, parece que o número de soldados permaneceu praticamente o mesmo desde a década 1640 até a de 1680, enquanto a população crescia consideravelmente durante a segunda metade do século XVII.⁴⁰²

Alirio Cardoso afirma ainda que “é necessário reconhecer, entretanto, a ambiguidade dos termos utilizados para contar a população na época: ‘moradores’, ‘portugueses’, ‘vizinhos’, que corresponderiam, supostamente, à população considerada localmente branca”.⁴⁰³ Destarte, quando se estiver estudando a relação entre jesuítas e colonos, quando houver a referência ao último, estará se falando dos portugueses do sexo masculino e *brancos*.

Desde o início da narrativa de sua *História*, Moraes menciona que os portugueses buscavam conquistar as terras do Norte mais pela riqueza rápida e para capturarem os índios:

a ambição a que por então abriu caminho a tão dificultosa conquista [...] foi o desejo da fazenda o que estimulou a alguns homens de Pernambuco, com pretexto de descobridores da terra do Maranhão, a fazerem uma grande captura de índios que habitavam aqueles sertões.⁴⁰⁴

Esses luso-pernambucanos eram Pedro Coelho e Martins Soares Moreno, que Moraes chamava de “roubadores da liberdade”.⁴⁰⁵ Logo se percebeu que os conflitos entre jesuítas e colonos pela liberdade indígena encontravam-se intrincados desde as

⁴⁰² (If one compares the figures mentioned above with the number of inhabitants, that most likely only included male and ‘white’ settler, one can have an idea of the importance of the troops in the general figures. At the same time, it seems that the number of soldiers remained practically the same, from the 1640s until the 1680s, while the population increased considerably during the second half of the seventeenth century). Rafael Chambouleyron. *Portuguese Colonization of Amazon Region, 1640-1706*. Tese de Doutorado (História) apresentada à Universidade Cambridge, Inglaterra, 2005, p. 29.

⁴⁰³ Alirio Cardozo. *PODERES INTERNOS: a cidade de São Luís e o discurso da Câmara no século XVII*. Ciências Humanas em Revista. V.5, n°2 (dezembro, 2007), pp.125-142.

⁴⁰⁴ Moraes. *História da Companhia...*, p. 23

⁴⁰⁵ Moraes. *História da Companhia...*, p.23.

primeiras tentativas de ocupação do Maranhão e Pará. Eduardo Hoonart, ao se referir sobre o sistema missionário jesuítico no Maranhão e seus conflitos com os colonos, afirma: “a grandeza na atitude dos jesuítas consistia em defender a ‘liberdade dos índios’ contra praticamente todos os moradores de São Luís”.⁴⁰⁶

Observa-se que o trabalho dos jesuítas na salvação das almas não se resumia aos indígenas: visava também moradores portugueses que viviam de forma considerada não adequada ao bom cristão. Assim, “os padres se dividiam no cuidado das aldeias e dos *moradores portugueses*”.⁴⁰⁷

Para Moraes, os moradores do Maranhão eram os típicos maus cristãos. Em alguns trechos, as ações dos colonos são narradas como semelhantes ao comportamento dos indígenas. Os moradores portugueses seriam orgulhosos, injustos e de fraca fé. Quando tratavam dos colonos e dos indígenas, as tópicas recorrentes, não somente na narrativa de Moraes, mas na de outros padres jesuítas, eram a falta de fé, a sensualidade, o alcoolismo, a brutalidade e a vida em discórdia.

Uma das características da escrita missionária era destacar e descrever com detalhes a natureza do Novo Mundo, muitas vezes exaltando-a e mostrando que era uma boa terra, pronta para ser ocupada, com bons ares, farta em peixes e propícia para a agricultura. Mas, da mesma forma, há a comparação entre essa boa terra e os maus colonos. Alcir Pécora pondera que:

Contudo o quadro da potência da terra cruza com o dos costumes das gentes que nela vivem, o quadro positivo colapsa completamente, trata-se agora de marcar uma longa sucessão de enganos e vícios, de pecados mortais de prantos derramados sobre a terra originalmente boa. Assim a categoria dos ‘moradores cristãos’ é quase exclusivamente qualificada de modo negativo.⁴⁰⁸

Os moradores cristãos não prejudicavam apenas a sua própria salvação, mas acabavam se tornando um empecilho à salvação dos gentios. Por isso, os jesuítas sustentavam a relevância da pregação missionária, pois consideravam que o indígena não era mau por natureza, mas apenas afastado de Deus devido às suas práticas. O que impedia os índios de serem bons cristãos “era a sua natural barbaridade, ou ingênuza preguiça, vícios inseparáveis da inércia e rudeza de seu gênio, e desordem de seus

⁴⁰⁶ Hoonart. *História da Igreja no Brasil...*, p. 88

⁴⁰⁷ Moraes. *História da Companhia...*, p. 58. (Grifo meu)

⁴⁰⁸ Pécora. *Máquina de Gêneros...*, p. 41.

costumes.”⁴⁰⁹ Como estes se convertiam mais pelo ver do que pelo ouvir, a presença dos portugueses, enquanto *maus cristãos* afastavam o indígena do processo de conversão.

Moraes relata que os jesuítas eram bem recebidos pelos índios, pois para eles os padres os defendiam dos maus tratos dos portugueses, que os aprisionavam e os forçavam a trabalhar em suas obras particulares:

Aqui toparam a um índio principal da nação potiguara, chamado Amanáí, que vendo aos pobres missionários sem mais armas que os seus bordões, sem mais soldados nem comitiva que os poucos índios tupinambá e potiguara, seus parentes, que os acompanhavam; pasmados de verem os padres tão humildes no hábito, e tão penitentes no semblante, batendo palmas e cheios de alegria, sem temor que os acobardasse, nem receio que os reprimissem, entrou a abraçá-los dando-lhas ao seu modo os parabéns da chegada às suas terras, por terem já quem os defendesse da violência dos brancos (assim chamavam os portugueses), que não faziam mais que maltratá-los, e rouba-lhes a liberdade.⁴¹⁰

Nesta passagem encontra-se um exemplo de estratégia de missionação. Guillermo Wilde sugere que “o hábito dos religiosos viajarem praticamente só, contribuía para dissipar as desconfianças dos indígenas [...]. O êxito inicial provavelmente residiu nas dádivas e nas promessas jesuítica de não obrigar-los a servir aos espanhóis”.⁴¹¹ O relato do padre Moraes parece estar de acordo com a afirmação de Wilde, pois, segundo o cronista, os padres da missão do Maranhão deveriam proteger os indígenas da violência dos moradores portugueses.

Para Moraes, os jesuítas necessitavam afastar os índios do convívio dos portugueses, justificando-se por este viés o sistema de aldeamento que adotaram na catequese dos índios. Este acabou se tornando o maior problema entre jesuítas e colonos, relatado de forma clara durante toda narrativa, na qual sempre se destaca a perseguição que os colonos fizeram aos missionários por causa dos índios.

Na literatura jesuíta encontram-se tópicos que visam demonstrar a disposição favorável do indígena à adoção da fé católica, como o fato de guardarem obediência aos padres, serem fáceis de senhorear, dóceis e desejosos de aprender, terem admiração e curiosidade pelos ofícios e cantos sacros. Diante disso, seus pecados eram tidos como

⁴⁰⁹ Pécora. *Máquina de Gêneros...*, p. 45.

⁴¹⁰ Moraes. *História da Companhia...*, p. 28 (Grifo meu)

⁴¹¹ (el hecho de que los religiosos viajaran prácticamente solitarios, contribuía a dissipar las desconfianzas de los indígenas [...] el éxito inicial probablemente residió en las dádivas y la promesa jesuítica de no obligarlos a servir los españoles). Wilde. *Religión y poder...*, p.94

veniais, já que não conheciam e nem adoravam um deus contrário ao cristão, argumentos que, como foi demonstrado, estavam presente desde o século XVI. Cristina Pompa mostra que esse tipo de narrativa era possível, pois os jesuítas, assim como outros viajantes, tinham uma imagem do mundo “sustentada e protegida pelo horizonte teológico”, portanto, como “não se encontrava nenhum dos esperados sinais da “idolatria” ou do “paganismo”, que caracterizavam outras regiões do Novo Mundo (templos, sacrifícios, ídolos), os missionários e os viajantes da Terra de Santa Cruz resolveram que estes selvagens *não tinham religião*”.⁴¹² Alcir Pécora propõe, neste sentido, que o índio para o jesuíta era um papel em branco:

o que o papel em branco da alma do índio revela é que não se pode concebê-lo como ‘outro’, categoria excludente aqui, mas sim com o ‘próximo’, bastando para o reconhecimento disto que se remova dessa alma as camadas de maus costumes que dificultam a visão de sua brancura original, naturalmente disposta aos caracteres cristãos.⁴¹³

Observar-se-á alguns pontos que aparecem na *História* de Moraes como a pouca disposição dos indígenas para o trabalho. Nesta os índios são representados como naturalmente indispostos para a atividade, afirmando-se que, “pela sua natural preguiça, são de pouco afeto a qualquer trabalho”.⁴¹⁴ Porém, quando se tratava de trabalhar nas obras juntamente com os jesuítas, mostravam-se dispostos e respondiam de bom grado, o que revelava a disposição favorável que possuíam quando se tratava dos missionários, vistos como pais e protetores.

Outra situação destacada é a da barbaridade de seus costumes e cultura. Para os missionários, as manifestações culturais e religiosas dos índios não passavam de manifestações bárbaras. Sobre esse tipo de relato é interessante refletir sobre a discussão levantada por Cristina Pompa, na qual afirma que “no estudo da imagem dos índios, oferecidas pelos viajantes, onde a definição do ‘selvagem’ é funcional, principalmente para a identificação da civilização ocidental, que, discorrendo sobre o diverso, fala sobre si mesmo, verificando-se”.⁴¹⁵ Cabe ressaltar que grande parte desta imagem e destes estudos é oferecida pelos textos produzidos pela Companhia de Jesus.

Ao tratar da diversidade cultural apresentada pelos indígenas, percebe-se que os jesuítas tentavam adaptar-se da melhor forma possível para que houvesse a tão

⁴¹² Cristina Pompa. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “Tapuias” no Brasil colonial. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, 2001, nº11, PP. 27-44, p. 28;

⁴¹³ Pécora. *Máquina de Gêneros...*, p. 46.

⁴¹⁴ Moraes. *História da Companhia...*, p. 58;

⁴¹⁵ Pompa, *As muitas línguas...*, p. 27;

esperada conversão daqueles. De acordo com Castelnau-L'Estoile, eles acabavam por adaptar o catecismo ao modo indígena, pois “para o missionário, as alternativas eram ainda transformar os índios pela força para evangelizá-los mais tarde, ou adaptar-se aos costumes indígenas como um meio de seduzir e depois converter”. No relato de Moraes fica claro que os jesuítas que atuaram no Maranhão optaram pelo segundo método, mas, ainda segundo Castelnau-L'Estoile, “em toda a situação missionária crescia o básico e crucial problema de onde estava localizada a fronteira entre o mundo missionário e o universo indígena e como evitar mergulhar nele até ser tarde”.⁴¹⁶ Essa indefinição da fronteira cultural está evidente no relato do batismo de um indígena, o Principal Camarão. Percebe-se que os missionários permitiam que ocorressem as manifestações culturais dos indígenas, havendo uma mistura do ritual católico do batismo com uma espécie de ritual indígena, que envolvia danças, cantos e etc.

Recolhidos os padres à povoação, era já chegado o dia do soleníssimo batismo do Principal Camarão, que foi a domingo da Quinquagésima do ano de 1612. Ao sábado à tarde se deu princípio com muitas danças e mascaradas ao seu modo, que embora bárbaro, não deixava também, sendo como era de parecer ridículo. (...) Acabada essa bárbara cerimônia se sentavam todos.⁴¹⁷

O indígena, como já foi dito, possuía muitas representações na escrita missionária jesuíta, mas cabe ressaltar que este já não era visto pelos padres missionários jesuítas como o “outro”, mas como o “próximo”, que precisava apenas ser introduzido no mundo da fé católica e civil. Para Ronald Raminelli, “a ideia de Império dependia da construção de uma lealdade política e estrita obediência às leis religiosa”, dessa forma, “a conversão tornou-se parte da política destinada a criar uma homogeneidade, uma unidade por intermédio da fé.”⁴¹⁸

A missão jesuíta girava em torno da salvação das almas tanto do indígena quanto do colono português, mas principalmente dos indígenas, motivo maior dos problemas enfrentados pelos missionários. Toda a questão cultural e religiosa que percorre as narrativas jesuíticas, especialmente no que tange as missões e os aldeamentos, gira em torno da liberdade indígena. Os jesuítas procuravam justificar sua

⁴¹⁶ (for the missionaries, the alternatives were either to transform the Indians by force so as to evangelize them later, or adapt to Indian customs as a way of seducing and then converting them. all missionary situations raised the basic and crucial problem of where to locate the border between the missionary world and the indigenous universe-and how to avoid falling headlong into the latter). Charlotte Catelanou-L'Estoile. *The Uses of Shamanism...*, p.617 e 624.

⁴¹⁷ Moraes. *História da Companhia...*, pp. 64 e 71

⁴¹⁸ Raminelle. *Império da Fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão...*, pp. 227- 247 p. 228.

ação e permanência nas terras do Novo Mundo pela luta da evangelização e salvação das almas destes “pobres índios”, ainda que para isso fossem afastados da convivência com os colonos e, por conseguinte, do trabalho escravo ao qual eram submetidos.

A estratégia de missionação dos jesuítas teve muitos percalços, pois, como mencionado anteriormente, o ato de separar os indígenas dos colonos não era bem aceito pelos moradores da colônia, que acreditavam que os jesuítas levavam os índios com o intuito de monopolizar a mão de obra disponível, causando conflitos diversos. José de Moraes demonstra em sua narrativa a crença de que os moradores portugueses do Maranhão eram um mau exemplo para os indígenas, e se estes ficassem em contato com os índios poriam a perder todo o trabalho feito pelos missionários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escrita das crônicas jesuíticas, estudadas nesta pesquisa, atuou como dispositivos retóricos, persuasivos pra validar a permanência e ação da Companhia de Jesus no Maranhão. Tanto que se organizaram em torno de tópicos que exaltavam, louvavam a ação dos padres, e que vituperavam as ações contrárias à atuação daquela ordem no Maranhão. Deve-se lembrar que a produção letrada entre os séculos XVI e XVIII buscava formar memórias, identidades e dar um caráter providencialista à conquista portuguesa.

Percebe-se desta maneira que os textos jesuíticos podem ser vistos como formas de história *magistra vitae*, pois seu discurso foi estruturado retoricamente, e tinha por finalidade deleitar, instruir e mover. Tais fins só seriam alcançados através de relatos exemplares e moralizantes. Para os jesuítas, o Maranhão foi conquistado a custa do sangue de seus missionários, e a figura exemplar desta tópica foi o padre Francisco Pinto. Mas a narrativa sobre a morte e martírio dos padres não se resume à do padre Pinto, existindo várias repetições de martírios, no qual apenas a personagem muda. Entende-se que esta tem a finalidade de persuadir a audiência de que os jesuítas derramaram sangue para a conquista e manutenção do território português no Maranhão. Pode-se afirmar que os produtores deste discurso, os padres jesuítas, destacavam a ação de seus missionários de forma a construir uma memória que exaltasse a santidade, a virtude, o sofrimento, a fé e, acima de tudo, o sangue derramado para dar início e continuidade à missão do Maranhão.

São recorrentes os trechos nos quais os padres afirmam escrever para que os atos dos missionários não caíssem “num mar do esquecimento, e a ação e sangue derramados pela fé católica e pelo império português não se perdessem nas cinzas do tempo”. Encontra-se aí o velho *tropo* de que a História é a mestra da vida. Utilizando Reinhart Koselleck, pode-se afirmar que para os jesuítas “a História seria um cadinho contendo múltiplas experiências alheias, das quais nos apropriamos com um objetivo pedagógico”.⁴¹⁹

A narrativa histórica jesuítica se alicerça em gêneros do discurso retórico – epidítico, judicativo e deliberativo – também aplicado à história *magistra vitae*, que busca persuadir pela arte da argumentação, mostrando erudição e conhecimento do

⁴¹⁹ Koselleck. *Futuro passado...*, p. 42

passado. Na época que se convencionou chamar de moderna, para Koselleck, “já se teria diluído na História um movimento que caracteriza a época moderna, [mas] é preciso lançar um olhar sobre a sua duração. Esta perdura quase ilesa até o século XVIII”, e ainda, “até o século XVIII, o emprego de nossa expressão permanece como indício inquestionável da constância da natureza humana, cujas Histórias são instrumentos recorrentes, apropriados para comprovar doutrinas morais, teológicas, jurídicas ou políticas”.⁴²⁰ Os relatos inicianos pretendiam ensinar o valor dos missionários e a arte das missões, pois neles continham fórmulas de como as missões deviam ser realizadas e conduzidas.

A partir dos três gêneros retóricos, os jesuítas construíram discursos de louvor e vitupérios, subgêneros dessa arte. Assim, Retórica e História são duas dimensões do discurso jesuítico alicerçados na verossimilhança que Paul Ricoeur, citando *A Poética* de Aristóteles, afirma ser o que “constrói a face que o provável exhibe ao leitor para persuadi-lo, isto é, induzi-lo a acreditar precisamente na coerência narrativa da História narrada”.⁴²¹

Nessa narrativa histórico-Retórica está presente aquilo que Adolfo Hansen considera uma das “marcas do projeto amorosamente guerreiro de Deus para a sua pátria, de que o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e Grão Pará são partes fundamentais”,⁴²² graças ao destaque concedido aos sofrimentos dos padres, já que, para a Companhia de Jesus, a ação não se dissociava da contemplação. Na realidade, o martírio pela fé era algo desejado pelos missionários. Esta era a recompensa de seu trabalho, pois nada seria mais honroso a um missionário jesuíta que morrer em missão, ou como afirma Inácio Strieder, morrer como verdadeiro soldado da “milícia de Cristo, que combate pelo reino de Deus”.⁴²³

Nos textos ainda há a clara intenção de mostrar o papel fundamental dos padres para a conversão do indígena. Esta era vista como obrigação do rei, tido enquanto representante direto de Deus. Assim os jesuítas construíram sua narrativa sempre destacando a falta de cuidados espirituais para com o gentio da terra, ressaltando a necessidade de sua presença no Maranhão. Junto a este tema sempre se encontra a tópica da dificuldade encontrada pelos religiosos para o trabalho da conversão,

⁴²⁰ Koselleck. *Futuro passado...*, pp 42 e 43

⁴²¹ Ricoeur. *A História, a memória, o esquecimento...*, p. 255;

⁴²² João Adolfo (org). *Cartas do Brasil 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará*. São Paulo: Hedra. 2003, p 17;

⁴²³ Inácio Reinaldo Strieder. Os jesuítas e suas matrizes utópicas. In. Silvia Brandão (org), *História das Religiões no Brasil*, Vol.03. Recife. Ed. Universitária da UFPE, 2004, p. 28;

destacando as dificuldades e as condições ásperas das missões para amplificar a figura do missionário jesuíta. Na questão da conversão indígena se convencionou o caráter místico do Império Português, pois o alargamento de suas fronteiras não era entendido apenas como alargamento do seu território, mas como um meio de aumentar a cristandade, de difundir a fé católica, visto como uma espécie de predestinação de Portugal, como foi concebida pelo padre Antônio Vieira na sua idéia do Quinto Império.

Desta maneira, afirma-se que a escrita missionária abordava aspectos que transcendiam o caráter informativo. Alcir Pécora considera que as principais funções das narrativas jesuíticas eram edificar, dar notícias dos frutos das missões, instruir os missionários enviados em missões e unir os ânimos. Nos relatos das dificuldades da missão do Maranhão, reforça-se o sentido da bênção e dos frutos que ela proporcionava aos missionários, e, até mesmo a morte deles é considerada como abençoada. Observa-se aí que o primeiro plano das narrativas são as dificuldades da missão.

Aliada à tópica da conversão dos indígenas se encontra a da vida em pecado dos cristãos portugueses, apoiada no discurso da escravidão indígena, dos roubos, dos motins, e dos castigos padecidos por eles. Percebe-se que os padres amplificaram e enfatizaram a atuação considerada, em seus discursos, como desvirtuosa dos moradores. Mas quando se tratou de figuras ligadas aos quadros de poder, como Pombal e Mendonça Furtado, houve um silêncio bastante significativo. Viu-se este silêncio perpassar pela *História da Companhia* do padre José de Moraes, pode-se tê-lo como uma espécie de recurso retórico, pois transparecia o decoro e respeito que eram devidos nos escritos, cabendo aos missionários prezar pelo equilíbrio.

Nas narrativas são também exaltados os avanços que a Ordem conseguia diante das adversidades. Por exemplo, a narrativa sobre a passagem de Luís Figueira pelo Xingu pode ser vista como uma *História espetáculo*. Pois, ela aparenta francamente ter sido escrita e reescrita para afirmar a importância que os padres da Companhia possuíam para assegurar as fronteiras do Maranhão, definida por Cardozo como “um vazio político, bélico e cristão à margem, ao menos na prática, dos próprios domínios portugueses”.⁴²⁴ Além desse caráter, registra-se ainda a construção devota da imagem do padre Luís Figueira, como aquele que deu a vida pela boa morte dos seus.

Tem-se a utilização do chamado *conceito engenhoso* ou *interpretação figurada* acontecimentos, ou seja, mesmo dotado de uma perspectiva cristã da História,

⁴²⁴ Alírio Cardoso. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*. Campinas [s.n.], 2002. p. 26;

considerada linear e, cujo fim, a consumação dos tempos, estava anunciado desde o início, desde a criação, os jesuítas acreditavam que havia uma reinterpretação dos acontecimentos. Esta representação era organizada com base nos ornamentos retóricos:

esta arte de falar, onde a alegoria representa um papel decisivo e que consiste em dizer uma coisa dizendo outra coisa: a pintura e a literatura empregam a mitologia ou as representações religiosas para enunciar um ‘por debaixo’ que uma aprendizagem (desde a escola até a corte) permite pouco a pouco perceber e sugerir.⁴²⁵

Bettendorff, por exemplo, compara os padres a anjos, e recorre a parábolas do *Novo Testamento*, como a do semeador, para se referir à ação dos inacianos. José de Moraes compara as terras do Maranhão com a terra prometida aos israelitas, na sua jornada pelo deserto, presente no Velho Testamento. Domingos de Araújo, assim como os outros cronistas, não vê problema em relacionar a experiência de Francisco Pinto e Luis Figueira com a dos primeiros apóstolos de Jesus Cristo. De acordo com Alírio Cardoso, textos como estes, “ao mesmo tempo em que sintetizam as antigas Histórias da Igreja, oferecem a ela novos capítulos”.⁴²⁶

Da mesma maneira, o *conceito engenhoso* foi utilizado pelos jesuítas para atrair a atenção de sua audiência, constituída, no caso, não só por outros missionários jesuítas, como também pelos superiores da Ordem e ainda pelas autoridades portuguesas.

Acredita-se ter conseguido observar a finalidade da reescrita constante das crônicas jesuíticas do Maranhão. Estas possuíam finalidades política, teológica e retórica. Trataram das coisas laicas e espirituais da região e buscaram construir a sua memória religiosa para assegurar a importância de sua presença no Maranhão. Outro ponto que ficou mais claro foi que as narrativas estudadas podem ser classificadas como pertencentes ao gênero retórico.

Porém, deve-se notar que a História foi crônica a maior parte do tempo, dependente, portanto muito mais da forma de redigir, da Retórica, do que de um espírito crítico. Na época Moderna buscou-se consolidar a História enquanto disciplina, principalmente após as críticas dirigidas por Descartes, que a colocou como uma mera invenção da cabeça do historiador, e, portanto não merecedora de nenhum tipo de

⁴²⁵ Michel de Certeau. *A Escrita da História*; tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. – 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 140;

⁴²⁶ Alírio Cardoso. História como espetáculo: A Missão da companhia nas águas do Xingu. 1636. In. CARDOZO, Alírio; MARTINS, César. *História do Xingu e Belém*. UFPA, 2008. (no prelo) p. 07. O autor fala do texto que trata da missão do Xingu, mas por causa das aproximações próprias do tipo de História jesuíta não vejo problema algum de associar esta citação aos trechos que estou analisando;

atenção por não possuir um método confiável. Houve uma resposta dos historiadores, e dos homens que pretendiam escrever História, dando a ela um senso crítico.

Tal reação veio principalmente dos mosteiros e da Igreja. Destacam-se, nesse ínterim os bolandistas, advindos da Companhia de Jesus. Porém, continuou existindo portas abertas na forma de se conceber a História, como exemplo a disputa entre Le Clerc e Perizonious, discutida no primeiro capítulo. Mas, o maior exemplo dessa multiplicidade da História se encontra, sem dúvidas, na escrita jesuítica, que mesmo com o trabalho dos bolandistas ao produzir as *Acta Santorum*, não se afastaram da concepção religiosa e exemplar da História. Por isso crê-se que não havia problemas para os padres da Companhia nomear seus escritos como *História*, sendo que esta possuía a estrutura de uma crônica, como fez o padre José de Moraes.

Mesmo nas crônicas em meio a tantos relatos do maravilhoso, de milagres, de castigos divinos, os padres buscaram autorizar seu discurso por meio de testemunhas diretas ou de documentos que afirmavam encontrar nos cartórios da Companhia. A História para estes padres não era simplesmente racional ou maravilhosa, mas uma mistura dos dois servindo a seu propósito.

Construir a História da Companhia de Jesus no Maranhão destinava-se a afirmar a importância de sua atuação na construção e consolidação do Império português no Novo Mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBJETOS DE ESTUDO:

ARAÚJO, Domingos de. *Chonica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão 1720*. Biblioteca Nacional. Seção de Manuscritos. Loc. 11.02.007.

BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)*. 2ª Edição, Belém: SECULT, 1990.

MORAES, José de. *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará (1759)*. Ed. Alhanbra, 1987.

OUTRAS FONTES:

ABEVILLE, Claude d'. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*. São Paulo: Edusp, 1975.

A. F. van Langeren. Map of South America [1595] In: Leo Bagrow, *History of Cartography*. New Brunswick; Oxford: Transaction Publishers, 2009 (2ªed. Ampliada).

AD HERENIUM. Cambridge:Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1989

Aristóteles. *Retórica*. Vol. VII. Tomo V. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.

ARNAUD, Expedito. A legislação sobre os índios do Grão Pará e Maranhão nos séculos XVII e XVIII. In. *Boletim de Pesquisa da CEDEAM*. Manaus, 4(6)

BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais históricos do Estado do Maranhão, em que dá notícias do seu descobrimento, e tudo o que mais nele tem sucedido desde que foi descoberto até o ano de 1778 [1779]*. Inquitos: CETA/Abya-Yala/IIAP, s.d.

Carta a el-rei [D. João IV) sobre as necessidades espirituais do Maranhão. Maranhão, 20 de maio de 1653 ..., documento nº XXXIII.

Constituições da Companhia de Jesus. [anotadas pela Congregação Geral XXXIV e Normas Complementares aprovadas pela mesma Congregação]. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

HANSEN, João Adolfo (org). *Cartas do Brasil 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará*. São Paulo: Hedra. 2003.

Método Pedagógico Jesuíta: O Ratio Studiorum. Ed. Leonel Franca. Riio de Janeiro, Agir, 1951.

MONTAIGNE, Michel. *Les essais*. Vol. 1. Paris: Quadrige, 1988.

NÓBREGA, Manuel da. Informação das partes do Brasil, aos padres e irmãos da Cia. De Jesus em Coimbra. In. HUE, Sheila Moura. *Primeiras Cartas do Brasil – 1551-1555*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 2006.

PEREIRA, André. Relação do que há no grande rio das Amazonas novamente descoberto (1616). In: Nelson Papavero (org.). *O Novo Éden: A fauna da Amazônia brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do Rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Ildefonso (1777)*. 2ªed. Revista e Ampliada. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2002.

Provisão de 12 de setembro de 1663. *Apud*. BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícias do seu descobrimento, e tudo o que mais nele tem sucedido desde que foi descoberto até o ano de 1778* [1779]. Inquitos: CETA/Abya-Yala/IIAP, s.d. p.500.

Relatório de Alexandre de Moura sobre a expedição a Ilha do Maranhão e expulsão dos franceses. Lisboa, 24 de outubro de 1616. [versão de 1899]. “Autos de diligência, requerimentos e outros documentos copiados do Conselho Ultramarino referentes à permanência dos franceses no Maranhão e demais assuntos a respeito da administração na referida capitania”. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, II-32, 18,21.

Representação do Padre Antônio Vieira aos “Senhores Vereadores, Juizes, e mais oficiais da Câmara desta Cidade de Belém”. *Apud*. BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícias do seu descobrimento, e tudo o que mais nele tem sucedido desde que foi descoberto até o ano de 1778* [1779]. Inquitos: CETA/Abya-Yala/IIAP, s.d. p. 471-279

SILVEIRA, Simão Estácio da. *Relação das Cousas do Maranhão dirigida aos pobres deste Reino de Portugal*. São Paulo: Siciliano, 2001.

VIEIRA, Padre Antônio. Carta ao rei dom Afonso VI (Praias do Cumá, 21 de maio de 1661). In: *Obras Escolhidas*. Edição de Antônio Sérgio e Hernani Cidade. Lisboa: Sá Costa, 1951, vol. I; p. 225-33.

_____. *Cartas do Padre Antônio Vieira (coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, tomo 1.

_____. Sermão da Sexagésima. In. *Sermões Selectos do Padre Antonio Vieira*. Tomo I, Lisboa: Editora Rolland e Semiond, 1872,

VIVEIROS, Jerônimo de. *História do Comércio do Maranhão (1612 – 1695)*. Vol 1, São Luís: ACM, 1984.

LIVROS, ARTIGOS, TESES E DISSERTAÇÕES

ALDEN, Dauril. Aspectos Econômicos da Expulsão dos Jesuítas do Brasil: Notícias Preliminar. In: Henry H. Keith e S.F. Edwards (orgs). *Conflitos e Continuidade na Sociedade brasileira – ensaios*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1997

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVIII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007

ARIÉS, Philippe. *O Tempo da História*. Lisboa: Relógio D’Água, 1992

ARENZ, Karl-Heinz. “Agonia da Missão-ruína do Estado”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff (1674). *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. IV, nº1, 2009, p. 145/164

AUERBACH, Erich. *Mimesis. A representação da realidade na literatura Ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2001

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. 2ª edição. Lisboa: Livraria Clássica, 1931.

_____. *O Marquês de Pombal e sua Época*. 2ªed. Lisboa: Clássica Editora, 1990.

_____. *Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas Missões e a Colonização*. Série Lendo o Pará, n.20-Belém SECULT, 1999.

BANGET, Willian V. *História da Companhia de Jesus*. Porto/São Paulo: Apostolado da Imprensa, Ed. Loyola, 1985.

BELLINI, Lígia. Cultura escrita, oralidade e gênero em conventos portugueses (Séculos XVII e XVIII). *Revista Tempo*, nº29, pp.221-233.

BICALHO, Maria Fernanda. “Da Colônia ao Império: da colônia ao império” In. SOUZA, Laura de Mello e, Junia Ferreira Furtado e Maria Fernanda Bicalho (org.). *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2009.

BOCCARA, Guillaume. Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogéneses, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización. *Nuevo Mundos Mundo Nuevos, Revista Eletrônica*. Paris (www.ehess.fr/revue/debates.htm), 2001. S/P

BOXER, Charle R. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Idade de Ouro no Brasil*. TRD. Nair de Lacerda. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2ªEd., 1963

BURKE, Peter. *The Renaissance Sense of the Past*. London: Edward Arnold, 1969

CADIOU, François [et al]. *Como se Faz a História: Historiografia, método e pesquisa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

CAIRE-JABINET, Marie-Paule. *Introdução à Historiografia*. São Paulo: EDUSC, 2003

CARBONELL, Charles Oliver. *Historiografia*. Lisboa: Teorema, 1987

CARDIM, Pedro. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime», *Revista de História das Ideias* (Coimbra) 22 (2001) pp. 133-175.

CARDOSO, Alírio & Rafael Chambouleyron. Fronteiras da Cristandade: Relatos Jesuítas no Maranhão e Grão-Pará (séc. XVII). Pp. 33-60. In. DEL PRIORE, Mary e Flávio Gomes. *Os Senhores do Rio*. São Paulo: Ed. Campos, 2005.

_____. Poderes Internos: a cidade de São Luís e o discurso da Câmara no século XVII. *Ciências Humanas em Revista*. V.5, nº2 (dezembro, 2007), pp.125-142.

_____. A Conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 31, nº 61, p. 317-338 – 2011.

_____. História como espetáculo: A Missão da companhia nas águas do Xingu. 1636. In. CARDOSO, Alírio; César Martins. *História do Xingu e Belém*. UFPA, 2008.

_____. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no Antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em História Social da UNICAMP, Campinas, 2002

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Uma Introdução a História*. 7ªEd. Editora Brasiliense: São Paulo, 1988.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. The Uses of Shamanism: Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil. In. O'Malley. Et. Al (Org.). *The Jesuits II: Culture, Sciences and the Arts, 1540-1775*. Library and Archives Canada Cataloguing in Publication, 2002

CATALÃO, Leandro Pena. *Sacrílegas Palavras: Inconfidência e presença jesuítica nas Minas Gerais durante o período pombalino*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2005.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. – 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CHAMBOLEYRON, Rafael. Conquista y Colonización de la Amazonia Portuguesa (siglo XVII). *La Amazonía Brasileña en Perspectiva Histórica*. Ediciones Universidad de Salamanca.

_____. O Norte em Revolta. *Nossa História*, vol. 20 (julho de 2005), pp. 40-43.

_____. *Portuguese Colonization of Amazon Region, 1640-1706*. Tese de Doutorado (história) apresentada à Universidade Cambridge, Inglaterra, 2005

_____. Duplicados Clamores queixas e rebeliões na Amazônia colonial (Século XVII). *Projeto História*, São Paulo, n.33, p. 159-178, dez. 2006.

_____. Em torno das Missões Jesuíticas na Amazônia (séc. XVII). *Separata de Lusitânia Sacra*, 2ª série, nº 15, 2003, pp. 163-209

CHARBEL, Felipe. *Francesco Guicciardini: a historiografia como arte da prudência*. s/p. (Texto cedido pelo autor para o ciclo de estudos teóricos da UNIRIO)

_____. Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica de história. *Varia Historia*. Belo Horizonte, vol. 24, nº40: p. 551-568, jul/dez 2008

CHARTIER, Roger. *Leitura e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. Os Capuchinhos no Maranhão. In. DAHER, Andrea. *O Brasil Francês: As singularidades da França Equinocial, 1612-1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CHAUNU, Pierre. *A História como Ciência Social: A duração, o espaço e o homem na época Moderna*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1976

COELHO, Mauro Cezar. *Do Sertão Para o Mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da USP, 2005.

COLLINGWOOD, R.G. *A Ideia de História*. Lisboa: Presença, 1994.

CRISTÓVÃO, Fernando (coord). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*. Almedina, Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, L3. FCT. Coimbra, 2002.

DAHER, Andrea. *O Brasil Francês: As singularidades da França Equinocial, 1612-1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007

DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização, 2001.

DIAS, Joel dos Santos. “Os verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão: Poder Local, redes de clientela e cultura política na Amazônia Colonial (Primeira metade do século XVIII). Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGHIS/UFGA, Belém, 2008.

DISNEY, Antony. A Expansão Portuguesa, 1400-1800: Contatos, Negociações e Interações. In. Francisco Bethencourt & Diogo Ramada Curto (Org.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010. Pp. 295-326.

ESTENSSORO, Juan Carlos. *Del Paganismo a La Santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo -1532-1750*. Lima: IFEA, 2003.

FALCON, Francisco José Calazans. *A Época Pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. 2ª Ed. Editora Ática: São Paulo, 1993.

FIGUEIRA, Luís. Relação da Missão do Maranhão, 26 de Março de 1608. In. LEITE, Serafim, SJ. *Luís Figueira sua vida e obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

FORNARA, Charles. *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1988

FRANCO, José Eduardo. Os catecismos antijesuíticos pombalinos: As obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* - Ano IV, 2005/ nº 7/8.

GINZBURG, Carlos. *Relações de Poder: História, Retórica, Prova*. Tradução: Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIUCCI, Guillermo. *Sem Fé, Leio ou Rei: Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GLENISSON, Jean. *Iniciação aos Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991

GONÇALVES, Nuno da Silva. A Rota Missionária do Ocidente: O início da atividade jesuítica no Brasil. *Anais de História de Além-Mar*. Lisboa: Barbosa & Xavier Ltda. 2003.

GRAFTON, Anthony. *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, 2007

HADDOCK, B.A. *An Introduction to Historical Thought*. London: Edward Arnold. s/d

_____. Política católica e representações coloniais. Fonte: <http://www.realgabinete.com.br/coloquio/coloquio.asp>.

HESPANHA, Antônio Manuel. *História das Instituições: época medieval e moderna*. Lisboa: Livraria Almedina, 2004.

_____. O Poder Eclesiástico. Aspectos Institucionais. In. MATTOSO, José. (dir.). *História de Portugal, Quarto Volume: O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Circulo de Leitores, 1993.

_____. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime, Revista Tempo, volume 11, nº21, Niterói, UFF, 2009.

HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1992.

KENNEDY, George A. *A New History of Classical Rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press, 1994

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas: I. Os Conquistadores*. Porto Alegre: L&PM, 1994

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.

LEFEBVRE, Georges. *O Nascimento da Moderna Historiografia*. Presença: Lisboa, 1994.

LEITE, Serafim SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943, v. 3 e 4.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Edição Fac-símile comemorativa dos 500 anos do Brasil, Editora Itatiaia: Rio de Janeiro, 2000, v. 3 e 4.

LIMA, Luis Costa. *A Aguarrás do Tempo: Estudo sobre a narrativa*. Rio de Janeiro: Rocco. 1996.

- LIMA, Luis Costa. Montaigne: A História sem ornatos. *Revista de História e Estudos Sociais Fênix*, Vol. 3. Ano III, nº2
- LISBOA, João Francisco. *Jornal de Tímon II: Apontamentos, Notícias e Observações para servirem à História do Maranhão*. 1º Volume. São Luís: ALUMAR, 1992.
- LODOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*. V.22, n.43, São Paulo, 2002. In: www.scielo.br.
- LODOÑO, Fernando Torres. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en El siglo XVII. In. MARZAL, M. M, S J, (ed.). *Un reino de la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Católica Del Perú, 1999
- LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana: A retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista*. Campinas: [s/n] 2003
- MARÁ, Manuel & José Andées Gallego. O Pregador. In. VILLARE, Rosário. *O Homem Barraco*. 1ªEd., Lisboa, 1995.
- MAXWELL, Kenneth. *O Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996
- MELLO, Márcia Eliane Alves de Sousa e. A paz e a Guerra: as Juntas das Missões na Amazônia colonial do século XVIII. In. José Luis Ruiz-Peinado Alonso, Rafael Chambouyron (orgs). *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém: Ed. Açaí/PPGH-UFGA/Centro de memória Amazônica, 2010.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc, 2004.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro (Org.). *A Amazônia na era Pombalina: Correspondências inéditas do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. Vol. 1. Rio de Janeiro, IHGB, 1963.
- MONTEIRO, John. Entre o Etnocídio e a Etnogêses: Identidades Indígenas Coloniais. ____Tempos índios: História e Narrativas do Novo Mundo. *Museu Nacional de Etnologia Assírio Alvin*.
- MORAIS, Regina Célia de Melo. *L.A. Muratori e O Cristianismo Feliz na Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Paraguai*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGH-UFGA, 2006.
- MOREIRA, Marcelo. *O Louvor ao Marquês de Marialva: Um estudo sobre o panegírico*. *Revista da USP* São Paulo, n.88, p. 183-192, dezembro/fevereiro 2010-2011.
- OLIVEIRA, Ricardo de. Política. Diplomacia e o Império Colonial português na primeira metade do século XVIII. *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 36, p. 251-278, 2002.

PAPAVERO, Nelson (org.). *O Novo Éden: A fauna da Amazônia brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do Rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Ildefonso (1777)*. 2ªed. Revista e Ampliada. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2002.

PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. In: Adalto Novais. (org) *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Epistolografia jesuítica no Brasil, Grão-Pará e Maranhão. *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. 8, nº1, 2008. pp. 39-46.

_____. *Máquinas de Gêneros*. Edusp: São Paulo, 2001.

_____. *Teatro do Sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP, 1994.

PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PERRONE-MÓISES, Beatriz. A guerra justa em Portugal no século XVI. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, nº 5, 1989.

_____. Para conter a fereza dos contrários: guerras na legislação indigenista colonial. *Cadernos Cedex*, nº 30, 1993.

POMPA, Cristina. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “Tapuias” no Brasil colonial. *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, nº11, PP. 27-44.

_____. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003.

PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: Rosário Villare (Direção). *O Homem Barroco*. 1ª ed. Lisboa, 1995. Pp. 145-171.

RAMA, Carlos M. *La Historiografia como consciencia histórica*. Nápoles: Montesinos (s/d)

RAMINELLI, Ronald. Império da Fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: FRAGOSO, João (et. al). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 227- 247.

_____. *Viagens Ultramarinas: Monarcas, vassallos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008

REIS, Arthur César Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*. Escolas Profissionais Salesianas: São Paulo, s/d.

REIS, José Carlos. *História e Teoria: Historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RICOUER, Paul. *A história, a memória, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et. al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil*. 1ª Parte. Historiografia Colonial. São Paulo: Ed. Nacional, 1979

RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. As primeiras tensões entre jesuítas e Francisco Xavier de Mendonça Furtado: início da tempestade no Grão-Pará e Maranhão. In: DEKUM Antonio, Imgart Grützmann e Isabel Cristina Arendt (orgs). *Campos múltiplos: identidade, cultura e história*. São Leopoldo: Nova Harmonia/Oikos, 2008.

SANTOS, Fabiano Vilaça. *O governo das conquistas do Norte: Trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. São Paulo: Ana Brume. 2011.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Companhia das letras: São Paulo, 1996.

STRIEDER, Inácio Reinaldo. Os jesuítas e suas matrizes utópicas. In. BRANDÃO, Silvia (org). *História das Religiões no Brasil*. Vol.03. Recife. Ed. Universitária da UFPE, 2004.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a Cruz e a Espada: Jesuíta e a América Portuguesa*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social - UFF: Niterói, 1995

TEIXEIRA, Felipe Charbel. *Francesco Guicciardini: a historiografia como arte da prudência*. (Texto inédito cedido pelo autor para o ciclo de estudos teóricos da UNIRIO)

_____. Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica de história. *Varia Historia. Belo Horizonte*, vol. 24, nº40: p. 551-568, jul/dez 2008.

VAINFAS, Ronaldo. Tempo Histórico e Discurso Profético em Antônio Vieira: notas sobre a História do Futuro. *Revista TB. Rio de Janeiro*, 176: 131/144, jan-mar; 2009.

WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Serie Historia Americana, Colección Paradigma Indicial. SB, 2000.

WOODMAN, A.J. *Rhetoric in classical historiography: four studies*. Portland: Areopagitica Press, 1998

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Editora Imprensa de Ciências Sociais, 2008

XIMENDES, Carlos Alberto. *Sob a mira da Câmara: viver e trabalhar na cidade de São Luís (1644-1692)*. Tese de Doutorado apresentada à Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.