



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA
TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO II

***“Le Spectaclé Édifiant”*: a representação do índio setecentista na fronteira
Amazônica Setentrional, 1728 a 1751.**

Karolliny Melo Ferreira Diniz

MACAPÁ-AP

2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DE HISTÓRIA
TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO II

***Le Spectaclé Édifiant: a representação do índio setecentista na fronteira
Amazônica Setentrional, 1728 a 1751.***

Trabalho apresentado por Karolliny Melo Ferreira Diniz ao Curso de Licenciatura Plena em História, para a obtenção do título de licenciada em história pela Universidade Federal do Amapá orientado pelo professor Dr. Andrius Estevam Noronha.

MACAPÁ-AP

2016

Para Jane Lucy e Diniz Filho

AGRADECIMENTOS

No dia 30 de dezembro de 2011 as rádios de Macapá estavam sintonizadas para a divulgação do listão dos aprovados no vestibular. Pude sentir meu coração acelerado e quase não me contive de tanta alegria ao saber que fui aprovada! Cantarolava de emoção ao som da “marcha do vestibular” de autoria de Pinduca que dizia “Alô, alô, alô papai. Alô mamãe. Põe a vitrola prá tocar. Podem soltar foguetes que eu passei no vestibular”. Mas, como diz a seguinte frase: “Quanto mais a gente agradece, mais coisas boas acontecem” e hoje, escrevo os agradecimentos do meu trabalho de conclusão de curso e posso dizer que vejo um sonho se transformando em realidade. Entre pausas de um parágrafo para outro, minha produção acadêmica enfim foi concluída!

O acadêmico (a) ao desenvolver o TCC sabe que tem uma responsabilidade árdua e cansativa e que define o futuro no qual esse aluno (a) irá seguir. O processo de construção textual foi para mim uma atividade prazerosa visto que pude ter a oportunidade de escrever sobre a temática que me identifico. Para que eu pudesse realizar o desafio de concluir o curso que escolhi seguir como profissão, obtive o auxílio de pessoas e de instituições que estiveram no meu cotidiano acadêmico ou pessoal e que contribuíram de maneira direta ou indireta para que esse objetivo fosse alcançado. Desse modo, eu não poderia deixar de agradecer a todos que me acompanharam desde o início do meu ingresso até o término da minha Graduação em História ou que contribuíram no meio desse percurso.

Quero agradecer primeiramente a Deus pelas realizações diárias no decorrer do ensino superior. Essas conquistas, proporcionaram o amadurecimento intelectual desta acadêmica através do estudo e da leitura que foram instrumentos de crescimento e formação.

Quero agradecer ao meu orientador e noivo Prof. Dr. Andrius Estevam Noronha pela paciência e incentivo. Devo minha gratidão pela disponibilidade de tempo, material e discussões teóricas que tivemos e tornou possível a conclusão desta pesquisa.

Quero agradecer ao Prof. Dr. Giovani José da Silva pela disponibilização das fontes que foram o cerne desta produção acadêmica e pelas instruções de suma importância para a elaboração deste TCC.

Quero agradecer a minha família, principalmente a minha “mãe de coração” Jane Lucy e ao meu pai Diniz Filho por renunciarem uma parte de suas vidas para o meu ingresso na graduação e se dedicarem até o presente momento, independentemente das dificuldades. Meus

pais sempre acreditaram no meu potencial. Por isso devo dedicar todas as minhas conquistas a esses dois!

Quero agradecer a FAPEAP e ao CNPQ pelas bolsas de iniciação científica concedidas entre os anos de 2013 e 2016 permitindo dedicação exclusiva à pesquisa e a aquisição de livros e materiais.

Quero agradecer ao núcleo de pesquisas arqueológicas-NUPArq do instituto de pesquisas científicas e tecnológicas do estado do amapá – IEPA pela disponibilidade da biblioteca.

Quero agradecer as bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC).

Quero agradecer a Universidade Federal do Amapá, ao corpo docente do colegiado de história e aos meus colegas de sala de aula da licenciatura 2012 (turma lh12).

Quero agradecer a Glaucy Souza pelo auxílio nas traduções das cartas desta pesquisa do francês para o português.

Quero agradecer a professora Lara Castro pela revisão deste trabalho, pelos conselhos e pela disponibilização dos materiais que deram suporte para a minha escrita.

Quero agradecer as minhas amigas Talita Bianca Rêgo, Andreza Reis e Anna Karla Oliveira por torcerem por mim sempre em tudo o que faço.

Quero agradecer ao professor Wirley de Oliveira pelas aulas particulares de redação que garantiram a minha aprovação no vestibular em história. Esse professor vibrou diversas vezes comigo no decorrer de minha preparação para a prova.

Dedico este trabalho “in memoriam” do professor Edésio Lobato. Obrigada pelas aulas particulares de matemática inesquecíveis! Gostaria que este professor estivesse presente no dia de minha defesa, mas, tenho certeza que onde ele estiver, estará torcendo por mim.

Durante esses quatro anos de graduação houve momentos que derramei lágrimas, estive cansada, preocupada e ansiosa. Cursar a faculdade não foi fácil. Cumpi as responsabilidades do curso, entre tantas, as apresentações de trabalhos, provas, atividades complementares e estágios. Mas, valeu a pena porque tenho certeza que o término da faculdade corresponde a conclusão de uma fase e o início de uma nova etapa. Encontrei nesse período de escrita determinação, paciência, perseverança e ousadia e espero que eu possa ter sabedoria para conquistar muito mais. Em breve, receberei o meu diploma de licenciada em história, por isso devo os meus sinceros agradecimentos!

“Sou missionário, sou povo de Deus. Sou índio, caboclo, mestiço fazendo da vida a missão; aqui nesta grande tapera da Igreja Amazônica sou mensageiro de um Deus que é irmão”.

(Manoel Nerys)

RESUMO

O propósito desta pesquisa foi analisar a representação dos índios setecentistas da Guiana Francesa e Oiapoque, entre os anos 1728 a 1751, fundamentado nas onze correspondências epistolares redigidas pelos padres jesuítas franceses Crossard, Lavit, Lombard e Fauque reunidas na coletânea “Lettres Édifiant et curieuses”. As etapas para o desenvolvimento desta pesquisa foram divididas inicialmente com a discussão da institucionalização da Companhia de Jesus a partir de um debate historiográfico, posteriormente, discutido a inserção e a queda da Companhia de Jesus no Brasil e na fronteira amazônica a partir dos séculos XVII e XVIII e por último, uma análise sobre os documentos epistolares das missões jesuíticas no Oiapoque e Guiana Francesa. No intuito de atingir os objetivos propostos para esta temática, foi realizado uma análise das informações contidas nas narrativas dos religiosos em suas missivas sobre os indígenas de diferentes grupos étnicos que foram incorporados ao mundo cristão no processo de evangelização.

Palavras-chave: Companhia de Jesus, Guiana Francesa, Oiapoque, Jesuítas, Indígenas.

RÉSUMÉ

Le propos de cette recherche a été d'analyser la représentation des indiens du XVIII^e siècle en Guyane Française et l'Oyapoque, parmi les années 1728 et 1751 basé sur les onze correspondances épistolaires rédigés par les prêtres jésuites français Crossard, Lavit, Lombard et Fauque rassemblés dans le recueil "Lettres Édifiantes et curieuses". D'abord les étapes pour le développement de cette recherche ont été partagés avec la discussion de l'institutionnalisation de la Compagnie de Jesus à partir d'un débat historiographe et postérieurement a été discuté l'insertion et la chute de la Compagnie de Jesus au Brésil et dans la frontière de l'Amazonie à partir des siècles XVII et XVIII. Et pour le dernier une analyse sur les documents épistolaire des missions des jésuites dans l'Oyapoque et Guyane Française. En somme, pour atteindre les buts proposés à ce thème, a été fait une analyse des religieuses dans leurs missions en relation aux indiens de différents groupes ethniques qui ont fait partie de cet univers chrétien par rapport au processus d'évangélisation.

Mots-clés: Compagnie de Jesus, Guyane Française, Oyapoque, jésuites, indiens.

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Tabela 1- Quadro biográfico dos co-fundadores da Companhia de Jesus.....	32
Tabela 2- Quadro dos principais documentos da pedagógicos da Companhia de Jesus....	35

SUMÁRIO

Introdução.....	12
I- A institucionalização da Companhia de Jesus.....	19
1.1 A Companhia de Jesus na Contrarreforma: o desempenho dos jesuítas no Concílio de Trento	22
1.2 A formação da Companhia de Jesus e a trajetória de Inácio de Loyola: análise da bibliografia institucional.....	29
1.3 Os documentos de legitimação da Companhia de Jesus.....	34
II- A inserção e supressão da Companhia de Jesus no Brasil e na Fronteira Amazônica: uma abordagem historiográfica dos séculos XVII e XVIII.....	44
2.1 Os primeiros jesuítas no Estado do Brasil.....	45
2.2 A Companhia de Jesus na Amazônia.....	53
2.3 A crise da Companhia de Jesus no século XVIII: a emergência do Iluminismo na supressão dos jesuítas.....	62
III- Edificando as missões: a conversão do selvagem infiel!.....	67
3.1 A Antropologia como subsídio no estudo da Companhia de Jesus.....	67
3.2 “<i>Lettres Édifiant et curieuses</i>” : o estudo comparativo das cartas das missões da Guiana Francesa e Oiapoque.....	72
3.2.1 “A Vida errante e ordinária firmada pelo hábito formado na educação”: análise da carta do padre Crossard.....	74
3.2.2 “Pobres infiéis e a miserável vida”: análise da carta do padre Lavit.....	78

3.2.3 “O nascimento da cristandade na essência da ignorância e barbárie”: análise da carta do padre Fauque.....	80
3.2.4 “O coração dos bárbaros como uma terra ingrata”: análise da carta do padre Lombard.....	84
Considerações finais.....	91
Referências.....	93
Anexos.....	98

INTRODUÇÃO

Decidi narrar nesta introdução a escrita deste trabalho de conclusão de curso que iniciou em uma tarde de fichamentos do projeto de iniciação científica financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amapá (FAPEAP) na biblioteca do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá (IEPA/NUparq). Minha pretensão consistia no desenvolvimento de temáticas relacionadas as conquistas coloniais na região amazônica, por causa do apreço que possuo sobre este tema, devido as aulas de historiografia da Amazônia que frequentei na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Encontrei no acervo direcionado aos livros de Antropologia a obra “*Batismo de Fogo*” de autoria de Artionka Capiberibe, que fez uma análise das missões jesuíticas francesas no Oiapoque e na Guiana francesa no subcapítulo “*o fracasso jesuíta no século XVIII*”.

A autora menciona a antropóloga Antonella Tassinari e ambas fazem referência a coletânea de cartas “*Lettres Édifiant et Curieuses*”. Iniciei a procura do material sem êxito. Porém, no diálogo que tive com o professor Dr. Giovani José da Silva, expus os meus interesses de pesquisa e o docente informou que possui a obra em seu acervo e que poderia ceder para este estudo. Comecei a pesquisa selecionando as cartas que deveriam compor esta pesquisa e iniciei um exaustivo processo de tradução desses documentos do francês para o português. Na fase de elaboração do projeto, viajei para o Rio Grande do Sul e realizei um levantamento bibliográfico das produções que envolvem a Companhia de Jesus nas bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Universidade Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC).

Para compreender o objeto de pesquisa, devemos contextualizar a origem da Companhia de Jesus. A ordem religiosa foi fundada pelo missionário Inácio de Loyola. A aprovação do instituto dos jesuítas foi feita pelo Papa Paulo III na bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, em 27 de setembro de 1540. De acordo com José Carlos Sebe (1982) o missionarismo significava uma

nova fase do ideal religioso da época. “A propagação da fé foi motivo de movimentação de incontável número de religiosos que deixaram a Europa para ensinar a palavra de Deus em outras regiões. O preceito evangélico “ide e ensinai o Evangelho a todos” passou a ser um desafio” (SEBE, 1982, p. 55). Kolvenbach (2007) aborda que os primeiros jesuítas que vão estruturar a Companhia de Jesus, foram influenciados por uma visão planetária de uma obra a ser cumprida nas dimensões do globo, pois “é o lugar onde a maior glória de Deus deve ser revelar na salvação de todos os habitantes, sobretudo aqueles que vivem além das fronteiras instáveis da cristandade” (KOLVENBACH, 2007, p. 25). Os missionários jesuítas desejavam ser enviados entre fieis e infiéis, entre os hereges e os cismáticos, “qualquer que seja o país”.

Nesse sentido, em meados do século XVIII, o padre jesuíta francês Crossard escreveu uma carta¹ ao reverendo De La Neuville, no qual aborda o trabalho missionário exercido pelo padre Pierre Aimé Lombard, que passou aproximadamente quinze anos em Caiena para catequizar os indígenas. A narrativa de Crossard traz informações gerais da atuação de Lombard na região como o aumento do número de cristãos que estavam aos cuidados de jovens índios convertidos ao catolicismo. Essa carta possui diversas passagens que permite visualizar a representação indígena construída pelos jesuítas naquele contexto.

Em outra carta, datada de 23 de outubro de 1728 e escrita pelo padre jesuíta francês Lavit, destinada ao mesmo reverendo, foi construída uma narrativa do processo de conversão das famílias indígenas que foram conduzidas até a região oeste de Caiena, em Kourou² (ver anexo 1 no final do trabalho). O padre relata que ficou emocionado vendo o estado deplorável como se encontravam “os selvagens”, porém foi tranquilizado pelo rápido progresso de conversão dos índios. “Não pode conter as lágrimas, vendo o acolhimento, a modéstia e a devoção com o qual essas diferentes nações de selvagens assistiam os ministérios divinos” (AIMÉ- MARTIN, 1839, p. 07). O missionário relatou que cantavam a grande missa com uma piedade que teria neles inspirados aos mais “mornos e dissipados”. A carta relata que depois do evangelho, o padre Lombard se colocou como pregador na língua indígena e as lágrimas dos índios foram seu elogio. Lavit destacou que os “nativos” não compreendia a pregação, mas se limitava a julgar somente pela impressão de sensibilidade que Lombard causava aos ouvintes. Além disso, descreveu que no final da missa eles se dedicavam por uma hora e meia em ação

¹ A carta escrita em 10 de novembro do século XVIII (não consta o registro do ano). In: AIMÉ- MARTIN, M. L. *Lettres édifiantes et curieuses, concernat l' Asie, l' Afrique et l' Amerique avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques*. Paris, Auguste Desrez, 2 vols. (col. Panthéon littéraire), 1839.

² Localidade vizinha de Caiena.

de graças. A narrativa é enfática ao destacar o sucesso do processo de catequização indígena, classificando de “espetáculo” e fazendo um comparativo desses novos cristãos, que anteriormente eram classificados de selvagens. Lavit exclama na carta: “Oh meu Deus! quanta piedade! quanto respeito! quanta devoção! poderia eu o ter acreditado se não tivesse sido testemunha?” (AIMÉ- MARTIN, 1839, p. 08).

Essas dois trechos constitui uma amostra da pesquisa que pretende compreender as representações dos indígenas contidas nas cartas edificantes das missões jesuíticas francesas que foram escritas entre 1728 até 1751 e que retratam as ações da Companhia de Jesus na fronteira da Guiana Francesa e Oiapoque pelos padres Lavit, Lombard, Crossard e Fauque. Para tanto, será utilizado como fonte de pesquisa as quatro primeiras correspondências, que constam na obra *Lettres édifiantes et curieuses* (Tomo XIX)³, que foram trocadas entre os padres jesuítas que estiveram nessa região⁴⁵. As pesquisas que fazem referência sobre esta temática foram desenvolvidas na área da Antropologia.

Antonella Tassinari (2000) faz uma descrição das estratégias utilizadas pelos jesuítas franceses para estabelecer as missões, utilizando as informações contidas na coletânea “*Lettres édifiantes et curieuses*”, no qual estão contidas as cartas dos missionários remetidas aos superiores da ordem e ao poder público da colônia. Utilizando a mesma fonte documental, Artionka Capiberibe (2007) descreveu a tentativa de inserção jesuítica francesa no século XVIII a partir da abordagem realizada em missões jesuíticas na fronteira amazônica da Guiana Francesa com Oiapoque. Outros autores fazem breves referências a essas cartas como a obra do viajante Henri Coudreau (1893) e do etnógrafo Curt Nimuendaju (1926), Jean Marcel Hurault (1972), Dominique Gallois (1986) e Henri Froidevaux (1901).

Nesse sentido, justifica-se o desenvolvimento dessa pesquisa com objetivo de aprofundar o debate historiográfico da representação do indígena nas cartas dos jesuítas franceses presentes na fronteira setentrional amazônica e possibilitar o conhecimento sobre

³ As correspondências constam em AIMÉ- MARTIN, M. L. *Lettres édifiantes et curieuses, concernat l' Asie, l' Afrique et l' Amerique avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques*. Paris, Auguste Desrez, 2 vols. (col. Panthéon littéraire), 1839.

⁴ Para Artionka Capiberibe (2007) foram organizadas quatro missões jesuíticas na fronteira do Oiapoque com a Guiana Francesa: a missão Saint Paul, criada em 1733 pelo padre D'Ayma, às margens do baixo Rio Oiapoque ao lado de um forte francês construído em 1725; a missão Ouanari, criada 1738 pelo padre D'Ausillac no Rio homônimo, localizado na Guiana Francesa; a missão Saint-Pierre, também conhecida como Notre-Dame de Sainte-Foi, localizada no encontro da foz do Rio Camopi (Guiana Francesa) com o Oiapoque; e, por fim, a missão Palikours, que teria sido fundada em 1738 pelo padre Fourré na região do Uaçá.

essas missões. O Oiapoque foi o espaço geográfico de disputas envolvendo franceses e portugueses com o objetivo de conquistar a foz do Rio Amazonas, ponto estratégico para a ocupação do território. O século XVIII marcou o início de uma nova política expansionista francesa na América do Sul que foi apoiado pela missão jesuítica. Esse empreendimento obteve êxito através dos conflitos entre a coroa portuguesa e os indígenas, o que possibilitou aos jesuítas franceses a instalação das missões, pois essa região era considerada um ponto de fuga. A ordem religiosa tinha por objetivo a divulgação dos ideários cristãos por meio da colonização e do missionaríssimo católico europeu.

No procedimento teórico-metodológico, foram selecionados referenciais que possibilitam uma análise historiográfica a partir da história cultural e da representação. Para Michel de Certeau (2011) há uma relação paradoxal entre o que é discurso e o que é real, ou seja, como a narrativa institucional constrói os sujeitos históricos através de abordagens estabelecidas dentro do contexto social. Nesse sentido, será realizada uma análise interpretativa para compreender os registros narrativos construídos pelos padres jesuítas através da proximidade entre a realidade vivenciada com a leitura dos termos utilizados pelos europeus perante os indígenas e os discursos produzidos a partir das ideologias do pároco sobre os empreendimentos missionários.

Para Peter Burke (2008) a história cultural permite analisar a representação dos sujeitos históricos nas fontes documentais e estudar a produção, transmissão e apropriação do texto pelo remetente e pelo público receptor. A dimensão da cultura contribui para a abordagem da história das mentalidades, pois terá apoio da Antropologia redirecionando o enfoque da pesquisa. As cartas escritas pelos padres jesuítas ingressam nesse modelo de análise, pois a abordagem que eles os jesuítas faziam sobre o sujeito indígena conduz para a reconstrução da estrutura social numa perspectiva semelhante da obra *“Mitos, Emblemas e Sinais”* de Ginzburg.

Para Roger Chartier (2002) o processo de entendimento das percepções ou a chamada representação do mundo social pode ser integrado por tipos de discursos narrativos que “tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas”. Chartier (2002) destaca que as “matrizes de discursos e de práticas diferenciadas [...] que tem por objectivo a construção do mundo social, e como tal a definição contraditória das identidades-tanto a dos outros como a sua”. O autor reforça que “embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão”, as representações assim construídas são “sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” (CHARTIER, 2002: 49)

A coletânea *Lettres édifiantes et curieuses* constituiu uma publicação de 34 volumes

originalmente impressa entre 1702 a 1776 e reúne todas as cartas enviadas pelos padres jesuítas franceses que atuaram na América, Ásia e África no decorrer dos séculos XVI, XVII e XVIII. Em 1839, o pesquisador Louis Aimé Martin republica parte importante dos volumes com uma revisão estilística e gramatical mais rigorosa pela editora Auguste Desrez. Desse modo, a obra passou a ser integrada a coletânea literária do Panthéon. Essa segunda versão, que será utilizado nessa pesquisa, foi a mesma citada nos trabalhos de Capiberibe (2007) e Tassinari (2000).

Nessas cartas edificantes, encontramos informações sobre o estado geral da colônia, as etnias indígenas e os trabalhos apostólicos religiosos. Henri Froidevaux (1901) destaca que os documentos produzidos pelos padres das missões apresentam vários erros ortográficos e de impressão que alteram os aspectos do texto. As cartas inteiras ou parte delas foram redigidas em Paris, publicadas sob o nome de missionários que jamais tinham pensado em escrever o que atribui a coletânea das cartas edificantes. Os padres não conseguiam resolver os dilemas que enfrentavam para instalar as missões, além de problemas para realizar os interesses econômicos e políticos com o governo francês, no intuito de impedir a instalação de colônias nas proximidades de suas reduções para evitar a influência negativa dos colonos sobre os índios.

O critério utilizado para a seleção dessas cartas corresponde ao período de estabelecimento das missões jesuítica francesa na Amazônia. O procedimento metodológico consiste na descrição crítica e analítica da documentação primária sobre a representação indígena. Os documentos foram sistematizados através da tradução e organizados em três categorias: primeiro, o contexto de produção e circulação; segundo, os objetivos e as estratégias dos jesuítas; terceiro, a identificação da retórica jesuítica. De maneira geral, as cartas analisadas são constituídas de conteúdos cronologicamente lineares de experiências vivenciadas pelos padres jesuítas franceses no Oiapoque e na Guiana Francesa. A estrutura narrativa dos relatos ocorre em três partes: em primeiro lugar, a descrição da localização do empreendimento jesuítico ou a área que eventualmente será estabelecido; em segundo lugar, um relato do que foi encontrado nas áreas selecionadas para os trabalhos; em terceiro lugar, a apresentação ou proposição das práticas e projetos de intervenção da Companhia de Jesus.

Bruna Soalheiro (2014) destaca que as cartas tinha o objetivo de fortalecer o nome da Companhia de Jesus através da recuperação da memória das ações empreendidas pelos integrantes da ordem. As narrativas, assim que deixavam de circular entre os membros da ordem, contribuía para o recrutamento de novos jesuítas, pois tinha um efeito propagandístico que encorajava os devotos a ingressarem no espírito missionário. A autora afirma que as cartas serviam também como uma prestação de contas para os financiadores dos empreendimentos jesuíticos além de tentar obter novos recursos, portanto: “Este é mais um motivo para estarmos atentos aos supostos “exageros” ou supostas “falsas informações” contidas na correspondência” (SOALHEIRO, 2014: 06).

O objetivo geral dessa pesquisa foi analisar as representações do indígena contidas nos discursos narrativos das correspondências trocadas entre os padres nas missões jesuíticas na fronteira da Guiana Francesa e do Oiapoque no século XVIII. Os objetivos específicos são: analisar a relação dos padres com os indígenas a partir das cartas edificantes; compreender os objetivos dos empreendimentos jesuíticos que foram descritos nas cartas; analisar o discurso da representação europeia sobre o indígena a partir das fontes delimitadas para essa pesquisa. Para alcançar os objetivos propostos, esse trabalho será dividido em três partes:

O primeiro capítulo contextualiza o processo de institucionalização da Companhia de Jesus como parte da Igreja Católica através do seu reconhecimento e formação de sua sofisticada burocracia. Será desenvolvida uma análise historiográfica sobre os Jesuítas e a Companhia de Jesus a partir de um tripé analítico que versará sobre o contexto da Reforma Católica, a trajetória de Inácio de Loyola e os quatro documentos que fundamentam a formação desses integrantes.

O segundo capítulo pretende analisar a historiografia que aborda a atuação dos Jesuítas no Brasil, mais especificamente na região da Amazônia no século XVIII com os desdobramentos políticos, econômicos e culturais que envolveram a ação missionária nesse contexto. O capítulo pretende analisar como a historiografia se posicionou frente a importância da Companhia de Jesus no processo de colonização da Amazônia após a restauração portuguesa. Por se tratar do contexto do século XVIII, será realizada uma análise da emergência do iluminismo europeu que forneceu os argumentos para o ataque sistemático dos déspotas esclarecidos a Companhia de Jesus.

O terceiro capítulo analisa as representações indígenas contidas nas cartas edificantes que foram escritas pelos padres Lavit, Lombard, Fauque e Crossard que retratam a ação jesuítica francesa na fronteira do Oiapoque com a Guiana Francesa. Nesse capítulo abordaremos, num primeiro momento a renovação historiográfica que analisou as fontes documentais produzidas pela Companhia de Jesus com subsídios teóricos da Antropologia e num segundo momento uma análise das regras de escritas que deviam ser seguidas pelos jesuítas além de uma amostra das cartas de cada um dos quatro padres selecionados para esse trabalho.

I – A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS

AOS DA COMPANHIA EM DIVERSAS PARTES DA EUROPA Roma, 24 de Dezembro de 1552 (Ep. IV, 564-565 – original italiano)

A paz de Cristo. Por diversas cartas vemos que Deus Nosso Senhor visita a Vossas Reverências com os efeitos da santa pobreza, isto é, incomodidade e falta de algumas coisas temporais, que seriam necessárias para a saúde e bem-estar do corpo. É uma grande graça que a sua divina bondade se digna fazer dando-nos a experimentar na prática aquilo que deve sempre estar no nosso desejo para conformar-nos com o nosso guia Jesus Cristo, segundo o voto e santo instituto de nossa ordem religiosa. E na verdade, não me consta que exista algum lugar da Companhia onde não se sinta comunicação desta graça, embora nuns mais que noutros. Mas, se nos compararmos com os nossos irmãos da Índia, que em tantas fadigas corporais e espirituais andam tão mal fornecidos de alimentos, sem comer pão em muitos lugares e ainda menos beber vinho, passando com um pouco de arroz e água, ou coisa parecida de pouco alimento, mal vestidos e, finalmente, no homem exterior com muita incomodidade, não me parece que o nosso padecer seja duro demais. Podemos também fazer de conta que estamos nas nossas índias, as quais se encontram em todas as partes. Contudo, se aquele a quem corresponde ordinariamente não fornece as coisas necessárias, podemos recorrer à santa mendicidade, mediante a qual se poderá suprir a necessidade. Quando, apesar de tudo, Deus N. S. quiser que se tenha de padecer, não se falte aos enfermos, pois os mais sadios podem exercitar melhor a paciência. A todos no-la dê aquele que a fez obra tão amável com o seu exemplo e doutrina, Jesus Cristo S. N., dando o seu amor e o gosto pelo seu serviço em vez de qualquer outra coisa. De Roma, 24 de Dezembro de 1552.

O relato descrito nesta carta permite compreender a dimensão alcançada pela Companhia de Jesus em escala global, pois fornece informações relevantes quanto às condições de trabalho em que os padres estavam submetidos em regiões distantes da Europa. Em 1552, os jesuítas atuavam em escala global e possuíam uma prática institucionalizada de descrever os obstáculos e angústias em cartas que foram conservadas nos arquivos eclesiásticos. A maioria dessas fontes foram utilizadas pela historiografia que permitiu compreender a dinâmica da Companhia de Jesus e de seus integrantes.

Para John O'Malley (2004) a vida religiosa e cultural dos jesuítas, descritas em seus documentos, permite compreender as crenças, as estratégias de inserção e a organização da ordem numa perspectiva histórica. Para o autor, os missionários acreditavam na aceitação dos

dogmas do início da doutrina cristã e destacavam que foi uma pré-condição importante para tornar a experiência completa e genuína. O'Malley (2004) afirma que a Companhia de Jesus foi fundada a partir de uma nova conjuntura do catolicismo que transcende as reformas que a Igreja realizou no contexto do século XVI para se adaptar a nova realidade europeia. A ordem conseguiu atender as expectativas dos fiéis que conviviam com as dúvidas e as incertezas advindas da Europa no contexto de guerras, doenças e fome.

O'Malley (2004) destaca que a realização desse projeto foi viabilizada a partir do crescimento da fé cristã no continente europeu e articulação das rotas marítimas empreendidas na América, África e Ásia. A nova concepção lusitana proveniente do Renascimento contribuiu para a incorporação de vários conhecimentos relacionados à tecnologia, cultura, negócios e o controle econômico de outras áreas inseridas no contexto dos descobrimentos ultramarinos. Nesse ponto, o autor afirma que os jesuítas foram treinados para disseminar a fé católica e cristianizar as inúmeras populações indígenas incorporadas na esfera de dominação ibérica independentemente das dificuldades que viriam a ser encontradas em cada região.

No que concerne a Companhia de Jesus, partindo do pressuposto que o processo reconstrutivo provém das recordações registradas pela escrita da história, os documentos institucionais e as cartas produzidas por esta instituição tornam-se de extrema relevância. Sobre isso, Jaques Le Goff (1990) afirma que a memória promove o armazenamento dos fatos vivenciados, pois define a identidade de um grupo social e contribui para a reconstrução das lembranças. Conforme o autor, existe a memória individual e a coletiva: a primeira, segundo o autor, tem por definição o conjunto de funções psíquicas e sua relevância se deve a utilização da conservação memorial do passado para ser utilizada como base informacional.

Dessa forma, para a realização desta pesquisa, utilizamos cartas que foram escritas individualmente pelos padres jesuítas franceses e que permite uma aproximação teórica sobre o conceito de memória individual descrito por Le Goff e a memória coletiva torna-se um instrumento oral de cada sociedade, pois povos sem escrita transmitem seus conhecimentos através de tradições musicais, lendárias, religiosas que torna possível a identidade coletiva de vários grupos étnicos⁶.

⁶ Em relação ao tema da memória individual e coletiva o trabalho de GONDAR, Jô. Memória individual, memória coletiva, memória social. **Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas - Ano 08, número 13, 2008, disponível em <http://www4.unirio.br/morpheusonline/numero13-2008/jogandar.htm> aborda os elementos psíquicos relativos à memória nas três esferas: individual, coletiva e social no qual problematiza sua separação e a oposição entre elas. A autora lança mão de vários autores como Leroi-Gourhan, Jacques Le**

Paulo Oliveira (2011) afirma que os historiadores dedicados ao estudo e preservação da memória escrita da Companhia de Jesus são significativos, pois as narrativas criadas pela instituição permitem classificar um estilo “jesuítico de escrita da história” com relatos cotidianos, mesmo que em diferentes épocas. Para este autor, desde a fundação da ordem, o padre jesuíta Inácio de Loyola instruiu os companheiros a produzirem e salvaguardarem uma grande quantidade de documentos para que fosse construída uma memória arquivista da Companhia às futuras gerações. Oliveira destaca que os jesuítas conservavam os registros escritos relacionados às suas participações na instituição com relatos sobre suas atividades missionárias em diversas regiões do mundo.

Michel de Certeau (2011) analisa que os métodos historiográficos relacionados a escrita da história no século XVII necessitam de uma nova perspectiva hermenêutica, pois o olhar europeizado, como foi constituído os relatos realizados tanto por viajantes quanto pelos missionários, apresenta uma representação cultural e constitui a maneira pela qual as pessoas comuns organizavam a realidade em suas mentes expressando comportamentos e práticas sociais no qual há uma perspectiva projetada sobre o outro. Para Certeau (2011), em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em "documentos" certos objetos distribuídos de outra maneira a partir do contexto histórico e dos atores sociais que o produziram.

Nesse sentido, esse capítulo desenvolverá uma análise historiográfica sobre os Jesuítas e a Companhia de Jesus a partir de um tripé analítico que versará sobre o contexto da Reforma Católica, a trajetória de Inácio de Loyola e os quatro documentos que fundamentam a formação desses integrantes. O objetivo deste capítulo consiste em compreender como a historiografia se posicionou frente a esses três temas para que possamos qualificar o estudo sobre os Jesuítas franceses que atuaram na Amazônia em região de fronteira. Para alcançar esses objetivos, esse capítulo foi dividido em três partes: o primeiro aborda o contexto histórico da Reforma Católica do século XVI; a segunda aborda a trajetória biográfica de Inácio de Loyola com a formação da Companhia de Jesus; a terceira aborda os documentos que fundamentam a formação pedagógica dos jesuítas.

Goff, Francis Yates, Pierre Clastres, Roger Chartier, Pierre Nora, Lucien Febvre, Jean-Pierre Vernant, Castoriadis e Freud numa perspectiva interdisciplinar comparada.

1.1 A Companhia de Jesus na Contrarreforma: o desempenho dos jesuítas no Concílio de Trento

O processo de formação da Companhia de Jesus está inserido no contexto da Contrarreforma Católica e redirecionou a prática catequética da instituição numa conjuntura de acelerada fragmentação do cristianismo. Nesse sentido, diversos historiadores destacam que o Concílio de Trento foi base para a reafirmação da Igreja Católica no mundo ocidental, pois proporcionou condições para sua expansão nos continentes americanos, asiáticos e africanos tendo a ação missionária como elemento principal. De acordo com essa delimitação, abordaremos como a historiografia respondeu aos questionamentos sobre a reação católica, em especial os integrantes da Companhia de Jesus, diante ao avanço do protestantismo.

O'Malley (2004) aborda que no contexto do Concílio de Trento, a Igreja Católica foi uma das instituições mais poderosas da Europa, dotada de uma enorme burocracia com capacidade de representação em escala global. O autor descreve o perfil e a dificuldade em manter um padrão de coesão capaz de responder as angústias espirituais que emergiam nesse período: "A Igreja Católica do século XVI era uma associação complexa e emaranhada (...) reclamando direitos e avançando reivindicações que frequentemente os levavam a uma situação de conflito uns com os outros" (O'MALLEY, 2004, p. 441). O autor destaca que a estrutura em meados do século XV foi semelhante ao Estado Nacional moderno, porém disperso, pois havia uma hierarquia de poder com orçamentos independentes no qual o papado ocupava o topo da pirâmide, seguido pelo o Governo do Episcopado composto por Bispos e Sínodos.

O'Malley (2004) realiza uma análise externa e interna da Igreja que permite compreender a dinâmica e o funcionamento dessa instituição que cresceu ao longo do período medieval e que passava por aceleradas transformações pelo advento do Renascimento. A estrutura externa pode ser direcionada para a península italiana, onde havia as monarquias e os ducados, sistemas de poder controlados diretamente pelo papado, além disso, existiam as câmaras municipais com governança em escala regional e local em que esses pequenos "Estados" mantinham independência em relação aos senhores feudais italianos, um status acima dos tradicionais burgos que tiveram origem antes do século XV no restante da Europa⁷. A estrutura interna possuía uma composição mais dispersa e de contato direto com a base social, compostas pelas confraternidades, cabidos, ordens religiosas e universidades. Em relação as confraternidades, essa estrutura agrupava religiosos que desempenhavam função importante

⁷ ver Jérôme Baschet (2006:49-78)

no cristianismo como a prática do associativismo local objetivando a ajuda aos pobres. A partir das confraternidades, haviam os cabidos, que asseguravam os serviços religiosos das catedrais e das igrejas paroquiais.

O'Malley (2004) aborda que no mesmo contexto em que a Companhia de Jesus foi fundada, os católicos atuavam, majoritariamente, sua devoção numa dessas instituições de maneira variada, como os santuários, as capelas dos castelos, as igrejas dos colégios e as confrarias. A paróquia foi a instituição de base e desempenhava uma importante função normativa do ministério da Igreja. A legislação que foi elaborada no Concílio de Trento, de certa maneira, aumentou a importância do status de pastor. A reforma católica destaca que: “essa exclusão auto imposta dos jesuítas dessas instituições é apenas uma indicação de como o Concílio e a Companhia foram dois elementos unidos que se influenciaram mutuamente, mas com vetores ou estratégias independentes” (O'MALLEY, 2004: 119)

Para o autor, essas ordens religiosas desempenhavam funções importantes na composição dessa rede institucional e variavam de região para região com atributos e formas de recrutamento diferentes. A influência que cada ordem exercia sobre uma determinada instituição refletia o panorama de transformação que a Igreja teria nos próximos séculos, pois não havia um padrão de atuação e conseqüentemente seu impacto social seria distinto. Para efeito comparativo, o autor analisou a trajetória de três ordens que emergiram nesse mesmo contexto de “reforma”, os teatinos, os barnabitas, os somascos e os jesuítas:

Os teatinos, uma ordem fundada em 1524 e semelhante de alguma maneira aos jesuítas, tinham em meados do século XVI cerca de 30 membros, todos vivendo na Itália. Os barnabitas e os somascos, duas ordens fundadas mais ou menos na mesma época, também contavam comparativamente um número pequeno de membros, igualmente localizados na Itália. Em 1565, a Companhia de Jesus já contava com mais de três mil membros dispersos em muitos países da Europa Ocidental, bem como na Índia, Japão, Brasil e outros lugares exóticos. Estavam guiando esse processo Inácio e depois Laínez, assistidos por seus co-irmãos, mas responsáveis em primeira linha para assegurar que a inspiração original fosse salvaguardada e promovida. (O'MALLEY, 2004: 85)

O crescimento da instituição jesuíta foi maior do que qualquer outra ordem fundada, pois objetivava a expansão do cristianismo, iniciativa que as demais ordens não visavam. O'Malley (2004) destaca a importância das faculdades teológicas e das universidades, instituições que ocupavam funções de prestígio na formação da cultura renascentista do momento. Em 1540, havia uma relevante parcela de instituições católicas, com suas respectivas ordens, que tencionavam pelo projeto da reforma da igreja, pois defendiam perspectivas em comum como a implantação gradual do idioma local nas missas. Entretanto, a ausência de

unidade e homogeneidade necessária para inaugurar o processo específico da reforma dependia do contato entre os diferentes grupos dispersos pelo mundo, o que dificultava esse procedimento. Desse modo, o Concílio de Trento ocorreu por conta das transformações desencadeadas a partir do protestantismo. O autor destaca que: “Essas hipóteses comuns conduziram, após muita demora, à inauguração do Concílio de Trento pelo Papa Paulo III, em dezembro de 1545” (O’MALLEY, 2004, p. 441).

Devemos nos ater as pressões por reformas, conduzidas por parte importante das instituições da Igreja, que ocorreram cinco anos antes do Concílio, em meados de 1540, ou seja, o recorte cronológico de contestação interna dos católicos foi menor se compararmos com as 95 teses de Lutero, publicadas em 1517, e que foram difusoras da crise no cristianismo europeu. Para Certeau (2011), a religião, no contexto do século XV e XVI passou a ser seguida no campo da prática social. Esse dinamismo foi uma das questões primordiais na ação dos jesuítas e explica o porquê do seu rápido crescimento, pois estes aderiram a um discurso pedagógico performativo em que a oralidade e a escrita vulgar foram os elementos ativos desses processos. O autor destaca que a decadência do latim na conduta profissional do padroado implicou no acompanhamento de um novo conselho editorial que estabeleceu um controle mais rigoroso dos livros que tratam de "coisas sagradas". A Contrarreforma disciplinou e padronizou a prática religiosa ampliando a ação cristã para a chamada “moralidade pública”, princípio que muitos protestantes passaram a defender nas regiões em que agiam.

Certeau (2011) destaca que os jesuítas iniciaram campanhas escolares que serviram como uma proposta de "Unidade Nacional" do mundo católico, objetivando resistir à ofensiva reformista no norte da Alemanha. A estratégia foi elaborada a partir de uma ação catequética no qual os elementos cristãos são reincorporados na ação missionária deixando o misticismo medieval como manifestação de folclore. Para Jérôme Baschet (2006), essa prática foi utilizada pelos católicos ao longo da alta idade média quando se estabeleceu a conversão de diversas hordas bárbaras que ingressaram na Europa a partir dos séculos V ao XI.

Conforme, Jean Delumeau (1989) o conceito de Contrarreforma⁸ não é suficiente para dar conta das complexidades daquele contexto, pois na transição para o mundo moderno ocorreu diversas tentativas de reforma das instituições católicas. O autor destaca que a

⁸ Delumeau vai escrever seu livro em 1965, logo no primeiro capítulo intitulado “Reforma Por quê?” descobriu a tese da reforma como uma resposta ao protestantismo de Lutero, destacando que já havia um direcionamento ao pecado original, ao sacerdócio universal e um enquadramento da bíblia no contexto do humanismo e do renascimento.

Contrarreforma foi o resultado das inúmeras "reformas católicas" organizadas desde a virada do primeiro milênio. Essa tese foi embasada por outros historiadores, como Michael Mullet (1985), que defende uma reafirmação dos dogmas pregados por Santo Agostinho e outros "reformadores católicos medievais" no Concílio de Trento.

Desse modo, a Contrarreforma, não foi conduzida como uma resposta exclusiva às reformas luteranas, visto que demorou quase 28 anos para que ocorresse uma ação objetiva, embora a hegemonia católica na Europa estivesse ameaçada. As sessões do Concílio de Trento definiram as novas plataformas de atuação da Igreja Católica num mundo em que os Estados Nacionais se formavam e se conectavam globalmente pela navegação transoceânica. O Renascimento da cultura greco-romana emergia como discurso unificador do Ocidente e os católicos tiveram que se reinventar diante dessas transformações.

Para Jean Delumeau (1989) a Europa no século XV estava em processo de transformação, resultado dos diversos acontecimentos que abalaram a vida religiosa e espiritual desses indivíduos. A Guerra dos Cem Anos, a Peste Negra e a queda de Constantinopla, contribuíram para que houvesse uma aceleração do processo renascentista que emergia no continente desde o século XI. A crise do século XIV redefiniu a mentalidade europeia, provocando uma crise existencial no programa religioso do cristianismo.

A superação dessa crise, segundo Perry Anderson (1998), contribuiu para a deflagração do cisma na Europa cristã, pois inseriram num espaço cronológico de um século, novas estruturas políticas e tecnológicas que reduziram o poder do Papa. O autor cita a reconquista católica na Península Ibérica, em que as coroas Portuguesas e Espanholas foram mais fortes que a igreja, pois consistiam em Estados Nacionais unificados, assim como a França e a Inglaterra. O rompimento do exclusivismo intelectual provocado pelo papel e pela imprensa de Gutenberg abalou o poder da igreja que viu seus monges copistas ficarem obsoletos em relação à produção massificada de livros em escala nunca antes imaginada com produção editorial em línguas vernáculas.

Dessa maneira, corroborando com o pensamento de Mullet (1985), pode-se afirmar que a confusão das hierarquias eclesiásticas e a desagregação dos valores culturais que foram consolidados por séculos de hegemonia desde a queda de Roma, modificou o perfil dos fiéis que tiveram contato com a revolução da imprensa gráfica e não distinguiram, como no passado, o sagrado do profano, nem o padre do leigo. A emergência da sociedade laica, fortalecida pelas

transformações advindas do Renascimento, entrou frequentemente em conflito com a sociedade eclesiástica nos últimos séculos da Idade Média⁹.

Assim, pode-se argumentar, como afirma Delumeau (1989), que os leigos tiveram função estratégica no "socorro a Igreja Católica", pois deram caminhos para responder a crescente confusão dos assuntos considerados sacrilégio e profano, além de interpretar os dois domínios, religioso e civil. O autor destaca que a civilização europeia da época foi essencialmente religiosa para compreender a distinção entre os poderes e limites entre a Igreja e o Estado, tornando difícil uma baliza entre os dois campos.

Ademais, Anderson (1998) indica que um dos elementos construtores do poder estatal na formação do Absolutismo foi o poder divino difundido por Maquiavel, tornando difícil a Igreja se submeter a lei do poder secular. A formação do Estado Nacional quebrava com a homogeneidade do idioma latim que foi propagado pelos católicos ao longo da Idade Média e que no contexto de reformas torna condição para a sobrevivência da própria instituição. Nesse sentido, a questão que surgia foi: Como fazer essa transição sem abrir flancos que pudessem pôr em risco a autoridade papal?

Marcos Roberto de Faria (2009) aborda que a Igreja Católica incorporou a ideia do discurso evangélico em idioma "vulgar" como prática de ação num contexto que o nacionalismo começou a emergir na Europa. Comparando com a ação protestante na Europa, essa estratégia de traduzir a Bíblia do latim para o alemão valorizando o idioma local nos cultos serviu de base para as propostas debatidas pelos Católicos no Concílio de Trento e deram um formato renascentista ao cristianismo. Para o autor, o contexto da Contrarreforma reprojeteu a prática pedagógica do catolicismo e influenciou a ação dos jesuítas na condução do missionarismo em diversas regiões do mundo.

Faria (2009) destaca que para estabelecer o limite de livros e documentos eclesiásticos, foi realizado em 1546 a quarta sessão do Concílio de Trento no qual foi definido uma lista de livros que seriam descritos como canônicos. Nessa ocasião ficou estabelecida a padronização da vulgata latina como única versão autêntica da Bíblia, pois consistia um assunto que não havia sido discutido até aquele momento. Nos países ou regiões em que o catolicismo resistiu ao avanço protestante, foi determinado que os livreiros e impressores passariam por um crivo da

⁹ Em relação ao desenvolvimento da Igreja Católica no contexto da Idade Média, Baschet (2006: 167-246) aborda os fundamentos do poder eclesial a partir da unidade e diversidade da instituição apontando seus limites e contestações internas até o século X. O autor disserta sobre a Reforma e crescente sacralização da Igreja nos séculos XI e XIII explicando a ofensiva herética e reação dos católicos nesse mesmo contexto.

autoridade eclesiástica para que pudessem traduzir no idioma local. Essa medida contribuiu para uma expansão controlada dos documentos autorizados pela Igreja para massificar e estabelecer uma nova ação social por parte da instituição.

Faria (2007) discorre ainda que, em relação a formação pedagógica, o Concílio de Trento determinou que cada bispo deveria alocar em sua diocese um grupo de estudo que teria o compromisso de recrutar e ensinar os futuros candidatos das ordens sagradas. A doutrina pedagógica da Contrarreforma objetivava tornar o padroado local em *homens de estudo e de livros* que seria ministrado em seminários específico para essa finalidade. Nesses locais, foi elaborada uma densa literatura religiosa escrita pelos padres (franciscanos, jesuítas, maristas etc.) que estavam apoiados no privilégio dos bispos em imprimir os livros de sua diocese.

O autor afirma que documentos anteriormente produzidos em latim como a *Bíblia*, o *Novo Testamento*, a *Suma de São Tomás*, as *Vidas dos santos*, *A imitação de Jesus*, entre outros, passaram a ser encontrados em diferentes idiomas, tamanhos e preços. Porém uma nova onda conservadora se abateu na Igreja Católica, anos mais tarde, pois o comércio desses documentos fez muitos bispos enriquecerem a custa da instituição. O'Malley (2004) destaca que os jesuítas tiveram problemas para se adequar as novas propostas impostas a partir de 1559, ano que ocorreu a proibição definitiva das línguas vernáculas:

Os jesuítas tinham que ser afetados pela apreensão e diretamente pelo medo, associados as versões na língua vernácula da Bíblia e a leitura delas pelo laicato, que certamente até precedia a eclosão da reforma, porém suas fontes registram pouco sobre o tema. Os receios e o medo culminaram no Índice Romano de 1559, que proibia todas as traduções na língua vernácula. Embora a proibição fosse abrandada mais tarde, ela traçou uma linha importante de delimitação para o futuro entre a piedade católica e a protestante. (O'MALLEY, 2004, p. 402-403)

O autor destaca que Inácio aconselhou os jesuítas a manterem neutralidade em questões de cisão envolvendo os católicos com o argumento de que nos assuntos que gerassem diferentes facções ou seitas, os integrantes da Companhia não confrontariam os partidos, mas deveriam mostrar amor por ambos. Porém diz o autor que: “A situação do século XVI, contudo, frequentemente não permitia que esse conselho fosse implementado, especialmente não quando os próprios jesuítas se tornavam objetos da controvérsia”. (O'MALLEY, 2004, p. 442) podemos destacar a carta de Inácio escrita em julho de 1553, contexto que as reformas avançam de maneira intensa nos países do norte da Europa, em especial a Alemanha e Inglaterra:

A TODA A COMPANHIA DE JESUS Roma, 25 de Julho de 1553 (Ep. V, 220-22).
JESUS. Inácio de Loyola, Propósito Geral da Companhia de Jesus. A meus queridos Irmãos em Cristo, tanto superiores como inferiores da Companhia de Jesus, saúde eterna no Senhor. A condição da caridade, pela qual devemos amar o corpo da Igreja

na sua cabeça, Cristo Jesus, exige que o remédio se aplique principalmente na parte onde o mal é mais grave e perigoso. Entendemos que, segundo o limite das nossas forças, a nossa Companhia deve intervir com particular amor para socorrer a Alemanha, Inglaterra e as regiões setentrionais, infectadas pela heresia. Por outros meios já cuidámos solícitamente disto, e desde há muitos anos, vários dos nossos tratámos de ajudar às necessidades dessas regiões em orações e aplicação de missas. Contudo, para que o ofício da caridade se dilate mais e seja mais duradouro, decretamos que todos os nossos Irmãos, tanto os súbditos imediatos como os prepósitos e reitores que governam a outros, todos, tanto estes como os que lhes estão confiados, uma vez ao mês ofereçam a Deus o sacrifício da missa, se são sacerdotes, e os que não possuem essa dignidade, orem também pelas necessidades espirituais da Alemanha e Inglaterra, a fim de que o Senhor se compadeça destes e outros países infectados de heresia e se digne reconduzi-los à pureza da fé e religião cristã. E queremos que isto dure enquanto as necessidades das mencionadas regiões precisarem deste auxílio. E nenhuma província, nem as que se acham nas extremidades das Índias (onde a nossa Companhia estiver presente), desejamos que seja excluída de prestar este serviço de caridade. De Roma, 25 de Julho de 1553. (LOYOLA, 2006, p.318-319).

Esse comprometimento contribuiu para o fortalecimento do catolicismo no sul da Alemanha e na Irlanda, redutos onde o catolicismo disputou com força o avanço da reforma protestante. O'Malley (2004) analisa que, embora a Companhia de Jesus tenha sido frequentemente associada como uma resposta católica em direção à reforma da Igreja, os primeiros jesuítas não objetivavam essa questão de maneira direta. Quando esses integrantes falavam da Igreja nessa conjuntura, entendia, apesar de sua posição ecumênica mais ampla, a instituição composta de cargos como o papa, os bispos e, até certo ponto, os pastores das paróquias.

Para O'Malley (2004), os jesuítas evitavam integrar essa estrutura, pois o recrutamento para ocupar esses cargos, mesmo que não fossem originários de corrupção ou abuso de poder foi distinto do "modo de proceder". O autor afirma que: "antes de tudo, os cargos sempre implicavam prebendas ou benefícios. Os documentos jesuítas nunca indicam, conseqüentemente, a 'reforma da Igreja' como uma tarefa da Companhia" (O'MALLEY, 2004, p. 493). Nesse processo o autor afirma que a "reforma da Igreja", nesse contexto, deveria ser interpretada a partir da tese de que fora uma resposta exclusiva à Reforma de Lutero que foi reforçada no sentido técnico por outros historiadores.

Ainda O'Malley completa: "se a reforma fosse compreendida mais amplamente, abrangeria os objetivos da *Fórmula* e afirmaria o objetivo último de todos os *consuetas ministeria*. Nesse sentido, significaria conversão pessoal ou aperfeiçoamento espiritual. (O'MALLEY, 2004, p. 494). Nesse ponto, podemos encontrar nos *Exercícios*, escrito por Loyola e que aponta para a correção da burocracia e dos protocolos eclesiásticos, elemento que os jesuítas e seus aliados compreendiam expressamente como "reforma da Igreja". A trajetória de Inácio de Loyola permitirá compreender o mundo do missionário para que possamos entender

o contexto da criação da Companhia de Jesus, uma instituição constituída em um período de crise e em profunda transformação da Igreja e da sociedade Ocidental.

1.2 A formação da Companhia de Jesus e a trajetória de Inácio de Loyola: análise da bibliografia institucional

Os estudos que abordam a trajetória do padre espanhol Inácio de Loyola possuem uma característica memorialista e foram recuperadas a partir de fontes disponíveis nos arquivos eclesiásticos. A *Autobiografia* de Inácio de Loyola resume o importante legado, destacando, propositadamente, seu desempenho como um dos principais articuladores da Companhia de Jesus, em 27 de setembro de 1540¹⁰. O Papa Paulo III, por sua vez, também considerou através da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, a importância da organização jesuítica como plataforma estratégica que projetaria a catequização em escala global num contexto de reação do catolicismo diante da Reforma Luterana¹¹.

A bibliografia sobre a trajetória de Inácio de Loyola reúne uma série de memórias construídas pelos jesuítas que objetivavam legitimar um discurso de coesão para a Companhia de Jesus. A historiografia acadêmica desenvolveu pesquisas que buscavam compreender a importância desse sujeito como fundador da ordem e o propósito das obras produzidas pelos jesuítas. Os trabalhos acadêmicos tal como os de José Carlos Sebe (1982), Lívia Pedro (2008), Gabriele Rodrigues de Moura (2013), além de outros, utilizam a autobiografia do missionário para entender a instituição católica.

Na introdução da *Autobiografia* (LOYOLA, 1987, p. 05-08) da versão traduzida pelo Padre Armando Cardoso, consta que alguns dos principais jesuítas de Roma pediam a Santo Inácio a documentação de sua vida, visto que, essa medida culminaria na construção de uma memória institucional da Companhia. O fundador custou a se decidir quando e quem escreveria

¹⁰ Sobre a formação da Companhia de Jesus e a importância da escrita para os jesuítas ver LODOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo. Vol. 22, Nº 43, pp. 11-32, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v22n43/10908.pdf>

¹¹ Em relação aos documentos e bulas editadas pela Igreja Católica no contexto da reforma e a formação dos jesuítas nesse mesmo contexto ver ARNAUT, César e RUCKSTADTER, Flávio M. M. *Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas (1539-1540)*. Maringá, v. 24, n. 1, p. 103-113, 2002. Disponível em: <http://eduem.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/2416/1696>.

sua autobiografia. O missionário assistiu três missas do padre português Luís Gonçalves da Câmara e solicitou a esse clérigo a escrita e a edição da sua trajetória.¹²

A biografia produzida por Câmara foi elaborada em três fases distintas: de agosto a setembro de 1553; em março de 1555; e de setembro a outubro de 1555. O autor relata que Inácio de Loyola nasceu em 1491, no palácio de sua família, localizado no território Basco, nordeste da atual Espanha; na juventude recebeu uma educação distinta, o que contribuiu para seu ingresso no serviço militar aos 26 anos de idade; a narrativa destaca que em 20 de maio de 1521 participou de uma batalha ocorrida na praça de Plampona, capital de Navarra, sendo ferido na perna.

A conversão de Inácio de Loyola foi no final daquele ano, devido a sua recuperação e a leitura de duas obras: *A vida de Cristo*, de Ludolfo da Saxônia, e *A vida de Santos na legenda Áurea*, do italiano Jacopo da Voragine¹³. Em seguida, recuperado do ferimento da perna esquerda, decidiu ir para o monastério beneditino de Montserrat, na Catalunha, destino inicial para sua peregrinação em direção a Terra Santa, mais especificamente a cidade de Jerusalém.

A narrativa de Loyola (1987) destaca que sua inserção na vida eclesiástica ocorreu com disciplina, no qual constam atividades exclusivas da formação de um padre como uma elevada carga horária de orações, penitências, meditações e confissões diárias por quase um ano. A formação eclesiástica do fundador foi na pequena vila de Manresa, na Catalunha, situado próximo da cidade de Barcelona. Nesta cidade, em 1522, escreveu o livro *Exercícios Espirituais*, inspirado nas sagradas escrituras no qual apresentou uma série de instruções referentes ao crescimento do dogma de penitência cristã. Esse estudo caracterizou o redirecionamento espiritual dos fiéis e, em especial, dos jesuítas, passando pelo crivo do Papa Paulo III, sendo publicada na versão final, em 1548, na cidade de Roma¹⁴.

¹² Em nota, o tradutor de Loyola (1987) descreveu que Câmara nasceu na capital portuguesa em meados de 1519 e faleceu em 1575; ingressou na Companhia de Jesus em Abril de 1545 na cidade de Lisboa; foi Ministro da Casa de Roma em 23 de Maio de 1553, permanecendo até Outubro de 1555. Depois da morte de Santo Inácio, Câmara regressou em 1558 para Roma, onde participou da Primeira Congregação Geral, sendo eleito Assistente da Companhia de Jesus em Portugal com exercício do cargo na capital italiana; no ano seguinte, em 1559, voltou ao país de origem, solicitado pela Corte Real Lusitana, para se responsabilizar na educação do herdeiro do trono português, D. Sebastião. Essas informações constam na nota nº3 da Introdução de LOYOLA, 1987:05.

¹³ Em relação a influência dessas duas obras na formação de Inácio de Loyola, podemos analisar com profundidade os trabalhos de BARREIROS, Álvaro. O livro da vida de Cristo de Ludolfo de saxônia e os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola. *Persp. Teol.* 39 (2007) 351-368, 2007. Disponível em <file:///C:/Users/HP/Downloads/187-638-2-PB.pdf>; e FORTES, Carolina. Os Mártires na Legenda Aurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval. In: LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (orgs.). *Memória & Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. Disponível em: <http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/carolfortes002.pdf>

¹⁴ Em relação ao desenvolvimento do livro “Exercícios espirituais” ver o texto de KLEIN S.J., Luiz Fernando. *Exercícios Espirituais: escola de formação para a pedagogia Inaciana*. In: OSOWSKI, Cecília (org.). *Teologia e*

O'Malley (2004) enfatiza a importância dos *Exercícios Espirituais* na formação dos jesuítas, pois introduz um conjunto de regras que objetiva atrair novos fiéis num contexto de crise do cristianismo. A obra passou a ser utilizada como a primeira experiência prática a ser feita por todos aqueles que pretendiam ingressar na Companhia de Jesus ainda no contexto do século XVI e foi o primeiro instrumento pedagógico jesuítico para adequar os fiéis a doutrina cristã e aos que queriam ingressar na ordem. Loyola utilizou esse documento como modelo de regras para sua pregação na Terra Santa tendo dificuldades de agregar apoio de várias ordens cristãs que atuavam naquela região.

Em sua narrativa, Loyola (1987) relata que partiu para Jerusalém em 1523 com a intenção de "ajudar as almas", porém esse processo não aderido pelos franciscanos, assim o missionário decidiu regressar para a Europa onde aprimorou seus estudos. O padre participou de vários cursos nas áreas de linguística e teologia em quatro regiões diferentes: Barcelona, Alcalá, Salamanca e Paris.

Em 1524, ingressou na Universidade de Barcelona para aperfeiçoar os estudos de Gramática por dois anos e meio. Em 1526, estudou na Universidade de Alcalá para aprofundar os estudos de Teologia com duração de um ano e meio, além disso, aproveitou a ocasião para revisar *Exercícios Espirituais* e pregou a doutrina cristã em várias localidades. Em 1527 foi para Salamanca, onde foi preso sendo libertado em seguida, pois os juízes permitiram que ele ensinasse o catecismo desde que não discutisse a diferença entre pecados mortais e veniais até que tivesse completado mais anos de estudos.

Loyola (1987) relata que concluiu seus estudos em Paris, onde foi concedido permissão para exercer atividade apostólica, estabelecendo contato com um grupo de intelectuais que possuíam o mesmo propósito: expandir a fé Católica num contexto de emergência reformista.

Humanismo Social Cristão. Traçando rotas. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2000: 221-35. Disponível em: <http://www.jesuitasbrasil.com/jst/pessoa/temp/anexo/1135/2590/1546.pdf> no qual há uma análise de conceitos que são desenvolvidos pelo Loyola, a experiência exercida pelo padre no contexto do século XVI.

TABELA 1 – QUADRO BIOGRÁFICO DOS CO-FUNDADORES DA COMPANHIA DE JESUS

Co- fundador	Nascimento	Falecimento	Ordenamento	Últimos votos
1. Pedro Fabro	13 de abril de 1506	1 de agosto de 1546, em Roma (Itália)	30 de maio de 1534 em Paris (França)	9 de julho de 1541, em Ratisbona (Baviera, Alemanha)
2. Francisco Xavier	7 de abril de 1506, Janvier (Navarra, Espanha)	3 de dezembro de 1552, em Shangchuan (Guangdong, China)	24 de junho de 1537, em Veneza (Itália)	dezembro de 1543, em Goa (Índia)
3. Diogo Lainez	1512, Almazón (Soria, Espanha);	19 de janeiro de 1556, em Roma (Itália)	24 de junho de 1537, em Veneza (Itália)	22 de abril de 1541, em Roma (Itália)
4. Afonso Salmeron	8 de setembro de 1515, Toledo (Espanha)	13 de fevereiro de 1585, em Nápoles (Itália)	8 de setembro de 1537, em Veneza (Itália)	setembro de 1541, em Roma, (Itália)
5. Nicolau Bobadilla	1509, Bobadilla del Camino (Palencia, Espanha)	23 de setembro de 1590, em Loreto (Itália)	24 de junho de 1537 em Veneza (Itália)	setembro de 1541, em Roma (Itália)
6. Simão Rodrigues	1510, Vouzela (Viseu, Portugal)	15 de julho de 1579, em Lisboa (Portugal)	24 de junho de 1537, em Veneza (Itália)	25 de dezembro de 1544, em Évora (Portugal)

Tabela organizada pela autora. Fonte: Notas biográficas de MOURA (2013:52), a autora utilizou como fonte primária a seguinte referência: O NEILL E DOMÍNGUEZ, DHCJ (volume II) 2001, p. 1369, p. 2140, p. 1601, p. 4663 e p. 3390.

Para O'Malley (2004) no período em que os companheiros de Loyola estiveram na capital francesa, identificaram o crescimento do "luteranismo". Embora reconhecessem a importância e o impacto da Reforma na Europa, esse movimento não desempenhou influência sobre os ideais e prioridades defendidas pelos primeiros jesuítas. As causas fundamentais dos missionários, contidas na *Fórmula* do instituto, foram a "defesa da fé, progresso das almas na vida e na doutrina cristã". Portanto, a pregação foi direcionada a Jerusalém e não a Wittenberg, pois a "urgência era pregar entre aqueles que não eram cristãos ou entre aqueles que podiam abandonar o catolicismo por causa da heresia" (O'MALLEY, 2004, p.). Essa postura pode ser percebida nas primeiras cartas escritas em Paris, que fizeram pouca referência as críticas elaboradas por luteranos ao Papa. Em 1534 esse grupo jurou lealdade ao catolicismo através de voto de pobreza, castidade e obediência nas proximidades de Paris, especificamente na Colina de Montmartre.

As teses de vários historiadores enfatizam a ideia de que a Reforma da Igreja não seria uma contraposição direta ao protestantismo. Para tanto, os principais referenciais teóricos que embasam este argumento são Delumeau (1989), Mullet (1985) e O'Malley (2004), que utilizaram a trajetória de vários integrantes da igreja nesse contexto. A pesquisa de Gabriele Moura (2013), contribuiu para a reconstrução da trajetória dos co-fundadores que ajudaram Loyola na formação da Companhia de Jesus, como Pedro Fabro, Francisco Xavier, Diogo Lainez, Afonso Salmeron, Nicolau Bobadilla e Simão Rodrigues, a tabela 1 ilustra a rede de relações de Loyola.

Loyola (1987) destaca que o retorno a Terra Santa com seus companheiros objetivava a conversão dos turcos numa conjuntura de intensa polarização entre Ocidente e Oriente. A investida dele com seus companheiros não obteve resultados satisfatórios visto que foram perseguidos pela Santa Inquisição, sendo presos por 64 dias e depois liberados. Para que o projeto desses integrantes fosse alcançado, formou-se um grupo de estudos em novembro 1539 com o objetivo de escrever um documento que apresentasse suas intenções ao Papa. Por intermédio do Cardeal Contarini, apresentaram ao sumo pontífice a *Fórmula*, obra que esclareceu às autoridades católicas a proposta de vida dos jesuítas objetivando a aprovação dessa nova ordem. A intenção de Loyola era de ser atingidos por ações repressivas pela Igreja Católica que temia a falta de coesão provocada pelo reformismo no norte da Europa.

A narrativa autobiográfica de Loyola (1987) destaca que em 1541, ele foi escolhido como primeiro superior geral da Companhia de Jesus e continuou a produção intelectual que fundamentaria o engajamento da ordem. Em 1547 elaborou as *Constituições*, citada anteriormente, com apoio de um secretário e outros padres que revisavam as normas objetivando a estabilização e coesão da instituição. Loyola editou em 1550 uma proposta de texto preliminar que seria discutido num grupo de estudos composto pelos membros mais graduados da ordem, que viriam a contribuir com sugestões e observações. O documento final foi concluído em 1553, e promulgado e aplicado dentro das especificidades de cada província que pertenciam as Coroas Católicas, em especial a Espanha, Portugal e França que buscavam estabelecer colônias na América, África e Ásia.

Para O'Malley (2004), Loyola estava convencido da dificuldade de manter a padronização geral da ordem, apesar das Constituições tratarem de aspectos considerados estruturais. O jesuíta sugere uma análise ampla do documento e a formulação de outras ordenações adaptáveis aos lugares e pessoas nas diferentes residências, estabelecimentos de ensinamentos e trabalhos da Companhia de Jesus. Para o autor, estas Ordenações deveriam ser

instituídas nos locais que estivessem em vigor, conforme a vontade do Superior de cada membro da ordem.

A historiografia que aborda a produção institucional dos documentos obteve um crescimento significativo a partir da abertura dos arquivos para a comunidade de historiadores. Nesse processo, o uso sistemático de metodologias que analisa essas fontes interna e externamente, permitiu compreender o funcionamento destas instituições no decorrer da história. Para que possamos entender o conjunto de normas e regras que regulamentavam a estrutura e organização da Companhia de Jesus será analisada a legislação jesuítica que apresenta as finalidades e métodos para que a consolidação da ordem nas diversas regiões do mundo.

1.3 Os documentos de legitimação da Companhia de Jesus

A análise dos textos que legitimam a formação da Companhia de Jesus permite identificar a construção de um discurso pedagógico unificador que conduziu a inserção jesuítica na expansão ultramarina tornando uma das ordens mais poderosas da Igreja Católica a partir do século XVI. A prática catequética dos jesuítas era fundamentada por registros que garantiam uma homogeneidade institucional. O rigor na qualidade técnica de seus trabalhos de formação permitiu que essa ordem atuasse numa conjuntura de grandes transformações no mundo ocidental e ampliasse sua estratégia de catequização em nome de Cristo.

De acordo com Certeau (2011), a escrita foi instrumento fundamental na composição desse novo comprometimento da Igreja Católica, pois estava adequada num contexto em que o documento, massificado pela imprensa, possuía uma característica que ultrapassava os interesses informativos. Essa revolução integrou a estratégia de coesão, suporte e construção para os integrantes resignados pelo mundo. Certeau (2011) aborda a importância do pensamento histórico entre os séculos XVI e XVIII, pois as narrativas e os discursos produzidos nessa época devem ser analisados de acordo com o tempo e referências disponíveis na época em que foram produzidos. Abordaremos a importância de quatro fontes primárias que são fundamentais para o entendimento da formação pedagógica da Companhia de Jesus, que foram escritos num contexto de globalização da instituição.

O primeiro documento será os *Exercícios Espirituais*, escrito em 1521, que contém a essência da conversão espiritual de Inácio de Loyola e constitui um exame com a finalidade de direcionar os discípulos que pretendiam ingressar na ordem. O segundo será a *Fórmula* do

Instituto, escrito em 1539, integra os objetivos apresentados ao Papa para que ocorresse a aprovação da ordem pela Igreja Católica. O terceiro será as *Constituições*, escrito em 1558, que fundamenta os princípios gerais segundo os quais a Companhia esperava alcançar suas metas, podendo ser comparado a um tratado de convenção, regras e desempenho institucional. O quarto será o *Ratio Atque Institutio Studiorum*, escrito em 1599, possuía o objetivo de fundamentar a ação pedagógica da instituição, equivalente a uma lei de diretrizes educacionais que as *Constituições* não davam conta. Esse conjunto de documentos são importantes para o entendimento da atuação jesuítica e a tabela 2 descreve resumidamente a finalidade deles:

Tabela 2 – Quadro dos principais documentos pedagógicos da Companhia de Jesus

Documento	Ano	Finalidade principal
Exercícios Espirituais	1521	Manual de orientação religiosa
Fórmula do Instituto	1539	Legitimar a ordem através da aprovação papal
Constituições	1558	Estabelecer as regras da Companhia de Jesus
<i>Ratio Atque Institutio Studiorum</i>	1599	Ratificar os parâmetros educacionais dos jesuítas

Tabela elaborada pela autora.

A primeira versão foi escrita pelo missionário em Manresa, pouco depois de sua conversão, em 1521, e está dividido em cinco etapas: objetivos, meios, processo, estrutura dos temas de oração e função do diretor. Os Exercícios Espirituais consistem na preparação do candidato para o ingresso na ordem ao descrever uma rigorosa norma de práticas religiosas assentadas em penitências a serem seguidas pelos iniciantes, para O'Malley (2004) a vertente final foi aprovada com poucas modificações em 1548.

O parágrafo de abertura dos Exercícios Espirituais, citado por O'Malley, apresenta o propósito da obra: “preparando e dispondo nossa alma para libertar-se de todos os sentimentos desordenados e, então, após sua remoção, procurar encontrar a vontade de Deus na disposição de nossa vida para a salvação de nossa alma” (O'MALLEY, 2004: 64-65). Embora essa fonte não fosse destinada exclusivamente aos jesuítas, propõe como deveria ser a conduta desses religiosos. Para O'Malley (2004) os Exercícios ajudou a recrutar os primeiros membros da Companhia de Jesus, além disso, seus discípulos o viam como um caminho para a adesão de novos integrantes para a ordem. O autor afirma que:

Um dos mais famosos livros do mundo, os Exercícios estão na categoria dos livros menos lidos e menos compreendidos. Não é difícil achar razões para esse fato. Em primeiro lugar, os Exercícios não foram escritos com a intenção de serem lidos, como alguém poderia ler *A Liberdade do Cristão*, de Luzetrio, ou o *Manual do Soldado Cristão*, de Erasmo. Eles não foram escritos com a intenção de estar nas mãos da pessoa engajada em fazê-los, embora o texto frequentemente assim o sugira. Eles eram, ao contrário, uma série de materiais, diretivas e sugestões para o orientador ajudar outras pessoas por meio daquele exercício. Sob esse aspecto, os Exercícios constituem mais um manual do professor do que um livro de texto para estudante. (O'MALLEY, 2004, p. 64)

A existência canônica da Companhia de Jesus foi realizada através da Fórmula do Instituto e descrevia como o membro da Companhia de Jesus deveria ser representado perante a sociedade: "como um soldado de Deus sob a bandeira da cruz". Para O'Malley (2004) o texto continha inicialmente cinco capítulos e, após passar por algumas mudanças, foram incorporados a bula *Regimini militantis ecclesiae* do Papa Paulo III em setembro de 1540. O autor afirma que a primeira redação foi aprovada oralmente no dia 3 de setembro de 1539 e a confirmação ocorreu em 1540.

A *Fórmula* enfatiza a defesa e aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristã e para a propagação da fé. O'Malley (2004) afirma que em 1550 o documento passou por uma revisão e foi incorporado numa segunda bula, denominada *Exposcit debitum*, de Júlio III, no dia 21 de julho de 1550. O autor destaca que ela foi para segunda redação e incorporava elementos para além da propagação da fé, seguindo de aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina Cristã. A Fórmula do Instituto codifica sucintamente algumas normas e ideais que as *Constituições*, mais tarde, desenvolveriam em detalhe. O propósito declarado foi de apresentar a instituição ao Papa. O próximo passo da ordem, autorizada a atuar no mundo cristão, foi estabelecer um conjunto de regras que dessem homogeneidade em suas ações.

Para Moura (2013), o *Exame Geral da Companhia de Jesus*, contido no documento estruturado a partir da Fórmula, as "Constituições", expressava que o processo de recrutamento e treinamento dos jesuítas tinha o objetivo de servir somente a Deus e ao Papa e seguir quatro votos sacros: a castidade, a pobreza, a obediência comum a todas as ordens religiosas e o universalismo. Moura (2013) destaca que o quarto voto representava a adesão dos jesuítas ao universalismo que simbolizava a nova ordem defendida pelo Sumo Pontífice no fortalecimento da fé católica que foi enfraquecida ao longo dos anos pela Reforma proposta por Lutero. O voto especial de obediência ao Papa previa que os clérigos fizessem o compromisso de seguir as determinações estabelecidas pelo Sumo Pontífice, em especial quando fossem resignados para qualquer lugar do mundo. Nas *Constituições* encontramos esse elemento:

Pelo quarto voto de obediência ao Papa, a Companhia tinha a intenção de não se fixar num país determinado, mas espalhar-se pelas diversas partes do mundo. Com efeito, os primeiros da Companhia, vindo de diversas províncias e reinos, não sabiam a que países ir, entre fiéis ou infiéis; e para não errarem nos caminhos do Senhor, obrigaram-se, por promessa ou voto, a deixar ao Sumo Pontífice o cuidado de os distribuir, para a maior glória de Deus, conforme a sua disposição de ir por todo o mundo. Se não encontrassem num sítio o fruto espiritual que desejavam, passariam a outro, e outro, procurando sempre a maior glória de Deus Nosso senhor e o maior bem das almas. (LOYOLA, 1975, p. 204, [605]).

O documento afirma que os superiores da instituição podiam enviar os integrantes da ordem para diversas regiões que concluíssem ser estratégicas de acordo com a concessão fornecida pela autoridade Católica em Roma. O administrador geral da ordem tinha o objetivo de instruir os futuros missionários sobre o modo de proceder em diversas localidades e manter o contato institucional para adquirir informações referentes às missões por meio de cartas. Nesse documento, Loyola (1975) destaca o propósito da instituição: "O fim da Companhia não é somente ocupar-se, com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas, com essa mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo." (LOYOLA, 1975: 34 [3])

As *Constituições* da Companhia de Jesus são classificadas pelos jesuítas como um manual de convenção para a doutrina espiritual que abrange de maneira mais ampla os conteúdos prescritos nos Exercícios Espirituais e na Fórmula do Instituto. O'Malley (2004) descreve que em 1558, após meses de trabalho e revisão, as *Constituições* foram ratificadas pelo colegiado católico e, em 1559-60 foram enviadas para imprensa com o objetivo ampliar sua circulação. A organização estrutural dessa fonte, que contempla além do *Exame Geral* dos jesuítas, um sumário de 10 partes composta por 61 capítulos e 827 artigos.

A primeira parte, intitulada "Admissão à provação" tem o objetivo de fundamentar a admissão dos candidatos apontando os quesitos mínimos para sua aprovação ao ingressar na ordem. Essa parte é composta por quatro capítulos e define quem são os integrantes que vão admitir os candidatos, o perfil dos egressos a partir de 13 pontos estruturais (experiência, saúde, temperamento, inteligência, idade, etc), os motivos que impedem sua admissão e finaliza destacando a postura daqueles que são escolhidos. (LOYOLA, 1975)

A segunda parte, intitulada "Demissão dos que foram admitidos, mas não deram boa prova de si" tem o objetivo de proceder nos casos dos candidatos que não merecem permanecer na ordem. Essa parte é composta por quatro capítulos e define quem terá a autoridade para expulsar o jesuíta da ordem, esclarece os motivos que levam sua exoneração com a metodologia a ser empregada e o modo como a direção deve agir nos casos de exoneração espontânea. Assim

essas duas primeiras partes deixam claros os elementos mínimos para a entrada e a saída na Companhia de Jesus. (LOYOLA, 1975)

A terceira parte, intitulada “Conservação e progresso dos que estão em provação” tem o objetivo de indicar as formas de ascensão daqueles que seguiam carreira na instituição. Essa parte é composta por dois capítulos estruturais que abordam sobre o progresso dos jesuítas na Companhia de Jesus através de dois elementos fundamentais: espírito e corpo. O título do primeiro é “conservação quanto à alma e ao progresso nas virtudes”, que indica os hábitos diários de cuidado do espírito que cada integrante deve seguir com o respeito ao horário de orações e estudos além da obediência ao superior. O título do segundo é “Conservação do corpo”, que descreve os hábitos para manter uma boa saúde com descanso após as refeições, alimentação suficiente para o bom desempenho das atividades e um dia de descanso por semana. Nesse ponto, percebemos um forte padrão de comportamento diário que encontramos na instituição hierárquica militar, que foi incorporada pelos fundadores. (LOYOLA, 1975)

A quarta parte, intitulada “Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo os que permanecem na Companhia” embasa o programa pedagógico jesuítico nos estabelecimentos de ensino, tanto nos colégios quanto nas universidades. Essa parte é dividida em dezessete capítulos, sendo que os dez primeiros abordam como deve ser o procedimento dos jesuítas nas escolas e os sete posteriores são dedicados a atuação no âmbito das universidades. O documento trata de um ambicioso projeto de educação em escala global jamais organizado por alguma instituição anteriormente. (LOYOLA, 1975)

Para Livia Pedro (2013) as *Constituições* indicavam duas espécies básicas de instituições educacionais que a Companhia podia operar: a primeira era o colégio, no qual as letras humanas, os idiomas e a doutrina cristã, formavam o currículo; a segunda era a universidade, local que seria também ensinadas as mais altas disciplinas como lógica, metafísica, ética, ciência, matemática e teologia. Excluídas das universidades operadas pela Companhia estavam, em circunstâncias normais, as faculdades de direito e medicina.

Os capítulos que abordam sobre os colégios, há uma preocupação primordial na construção de uma memória dos fundadores e benfeitores das instituições que são criadas pelos jesuítas. O segundo artigo da quarta parte descreve os aspectos materiais dos colégios, a forma de financiamento, ressaltando o caráter missionário da intuição. Existe o indicativo de que as famílias não são obrigadas a pagar mensalidades, porém os colégios aceitam esmolas ou donativos para sua sobrevivência: “(...) os colégios que, (...) sustente o corpo docente (...) não se aceitarão esmolas (...) se, porém, o rendimento não desse (...) poder-se-iam receber (...)”

esmolas, mas sem as pedir, a não ser que a pobreza fosse tal que obrigasse a solicitar (...)” (LOYOLA, 1975, p. 130 [331])

Em seguida é descrita as regras de admissão, conservação e matérias que serão aplicadas aos escolásticos que foram admitidos nos colégios. Nesse ponto, podemos perceber a preocupação do estudo de vários idiomas: “são de muito proveito os estudos humanísticos de várias línguas, a lógica, a filosofia natural e moral, a metafísica, a teologia escolástica e positiva, e a Sagrada Escritura, serão estas as matérias que hão-de estudar os que se enviam aos colégios” (LOYOLA, 1975: 137 [351]). O mesmo ponto destaca o cuidado com leituras que possam criar rupturas com a Igreja mesmo de autoria cristã: “quanto aos autores cristãos, ainda que a obra seja boa, não se leia quando o autor for mau, para que não se venha a simpatizar com ele e é bom se determine concretamente quais os livros que se hão-de ler e quais os que hão-de excluir” (LOYOLA, 1975, p. 138 [359]).

O capítulo VI, intitulado “Como progredir no estudo destas matérias” enfatiza a importância da oração e dos elementos constitutivos dos jesuítas, pois recomenda em primeiro lugar ter alma pura e a intenção ao estudo. Os alunos não devem se distrair com outras funções, além disso, destaca a importância de uma biblioteca geral na instituição com “livros necessários” (LOYOLA, 1975: 141 [372]). Em relação ao método de ensino, existe um incentivo ao debate entre os alunos após a realização de leitura nas áreas de humanas, como complemento aos ensinamentos, objetivando ampliar a capacidade de arguição dos jesuítas. Nesse mesmo capítulo, encontramos a importância dos estudos nas áreas de artes, que nessa conjuntura do século XVI abrangia lógica, física, metafísica, filosofia moral e matemática. Mas deve-se destacar que o pré-requisito para o estudo nesse campo passava pelo latim e pela teologia escolástica. (LOYOLA, 1975)

A quinta parte intitulada admissão ou incorporação na Companhia é composta por quatro capítulos que retratam as regras sobre como são selecionados os candidatos que pretendem ingressar na ordem. Esses egressos são escolhidos previamente pelo Superior Geral, garantindo assim um crivo institucional que permite consolidar um caráter performativo da Instituição:

Em primeiro lugar, a autoridade para incorporar na Companhia os que nela houverem de ser admitidos pertencerá ao que for sua cabeça, como pede a razão. Todavia, visto que o Superior Geral não estará presente em todos os lugares, poderá delegar noutros membros da Companhia parte da sua autoridade, como lhe parecer melhor para o bem de todo o corpo dela. (LOYOLA, 1975, p. 174 [512])

A sexta parte intitulada vida pessoal dos que foram admitidos ou incorporados na Companhia composta por cinco capítulos retrata de que maneira os que foram admitidos como professores ou como coadjutores formados devem observar certas normas na sua vida pessoal. “Para que a Companhia possa dedicar-se mais inteiramente à atividade espiritual própria da sua profissão, abster-se-ão todos, (...), de quaisquer ocupações seculares, como de serem testamenteiros, executores, procuradores de negócios civis ou (...)” (LOYOLA, 1975, p. 198 [591])

A sétima parte intitulada as relações com o próximo daqueles que, depois de admitidos no corpo da companhia, são distribuídos na vinha de Cristo nosso senhor que é composto por quatro capítulos, que retrata sobre o comportamento dos membros da Companhia no que diz respeito a vida pessoal, os deveres que devem cumprir para com o próximo e a distribuição dos membros para trabalharem em qualquer lugar do mundo.

A oitava parte intitulada meios de unir com a cabeça e entre si aqueles que estão dispersos composto por oito capítulos retrata como a Companhia de Jesus conseguem unir os membros dada a dispersão pelo mundo. A nona parte intitulada cabeça e o governo que dela descende composto por seis capítulos retrata sobre a responsabilidade de algum cuidar de todo o corpo da companhia. Esse atributo deve ser responsabilidade do superior geral que deve ser eleito de duas maneiras: por um tempo determinado, ou por toda vida. A décima parte intitulada conservação e desenvolvimento de todo o corpo da Companhia em seu bom estado composto por um capítulo retrata como a companhia poderá dar continuidade as obras de Deus através da instrução de medidas que poderão adotar para salvar as almas.

Loyola (1987) utilizou a mesma preocupação didática aplicada nas obras anteriores para redigir as Constituições. Para atingir o objetivo, o fundador construiu um texto claro e breve. Nesse sentido, acrescentou as notas denominadas declarações para esclarecer em detalhes as finalidades e condições das Constituições. O prefácio deste documento destaca que esta medida foi instituída para que fosse especificada a universalidade das constituições.

Para Lívia Pedro (2013), as *Constituições* foram submetidas a uma última revisão durante a reunião da Primeira Congregação Geral de Roma, convocada para eleger o sucessor de Inácio como Superior Geral da Companhia no ano de 1558. O texto foi confirmado e aceito por unanimidade pela congregação sendo traduzido para o latim e impresso em 1559, com autorização do Papa Paulo IV. As constituições foram escritas para detalhar cada ponto exposto genericamente nos Exercícios Espirituais e na Fórmula em função da variedade de situações, mas que na área de educação passou a apresentar limites.

Para Livia Pedro (2013), as notas indicadas nas Constituições correspondem passagens ou ponto que foram revogados, modificados ou emendados por normas complementares que foram aprovadas pelas Congregações Gerais. A autora destaca a forte influência exercida pelo direito universal da Igreja, fator que os documentos são declarados, quando interpretados posteriormente pelas Congregações Gerais. A última versão das Constituições da Companhia de Jesus foi aprovada pela 34ª Congregação Geral de 1995 que apresenta Normas Complementares.

Para resolver questões específicas na prática de ensino, a ordem formulou a *Ratio Atque Institutio Studiorum*, documento que regula de maneira homogênea o sistema de ensino dirigido pelos jesuítas. A Companhia de Jesus elaborou essa diretriz educacional ainda no século XVI e está dividida em trinta capítulos que são integrados por 467 regras que aborda as funções, competências e tarefas das autoridades acadêmicas dos colégios. Para Leonel Franca (1952) o texto demorou 40 anos para ficar pronto e durante quase dois séculos regulou o ensino dando um caráter mais profissional na organização e no funcionamento de um dos ministérios mais importantes da Companhia de Jesus: os colégios. A IV parte das Constituições, que foi abordado anteriormente, embasava os assuntos relativos à formação e os estudos dos jesuítas, porém, apresentou limites diante da complexidade do tema. O *Ratio Atque Institutio Studiorum* representa um amadurecimento institucional que transcende a adaptação do anterior de maneira mais específica.

Para Franca (1952) a Companhia de Jesus obteve reconhecimento internacional em consequência da prática regular na área de educação, fundamentada primeiramente pelas Constituições, em que preparava o exercício dos ministérios dos jesuítas nos diversos estabelecimentos de ensino. O autor destaca que as escolas foram instituídas e ampliadas numericamente desde a aprovação papal da Companhia de Jesus. Franca (1952) afirma que em 1750 a ordem dirigia 578 colégios e contava com 150 seminários, um total de 728 casas de ensino. Essa estrutura estava consolidada numa conjuntura anterior a supressão, ocorrida em 1773, por ordem de Clemente XIV. No que concerne aos colégios, O'Malley (2004) afirma que:

(...) Os jesuítas fundavam colégios onde antes não havia nenhum. Simplesmente ofereciam algo que parecia melhor do que suas alterantivas. Como era frequentemente verdadeiro em outras iniciativas suas, os jesuítas criaram relativamente poucos elementos de seu programa educacional, mas posicionavam aqueles elementos num modo e numa escala nunca feitos anteriormente. Foi a combinação, não uma característica qualquer que distinguiu a educação oferecida pelos jesuítas daquela que era oferecida em outros lugares (O'MALLEY, 2004, p. 351).

Para Franca (1952), o primeiro plano de estudos da Companhia denominado *De studio Societatis jesu*, foi elaborado, a pedido de Inácio de Loyola, pelo padre Jerônimo Nadal, que foi nomeado em 1551 reitor do Colégio San Nicolò em Messina. Esse texto foi redigido através da sua experiência nesse estabelecimento de ensino e foi utilizado pelo Colégio Romano, e posteriormente, aplicado nos demais colégios da Europa. O padre foi influenciado pelo movimento humanista que se expandia no interior da comunidade acadêmica europeia do século XVI, aplicando o chamado “método de ensino parisiense”¹⁵.

Franca (1952) afirma que o clérigo Diego de Ledesma ficou responsável de revisar e consolidar a proposta de ensino do Colégio Romano, iniciado por Nadal. Esse projeto objetivava normatizar todos os estabelecimentos de ensino conduzidos pelos jesuítas. O documento editado por Ledesma foi interrompido com o seu falecimento, em 1575, e foi reconhecido pela Companhia como a principal contribuição na área de ensino que deu origem ao *Ratio Atque Institutio Studiorum*. Em relação ao processo de edição do documento, Franca (1952) destaca que ele passou por três versões e uma revisão.

A primeira versão ocorreu em 1586, através da direção do Superior Geral dos jesuítas, Padre Cláudio Aquaviva, que definiu o processo de sistematização do código geral de ensino dos jesuítas com base na IV parte das Constituições. Franca (1952) afirma que Aquaviva formou um grupo de estudos para elaborar uma diretriz educacional provisória para os colégios da Companhia de Jesus intitulada *ad conficieendam formulam studiorum*, que foi analisada pelos Superiores Provinciais que revisaram criticamente com base nos melhores colégios da Europa. A segunda revisão do documento foi estabelecida através das observações realizadas por um colegiado especial que retiraram as discussões de cunho pedagógico e instituíram um conjunto de regras que deveriam ser obedecidas por administradores, professores e alunos.

Em 1599 foi promulgada a terceira e definitiva versão do documento que não passaria por outras avaliações, pois deveria ser a lei para todos os colégios. Para O'Malley (2004) os jesuítas foram a primeira ordem religiosa da Igreja Católica a se lançar na educação formal como um ministério maior. Tornaram-se uma "ordem de ensino". (...) O mundo nunca tinha visto antes nem viu desde então tão imensa rede de instituições educacionais operando em base internacional. Os colégios foram frequentemente o centro cultural das vilas e cidades onde se

¹⁵ Em relação ao método de ensino parisiense, O'Malley (2004) destaca que o programa de aulas era baseado por uma ordem de exercícios, repetições e disputas, na qual o aluno demonstrava domínio das matérias. Esse método pedagógico foi um projeto organizado para a progressão do estudante por meio de disciplinas complexas e uma codificação das técnicas de ensino destinadas a provocar uma resposta ativa do docente.

localizavam. Por fim, esses documentos contribuíram para que as instituições de ensino integrassem de maneira homogênea essas comunidades, que foram articuladas no projeto colonial arquitetado pelo catolicismo.

II – A INSERÇÃO E SUPRESSÃO DA COMPANHIA DE JESUS NO BRASIL E NA FRONTEIRA AMAZÔNICA: UMA ABORDAGEM HISTORIOGRÁFICA DOS SÉCULOS XVII E XVIII

A primeira geração de pesquisadores que abordam a atuação dos jesuítas no Brasil construiu uma narrativa institucional que recuperou a memória da Companhia de Jesus. O grupo constituído por padres, possuía acesso às cartas, documentos e outros manuscritos que aos poucos foram utilizados por historiadores laicos e que se distanciavam do objetivo espiritual daquela geração. A historiografia que aborda as comunidades indígenas foi reestruturada no sentido de entender a dinâmica da sociedade colonial e a função da ordem.

A antropologia aderiu a essa renovação, principalmente na obra de John Monteiro (1994) que faz uma abordagem sobre o processo de escravidão indígena que ocorreu na região de São Paulo. O respectivo trabalho permitiu aprofundar os elementos da historiografia social do Brasil Colônia que foi reestruturada com a contribuição da antropologia, além disso, conseguiu integrar de maneira mais precisa a representação indígena. Monteiro (1994) avalia que a historiografia ignorou a participação indígena na formação do Brasil, porém quando revemos os documentos da Companhia de Jesus, podemos perceber que influenciaram significativamente o projeto de colonização lusitano. O enfoque abordado pelo autor permitiu a compreensão da construção da memória histórica dos indígenas que foi plenamente integrada ao processo de desenvolvimento econômico e social da colônia.

Nos clássicos da formação da sociedade brasileira, a representação jesuítica foi demonstrada como atípica e pouco ilustrativa como descreveu Gilberto Freyre (2006). A obra exibiu o jesuíta como periférico na sociedade patriarcal, no qual será o defensor da moral, da castidade e da esterilidade num contexto dominado pelo senhor de engenho e sua família. Na tese de Freyre, o jesuíta está excluído do projeto de miscigenação das três raças: branca, índia

e africana ao impor uma rígida moralidade sexual que não condiz com a base de construção da identidade nacional descrita pelo autor. Os valores impostos pelos jesuítas estavam em oposição ao projeto de desenvolvimento da sociedade colonial e, portanto, foi derrotado pelo patriarcado que dominou a colônia.

Sérgio Buarque de Holanda (1995), compartilha da mesma concepção, pois descreve que o jesuíta apareceu como exceção à regra no contexto colonial lusitano. A explicação de Holanda foi que esse grupo procurou reproduzir a estrutura social da metrópole. Esse processo seria difícil, haja vista a complexidade dos grupos étnicos e a amplitude do espaço geográfico da colônia. Assim, o elemento de maior simbolismo ficou centrado na figura do bandeirante que ampliou o espaço fronteiriço empurrando o tratado de Tordesilhas para o oeste. Nesse processo, existe uma resistência por parte dos intelectuais que abordam a formação do Brasil em inserir o jesuíta como sujeito importante da colonização. A pesquisa do Padre Serafim Leite, publicada em 1938, permitiu reorientar a narrativa sobre a formação do Brasil Colônia, destacando a importância da Companhia de Jesus.

A partir desse processo, esse capítulo possui três objetivos: o primeiro consiste em compreender como a historiografia se posicionou diante da atuação da Companhia de Jesus no Brasil e mais especificamente na fronteira Setentrional Amazônica nos séculos XVII e XVIII, o segundo, entender a importância da ordem para o desenvolvimento e consolidação do projeto colonial lusitano para o Brasil e principalmente na Amazônia abordando os conflitos existentes entre colonos e jesuítas. E o terceiro, analisar a crise que envolveu a Companhia de Jesus com o avanço do Iluminismo no século XVIII, visto que a maioria das documentações que tratam a temática desse estudo tem como recorte temporal os anos de 1728 a 1751. Para alcançar esses objetivos, o capítulo será dividido em três partes: a primeira abordará a inserção dos primeiros jesuítas no Brasil; a segunda analisará o avanço da ordem na Amazônia; e a terceira descreverá a crise envolvendo jesuítas e iluministas no século XVIII.

2.1 Os primeiros jesuítas no Estado do Brasil

“Esta terra é nossa empresa” (padre Manuel da Nóbrega)

A frase de Manuel de Nóbrega ilustra o projeto dos jesuítas no Brasil, em que encontramos uma complexa atuação da ordem na sociedade colonial que não se limitou apenas na conversão das comunidades indígenas, mas num concreto programa de desenvolvimento econômico que ampliou consideravelmente o patrimônio e as rendas da Companhia de Jesus.

Serafim Leite (1993) fez uma síntese do processo de formação da Companhia de Jesus em um contexto marcado por reformas religiosas provenientes do renascimento europeu. No entanto, essas transformações não ocorreram apenas no âmbito religioso, pois essa mentalidade influenciou as grandes inovações científicas que expandiram os horizontes do europeu. As conquistas ultramarinas, que foram organizadas pelos Estados Nacionais conquistaram diversas regiões do mundo, estabelecendo um novo contorno geográfico que modificou a concepção de mundo dos europeus. Esse processo iniciou no século XV e foi articulado por navegadores portugueses e espanhóis que foram induzidos a procurar rotas alternativas ao Mar Mediterrâneo. O acesso ao comércio com o oriente foi hegemônico na época pelos italianos que estavam em processo de decadência desde a queda de Constantinopla pelos muçulmanos.

Os jesuítas foram considerados membros imprescindíveis para a legitimação da expansão ultramarina luso-espanhola, pois constituíam parte do projeto de Reforma Católica dos séculos XV e XVI que defendia ações de catequização para consolidar as colônias. Em 1549, a bordo de um navio português, o padre Manuel da Nóbrega percorreu em direção ao Brasil junto com uma esquadra que levou o padre Francisco Xavier ao Japão. Para Leite (1993) a conexão estabelecida entre a América portuguesa no Ocidente e os postos comerciais japoneses no Oriente foi simbólica para a ação missionária lusitana.

A questão descrita pelo autor permite compreender o acordo firmado entre o Papa e o Rei português no qual estaria embasado no projeto dos jesuítas para efetuar o processo de catequização e colonização das terras conquistadas. O autor afirma que sempre houve demanda de integrantes solicitados pela coroa junto à Companhia de Jesus, devido à extensão do território e a crescente política ultramarina, priorizada por D. João III que estabeleceu postos coloniais na América, África e Ásia. Para Leite (1993), o processo de organização da estrutura missionária da Companhia de Jesus em diversas regiões do mundo foi arquitetado a partir do padre Dr. Diogo de Gouveia. Esse clérigo ocupou o cargo de Reitor da Universidade de Paris e chefiou a principal instituição de ensino de Santa Bárbara, local de formação escolar do grupo de padres que fundaram a nova ordem religiosa.

Maria Clara Luchetti Bingemer (2007) confirma a tese de que Inácio de Loyla e seus companheiros acreditavam que o processo de ensino foi um meio importante de evangelização e inserção dos valores cristãos. Essa doutrina deu-se no círculo intelectual renascentista, a Universidade de Paris que foi local de nascimento da Companhia de Jesus. A autora argumenta que a Companhia sempre se diferenciou desde sua formação, devido a característica internacional de sua composição social e pela capacidade de universalizar seu projeto e ação

apostólica. Uma postura institucional específica: “que lhe coube no processo de globalização da cultura ocidental, tanto pela sua ação educativa e sua contribuição ao desenvolvimento científico, literário e artístico como pelo diálogo intercultural, entabulado no contexto de sua empresa missionária”. (BINGEMER, 2007, p. 10)

Nesse processo de expansão global, Leite (1993) afirma que no ano de 1538 foi iniciada uma série de negociações através de diversas correspondências trocadas entre Diogo de Gouveia, os clérigos reformados e o rei de Portugal para consolidar a Fórmula do Instituto. Esse documento, como demonstramos no capítulo anterior, foi redigido por Inácio de Loyola e sofreu uma retificação no capítulo referente às missões estabelecidas entre os fiéis e os infiéis num contexto que a Companhia planejava atuar de maneira intensiva nas regiões conquistadas por Portugal:

[...] Trata-se-á, em primeiro lugar, dos que são enviados pelo Santo Padre em missão, que é de todas a mais importante. Nota-se que a intenção da Companhia no voto de lhe obedecer como Supremo Vigário de Cristo, sem alegar escusa de espécie alguma, foi podermos ser enviados para entre os fiéis ou infiéis, a qualquer parte onde ele julgasse seria da maior glória divina e maior bem das almas. A Companhia entendeu que não foi feita para um lugar determinado, mas para ser despersa pelas regiões e países do mundo, e é seu desejo deixar ao Sumo Pontífice e o cuidado desta distribuição, a fim de melhor poder acertar. (LOYOLA, 1975, 203)

O'Malley (2004) afirma que essa tese embasou a ação missionária dos jesuítas em escala internacional e proporcionou argumentos para que a instituição fosse legalizada pelo Papa em 27 de Setembro de 1540. Devemos enfatizar que seis meses antes, os padres Simão Rodrigues e Francisco Xavier partiram de Roma para Lisboa com o objetivo de defender a participação dos clérigos em missões constituídas nos territórios controlados pelos portugueses. O objetivo dessa defesa foi estimular o vínculo do projeto global posto em prática pela Companhia de Jesus além de intensificar o expansionismo lusitano que foi estabelecido na legitimidade religiosa. Leite (1993) destaca que o clérigo Francisco Xavier foi enviado para os territórios portugueses localizados no oriente no ano de 1541.

O clérigo Simão Rodrigues, permaneceu em Portugal, na cidade de Coimbra, na época um dos principais centros intelectuais renascentistas do Reino, para instituir o Colégio de Jesus de Coimbra, local de recrutamento e formação dos missionários. Diante disso, houve a aproximação intelectual da ordem jesuítica com o meio acadêmico renascentista. Leite (1993) afirma que em 1544, nessa mesma cidade, surgiu a figura do padre Manuel da Nóbrega, graduado em Direito Canônico, foi a principal liderança entre os jesuítas no Brasil ao fundar, em 1549, a ordem em parceria com o Governo-Geral.

A armada de Tomé de Sousa, primeiro governador do Brasil, saiu de Lisboa a 1 de fevereiro de 1549 e entrou na Baía de Todos-os-Santos a 29 de Março. Dois dias depois, domingo o padre Manuel da Nóbrega, vindo também na armada com mais cinco companheiros, celebrou missa, primeira da Companhia de Jesus na América Portuguesa; e, como só daí a dezessete anos chegariam outros jesuítas à América Espanhola, esta missa abre a história da Companhia de Jesus em todo o continente americano, desde o Canadá ao estreito de Magalhães; e também importa anotar, desde já, que a mesma significação assume o que se refere a escolas, igrejas, aldeias, catecúmenos, liberdade dos índios, administração dos sacramentos e outras atividades da Companhia de Jesus, porque Nóbrega, com a do Brasil, inaugurou de fato a missão jesuítica da América. (LEITE, 1993, p.02)

Para o autor, a missão brasileira foi vinculada administrativamente à província de Portugal até 1553, depois desse ano adquiriu certa autonomia tornando-se Província da Companhia, constituindo-se uma das primeiras instituições com esse perfil em todo o mundo, incluindo o continente europeu. Nesse processo, a conexão burocrática entre Roma foi estabelecida através de uma constante troca de correspondências epistolares, garantindo um status diferencial à ordem brasileira. Em abril de 1549 Nobrega escreveu a primeira carta direcionada para Portugal relatando a importância de se estabelecer a ação missionária na colônia em que uniu ao ensino da doutrina cristã (catequese) a escola de ler e escrever (instrução).

Rafael (2000) afirma que as correspondências do Padre Manuel da Nóbrega permitiu revelar sua avaliação referente ao projeto de catequização do novo mundo e a realidade na aplicação dessas ideias no plano real e concreto. Os fatores desse processo podem ser avaliados em diversas esferas, pois se analisarmos que a missão da América Portuguesa objetivava evangelizar os habitantes do novo mundo, na prática a experiência missionária demonstrou que seu engajamento não foi limitado aos grupos indígenas. Outros autores citados por Chambouleyron, como Roberto Gambini na sua obra “O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena” reforçou a posição de que foi responsabilidade dos padres estabelecer o controle e articular amplos segmentos sociais com os colonos portugueses, clérigos de outras ordens, agentes administrativos da coroa e garantir coesão, aos integrantes da Companhia de Jesus.

Chambouleyron (2000) analisa que o padre Manuel da Nobrega descreveu a existência de diversos conflitos provocados entre a ordem e os colonos portugueses. Essa cisão foi classificada pelo padre como mais problemática do que os envolvidos entre os indígenas, pois na maioria dos casos, os colonos estavam interessados no processo de escravização desse grupo, doutrina oposta dos jesuítas. As principais queixas relatadas indicam a existência de uma cultura de violência cometidas pelos brancos lusitanos. Desse modo, havia o incentivo às práticas dos salteamentos e outras atrocidades, incluindo a expulsão dos índios de suas terras, estimular

guerras, além de ensinar a vender a si mesmo ou parentes. Na descrição desse jesuíta, as causas desses conflitos residiam na incapacidade de estabelecer o controle da autoridade político-religiosa em terras longínquas.

Stuart B.Schwartz (2011) aborda a ausência dessa autoridade no Brasil colonial, reforçado nas cartas do Padre Nóbrega que descreveu a existência de um aparato burocrático ineficiente para a manutenção da ordem. Nesse ponto, havia a necessidade de garantir uma instituição que atuasse de maneira organizada no amplo território lusitano na América. A Companhia de Jesus possuía códigos que de certa forma poderia suprir a carência de um judiciário lacunar em áreas isoladas. Breno Machado dos Santos (2009) afirma que os primeiros jesuítas enviados ao Brasil não atuavam exclusivamente à missão de catequizar os indígenas, pois instituíram os primeiros colégios da Colônia com propósitos empresariais.

Luiz Antônio Sabeh (2009) demonstra que a Companhia de Jesus não foi à única ordem da Igreja Católica a participar do projeto colonial português, porém diante da documentação analisada pela historiografia, podemos afirmar que possuía função preponderante. O autor chama a atenção para outras ordens como os franciscanos, os carmelitas e os beneditinos que iniciaram suas pregações por volta de 1580 e não tinham função educadora e nem um programa pedagógico adequadamente fundamentado como os jesuítas.

José Carlos Sebe (1982) faz uma análise historiográfica da ação jesuítica no Brasil colonial destacando a consolidação do projeto lusitano que objetivou atender a dois pontos fundamentais: aos propósitos da ordem e à conversão do indígena. Podemos supor que o propósito foi decorrente da conversão, mas diante das características do ambiente e as sucessivas tentativas de desenvolver economicamente a colônia começou a existir um aparente desligamento na orientação entre a cúpula da Companhia de Jesus na Europa e os padres que estavam atuando no Brasil.

Desse modo, Sebe (1982) destaca que permanecia o vínculo institucional, mas as estratégias para que fossem resolvidos os problemas que foram muitas vezes peculiares, considerando a amplitude da região e a incapacidade de Portugal construir uma máquina colonial com capacidade de se desenvolver de maneira autônoma. A importância das missões organizadas pelos jesuítas no continente latino-americano ficou evidente quando se consolidou as atividades econômicas da Companhia de Jesus, em especial, no Brasil que passou a ajudar com recursos as instituições comandadas pela ordem no continente europeu que acumulava sucessivos déficits em seu orçamento. A metodologia de catequização dos indígenas teve que

ser construída e reconstruída, pois a missão foi um empreendimento complexo em que a tese de afastar completamente o branco do índio foi uma tarefa impossível.

Sebe (1982) afirma que os jesuítas articularam a conexão entre o colono português e o indígena no processo de catequização, visto que a necessidade de ampliar e consolidar o catolicismo na colônia dependia dessa negociação. As escolas e os seminários foram desdobramentos dessa interferência nos primórdios da sociedade colonial. Os colégios para os leigos, em sua maioria, atendiam filhos de portugueses e mestiços. Os conventos tiveram papel de destaque, pois nesse local ocorria o recrutamento e renovação do clero, sendo a instituição mais importante para que a colônia suprisse as próprias deficiências no quesito ensino e religião.

Sebe (1982) ainda avalia comparativamente os objetivos dos jesuítas em universos completamente distintos na Europa e no Brasil. No velho mundo a Companhia de Jesus disputava de maneira competitiva, se envolvendo em lutas contra os protestantes e estiveram empenhados na conquista de cátedras nas universidades. No Brasil os objetivos foram outros como o de promover aldeamentos, ensinar ao indígena os mandamentos da lei de Deus e adestrá-los a um novo tipo de vida social. A diferença nesses projetos permitiu entender o porquê da Companhia de Jesus ser uma instituição mais lucrativa na América do que na Europa.

Muitos historiadores afirmam que o processo de colonização realizado com apoio dos jesuítas foi uma aventura que contava com pouco apoio prático dentro da ordem. Nas primeiras experiências foi constatado que as convenções e os documentos que foram escritos num ambiente acadêmico renascentista perdeu força na realidade do interior brasileiro. A metodologia precisou ser ajustada, pois tiveram que improvisar técnicas para articular uma convivência pacífica e leal entre os colonos, os índios e os mestiços.

Charlotte de Castelnuovo-L'Estoile (2006) afirma que no regimento de Tomé de Souza, o primeiro governador geral da colônia (1549-1553), ficou estabelecido que os jesuítas seriam os responsáveis pelo processo de conversão e proteção das comunidades indígenas pela coroa. A autora esclarece que na formulação de cada lei aprovada teria como tema principal a intervenção política na questão indígena. Os monarcas direcionavam suas opiniões através desse princípio. A ordem obteve o privilégio das políticas do império até 1581, em que os jesuítas aparecem “naturalmente” com a responsabilidade de efetivar as ações referentes aos indígenas.

O caso descrito pela autora revelou o processo de formulação de leis instituídas no governo de Mem de Sá (1557-1572), no entanto, na década de 1580, as dificuldades que

resultaram em conflitos entre os jesuítas e o governador geral da colônia, na época Manuel Teles Barreto (1583-1589), permitiu compreender como foi frágil esse privilégio dos padres. Podemos inferir que a proposta de proteção do indígena esteve mais circunscrita a vontade do governador geral da colônia do que a legislação que supostamente privilegiava os jesuítas nos cuidados aos indígenas. Quando fazemos um exame dessas leis encontramos algumas lacunas referentes a pontos específicos como a administração temporal das aldeias demonstrada por Castelnau- L'Estoile (2006, p. 274): “O ‘estatuto das aldeias’, de Mem de Sá (1558), prevê a presença dos padres encarregados de dizer a missa, de ensinar a doutrina e o ensino elementar, mas não lhes confia papel administrativo preciso”.

A autora abordou o processo de implantação do processo judiciário nas vilas, uma referência descrita por Schwartz (2011) que objetivava ampliar a autonomia local desses núcleos de poder. Exemplo disso é a instalação do tronco e do pelourinho, um privilégio exclusivo das vilas portuguesas que possuíam o direito de nomear um meirinho em cada aldeia, ou seja, um burocrata entre os índios legitimado por um poder jurídico inferior que possuía a função de administrar as penas mais leves. Os mecanismos de funcionamento desse novo sistema de leis promulgadas para os indígenas permite entender o dinamismo da sociedade colonial a partir de seu ordenamento jurídico.

Em relação ao desenvolvimento econômico, Celso Furtado (2005) afirma que a colônia, daí em diante, conduziu a economia para a cultura de produção do açúcar e a demanda por mão de obra tornava a função dos jesuítas muito importante. O cultivo da planta e o processo de transformação em açúcar demandava uma numerosa quantidade de trabalhadores que às vezes não foi suprida plenamente pelos negros, necessitando serem complementadas por indígenas, mesmo com toda a legislação proibindo esse processo. Esse ponto sem dúvida ocasionou o aumento do conflito entre os jesuítas e os colonos por conta das dificuldades criadas no sistema de produção açucareiro que, em determinados contextos, levava a escasez de mão de obra, fomentando assim expedições de captura de indígenas no interior.

Castelnau- L'Estoile (2006) afirma que os colonos estavam preocupados em garantir o suprimento de numerosa mão de obra barata que proporcionasse ampliar os lucros. O comércio de escravos oriundo do continente africano foi intensificado nesse contexto e as plantações de Pernambuco foram abastecidas pelos “negros da Guiné” que em termos demográficos constituíam mais da metade do efetivo dos trabalhadores. No entanto, a escravaria ou os índios assimilados foram excessivamente numerosos em diversas regiões e também possuíam a vantagem de serem menos custosos que os africanos. “Ora, essa necessidade crescente de mão

de obra indígena é concomitante a uma rarefação das populações indígenas nos lugares de concentração portuguesa por causa da mortalidade muito forte e da fuga de sobreviventes para o interior das terras” (Castelnau- L’Estoile, 2006, p. 275).

A autora destaca que os portugueses necessitavam abastecer permanentemente as reservas de trabalhadores indígenas e para isso precisavam da garantia de que poderiam usá-la como bem entendessem. Havia elementos de ordem política e religiosa sobre a questão indígena que estava sancionada pela coroa, no entanto, essa mesma instituição precisou resolver o problema conflitante entre jesuítas e colonos, pois o açúcar gerava parte importante da arrecadação dos impostos.

Não restam dúvidas que os jesuítas souberam acompanhar a dinâmica da colônia, pois revisaram posições que permitiu a atuação progressiva na cultura do açúcar com o objetivo de se manter economicamente. Havia o interesse também de promoção do financiamento das missões, garantindo assim certa autonomia em relação ao poder local que nem sempre estavam dispostos a ajudá-los. “Esse movimento de autofinanciamento, iniciado desde a época de Nóbrega, levava inicialmente os padres da província a explorar propriedades fundiárias adquiridas por doações sucessivas, a ter gado e também escravos para garantir os trabalhos agrícolas” (Castelnau- L’Estoile, 2006, p. 275).

A autora também afirma que a partir de 1590, o Superior Geral da Companhia de Jesus, que na época foi exercido pelo padre Cláudio Aquaviva, concedeu permissão para que os integrantes da ordem pudessem atuar na produção e comércio de açúcar no Brasil. A partir de 1600 os jesuítas estavam plenamente integrados a uma dinâmica social e econômica que deixa em crise a instituição, pois muitos colonos cederam engenhos, lavouras e escravos como herança e os padres estavam divididos entre aceitar ou recusar. A autora não desenvolve sua pesquisa objetivando entender essa pauta, mas, constitui um indicativo do sucesso dos jesuítas como excelentes gestores dos Engenhos:

Certamente os jesuítas conservam seu papel tradicional de “protetores” dos índios, isto é, instrumentos da política real de conversão e de proteção. E nesse sentido, eles se acham a oposição aos colonos, que veem nos índios apenas uma força de trabalho a explorar. A oposição entre colonos e jesuítas consiste assim, num confronto entre dois projetos antagônicos. Contudo, os jesuítas, de fato, estão se tornando donos de plantações; o que significa que eles dividem com os senhores de engenhos certo número de interesses comum. Nem por isso essa aproximação por interesses significa o fim dos conflitos. Ao contrário, há até uma exarcebação dos conflitos entre projetos não mais diretamente rivais, mas concorrentes. De fato, os colonos se queixam da concorrência desleal que lhe faz a ordem, que goza de privilégios fiscais exorbitantes, e pode assim comercializar sua produção de modo mais vantajoso. (Castelnau- L’Estoile, 2006, p. 276).

A autora abordou os conflitos existentes entre jesuítas e colonos em que os primeiros acusam os segundos de promoverem um sistemático genocídio nas comunidades indígenas. Nesse processo, os padres argumentam que caso não acabe a violência, o projeto de colonização pretendido pela Coroa estaria em risco, visto que o indígena poderia garantir a proteção do território contra invasões estrangeiras. “De fato, a sobrevivência dos estabelecimentos portugueses depende dos índios como força de segurança contra os inimigos que são simultaneamente os estrangeiros, os índios rebeldes e os negros revoltados” (Castelnuovo-L’Estoile, 2006, p. 277). Esse processo contribuiu para que em vários momentos ocorresse a redução do extermínio, mas a expansão do projeto de colonização para o oeste foi inevitável, em especial para a região amazônica e mais uma vez o auxílio para a consolidação dessa colônia coube aos jesuítas.

2.2 A Companhia de Jesus na Amazônia

Os principais autores que pesquisam o processo de atuação da Companhia de Jesus na região amazônica são categóricos ao afirmar que o maior desafio na ocupação foi de ordem econômica. As condições de manutenção de uma estrutura que viabilizasse o acúmulo de capital foram difíceis em decorrência dos fatores geográficos e do desempenho da economia no Antigo Regime. Raimundo Moreira das Neves Neto (2013) destaca a importância dos jesuítas nesse projeto de estruturação colonial, uma vez que havia impossibilidade de inserir a Amazônia na monocultura de exportação. Para a coroa portuguesa a participação da Companhia de Jesus foi importante para reconhecer e legitimar a ocupação da área em litígio através do princípio do Direito Internacional denominado *uti possidetis*.

Gustavo Ferreira Glielmo (2010) reconstrói os fatores da ocupação tardia da Amazônia no contexto de recuperação da autoridade portuguesa após anos de dominação espanhola. O autor afirma que a Amazônia colonial possuía função predominantemente militar e estratégica no processo de ocupação da América portuguesa, pois as terras, impróprias para a produção do açúcar, e a dificuldade de acesso dos navios na região norte brasileira, desestimulava empreendimentos de ocupação. Glielmo (2010) faz uma descrição da característica do solo que circunscreve o litoral do nordeste e norte brasileiro, apontando as dificuldades de implantar a mesma dinâmica produtiva que ocorria em Pernambuco e Bahia com a produção açucareira.

O autor reforça a tese de Caio Prado Júnior (1994) que parte da mesma teoria para o processo de ocupação tardia da Amazônia no período colonial. A explicação resulta nas

condições da terra, nomeado de massapé, em que os elementos objetivos da monocultura associada a facilidade de acesso dos navios, contribuíram para que a região açucareira se estendesse do sul do litoral baiano até o maranhense. A partir dessa região, inicia-se outro terreno que vai contornando toda a região amazônica e foi classificada por Prado Júnior como imprópria para a cultura do açúcar.

Outro teórico do desenvolvimento econômico do Brasil, Celso Furtado (2005), destaca que a dificuldade de desenvolvimento do Maranhão no século XVI deve-se também a fatores políticos como a ocupação holandesa em Pernambuco que inviabilizou uma conexão comercial do norte com o nordeste brasileiro. Diante desse processo, parte importante da população do norte recorreu ao extrativismo vegetal e animal com uso de mão de obra escrava indígena, pois como aponta Glielmo (2010), não havia um fluxo econômico que propiciasse o comércio de escravos africanos para a região norte.

No que concerne ao fluxo monetário, o autor aponta que houve pouca capacidade de liquidez, pois a maioria das trocas comerciais foi realizada através do escambo, principalmente com rolos de panos. Ocorreram várias tentativas para a implantação do sistema de moedas na região, mas até o século XVIII os resultados foram infrutíferos tornando o acúmulo de capital inviável. Os fatores que contribuíam para isso foram a baixa densidade demográfica dos brancos – os estudos de caso apontam que a maioria das localidades pesquisadas não chegavam a 800 integrantes – que viviam em um universo regulamentado pela cultura indígena que desprezavam a moeda como meio de troca comercial.

Glielmo (2010) afirma que a restauração monárquica portuguesa, após décadas de dominação espanhola, foi acompanhada de uma modernização de sua administração que investiu de poder os jesuítas. Em 1681 foi fundada a Junta das Missões, com o objetivo de qualificar o processo da ocupação portuguesa nas suas colônias. Essa instituição dependia intensamente da Companhia de Jesus, pois não havia burocracia disponível em Portugal para efetuar seu projeto de colonização fora da Europa. O padroado cumpriu assim uma função estratégica na política colonial lusitana, pois reforçou a teoria do *uti possidetis*. A composição diretiva da junta foi formada pelo governador, bispo, ouvidor-geral, provedor da fazenda e o prelado das distintas ordens, em especial os jesuítas.

Glielmo (2010) reconstrói a narrativa que descreveu o processo de ocupação da região norte a partir da análise dos Anais Históricos do Estado do Maranhão, de autoria de Bernardo Pereira de Barredo, que foi o governador dessa região ente 1718-1721. No início do século XVII os franceses fundaram a cidade de São Luís, especificamente em 1612. Três anos depois, uma

frota portuguesa liderada por Alexandre de Gusmão entrou em conflito com os fundadores para restabelecer o controle do Maranhão que disputava com corsários ingleses e irlandeses. Em 1616 a cidade de Belém foi fundada, garantindo a extensão de um projeto de ocupação sistemática no Norte em que a doutrina militar foi componente importante. Para o autor, o principal líder da conquista do Maranhão foi o Capitão Jerônimo de Albuquerque, que acompanhou padres franciscanos que se estabeleceram na região desde 1617.

O trabalho de Breno Machado dos Santos (2015) analisou a investida jesuítica na Amazônia no ano de 1607, quando os padres Francisco Pinto e Luís Figueira tentaram sem sucesso estabelecer um aldeamento na região. A experiência heroica de inserção na região amazônica dos dois padres Figueira ficaram registrados na memória da Companhia de Jesus. O primeiro acabou executado pelos indígenas e Luís escapou para Pernambuco. Na narrativa histórica pesquisada por Santos (2015), Luís Figueira foi considerado pela instituição o fundador da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa, isso na primeira metade do século XVII.

De acordo com a memória retratada pelo autor, o jesuíta escapou do “fatídico assalto indígena”, retornando a Pernambuco aonde permaneceu até 1622, data que foi eleito, ao lado do padre italiano Benedito Amodei, líder da Ordem na região. Com a conquista portuguesa frente aos franceses, o jesuíta resolveu retornar ao Maranhão. A Companhia de Jesus no norte da Colônia ficou aos cuidados do Padre Luís Figueira por durante quatorze anos. O padre procurou estabelecer uma estratégia de consolidar a posição lusitana no território com objetivos evangelizadores que vinculavam o governo temporal e espiritual sobre os indígenas.

Santos (2015) afirma que em 1636 o missionário foi até Lisboa num encontro com a Coroa para reivindicar amplos poderes, além disso, solicitou suprimentos em benefício da Ordem. Luís Figueira conseguiu obter a autoridade para a fundação jurídica da Missão, assim conseguiu organizar uma expedição missionária que contava então com um efetivo extremamente reduzido. Com todos esses sucessos, em 1643, Luís Figueira pôde, enfim, retornar à Amazônia portuguesa. No entanto, por ironia do destino, sua embarcação foi naufragada.

A narrativa dessa trajetória foi o menor dos problemas, pois consolidado a posse portuguesa no norte brasileiro, iniciou-se a rivalidade entre os colonos portugueses e os jesuítas por conta de projetos distintos sobre a questão indígena. O padre Antônio Vieira chegou em São Luís, o que causou revolta entre os moradores, pois viam os integrantes da Companhia de Jesus como hostis ao processo de escravização da população indígena. Depois de firmado uma

série de acordos, Viera pode atuar na região com apoio dos governadores, que criaram condições favoráveis para que as missões alcançassem amplo crescimento. A gestão jesuítica conseguiu superar em termos quantitativos outras ordens como os franciscanos, que segundo o autor, foram os primeiros a se estabelecer na região amazônica além dos carmelitas e mercedários.

No entanto, “as relações entre colonos e religiosos, geralmente tensas, cresciam ou diminuía dependendo da situação e maior ou menor empobrecimento da população. O perigo de alvoroço era uma constante” (GLIELMO, 2010 p. 86). No contexto do governo Pedro de Melo, entre 1658 e 1662, obtiveram sucessivos governadores que apoiaram a ação dos jesuítas, até o início do século XVIII, quando a conjuntura política mudou para um novo quadro de maior hostilidade contra os integrantes da Companhia de Jesus.

A estrutura econômica da Companhia de Jesus na região amazônica foi analisada no trabalho de Neves Neto (2013) que reconstruiu a dinâmica dos empreendimentos a partir do século XVII. O autor divide sua pesquisa em duas partes: a primeira, que engloba o recorte temporal da segunda metade do século XVII em que se estrutura o patrimônio dos jesuítas na região do Maranhão e Grão-Pará; a segunda, que aborda o enriquecimento da Companhia de Jesus na primeira metade do século XVIII e o desgaste ocasionado com o governo em relação aos dízimos que a instituição deveria repassar a autoridade local.

O autor analisa especificamente o patrimônio acumulado ao longo de quase 100 anos de atuação dos jesuítas na região e não aborda o contexto de supressão da instituição, pois são discutidas em outras pesquisas acadêmicas. A contribuição que a pesquisa de Neves Neto (2013) nos traz foi avaliar como a Companhia de Jesus resolveu um importante gargalo na estratégia de ocupação de uma região excluída da dinâmica econômica do Antigo Regime. Nesse processo, devemos avaliar os conflitos ocorridos entre colonos portugueses, que desejavam escravizar os indígenas; e os jesuítas, que tinham o objetivo de catequizá-los ao estabelecer o controle sobre sua capacidade produtiva. Esse processo, como demonstra o autor, foi feito através da administração direta das fazendas controladas pela Companhia de Jesus:

No estado do Maranhão e Grão-Pará, o século XVII é assinalado por uma ampla e complexa política jesuítica de aquisição e administração de propriedades. Ampla, pois tal patrimônio não veio a ser amealhado apenas por via das benesses de eventuais devotos, mas também por meio de compras diretas, arrematações, trocas e é claro, pedidos de sesmarias. Complexa, pois a gestão econômica dos padres tencionava o máximo de expansão das fronteiras de cada fazenda conquistada e, por conseguinte, gerava graves pleitos com os vizinhos. É que exemplo do que ocorreu também na América espanhola, cada fazenda jesuítica no Maranhão e Grão-Pará constituía um

verdadeiro aglomerado de fazendas, ficando a principal como a sede administrativa daquela propriedade maior. (NEVES NETO, 2013, p. 20-21)

Para Neves Neto a doutrina jesuítica foi revisada em diversos aspectos para que pudesse progredir em regiões com baixa capacidade comercial. Nesse sentido, isolada da conexão mercantil da época, a região amazônica estruturou seu próprio mecanismo de acúmulo de riqueza através da exploração das drogas do sertão e de culturas específicas da região. “A estrutura administrativa da Companhia de Jesus, com seus reitores e procuradores, não fora pensada de modo a dela se valerem apenas os discípulos de Santo Inácio” (NEVES NETO, 2013, p. 23). Muitas vezes a ordem se envolvia em questões para além de sua jurisdição e, nesse caso, a mão de obra indígena foi vital para incentivar os empreendimentos econômicos. O controle dos nativos contribuiu para reforçar a ocupação da região considerada estratégica nesse contexto para a Coroa portuguesa.

Neves Neto (2013) menciona o crescimento da fazenda de Anindiba, em São Luís, que foi efetuada com a sonegação de dízimos pelos jesuítas ao governo: “a Companhia quase sempre se negava a pagar tais tributos, o que em tese deveria impedir a confirmação de suas fazendas” (NEVES NETO, 2013, p. 28). Para escapar do pagamento do tributo, os jesuítas solicitavam novas sesmarias para a agricultura o que acarretaria na ampliação do prazo de pagamento para três anos. Esse processo foi mantido através de conivência com o poder público local que ambicionava a ocupação das terras para que agregassem valor. Essa prática obteve êxito ao longo dos primeiros 50 anos desde a fundação da Companhia na região norte, porém com a crise fiscal do século XVIII, o Estado português passou a executar essa cobrança.

Neves Neto (2013) abordou também a disputa econômica com outras ordens religiosas que se estabeleceram no Maranhão a partir do século XVII. A estratégia de atuação dos jesuítas não se limitava apenas na prática de sonegação dos impostos, mas de monopolizar setores lucrativos da economia local. O exemplo analisado pelo autor foi o caso das terras de São Marcos, localizada na ilha de São Francisco, próximo a São Luís, em que jesuítas travaram uma disputa judicial contra a ordem dos mercedários que estavam naquela ilha a mais tempo desenvolvendo a pecuária. O autor afirma que o padre jesuíta Antônio Vieira comprou as terras da senhora Maria Sardinha, que autorizou os mercedários a criar gado em suas terras. Quando souberam da negociação estabelecida com os jesuítas tentaram anular o processo justificando que chegaram primeiro na ilha.

Os jesuítas mobilizaram suas redes de relações e conseguiram que o judiciário fosse favorável a compra das terras de Maria Sardinha, pois tinham interesse de construir uma olaria

na ilha para comercializar em São Luís enquanto que os mercedários tinham objetivos mais espirituais e se limitavam na prática da pecuária. A proposta de dinamizar economicamente a pequena ilha pode ter contribuído para que a justiça local fosse favorável aos jesuítas. O caso citado por Neves Neto (2013) foi retratado também por Serafim Leite (1993), que reforçou a importância da olaria para o desenvolvimento urbano de São Luís, sendo um empreendimento estratégico para consolidação da colônia.

Diversas propriedades foram retratadas na análise de Neves Neto (2013) como o engenho do Rio Itapecuru que foi alvo de disputa com os holandeses em 1640 quando atacaram São Luís no mesmo contexto de ocupação do Nordeste. Esse patrimônio revelou o nível de riqueza alcançada pela Companhia nessa região, que foi conseguida através da exploração dos indígenas, provocando um incômodo entre os integrantes.

Para Neves Neto (2013) havia duas correntes entre os jesuítas que debatiam o tema do aumento do patrimônio da instituição: a corrente liderada por Manuel da Nobrega que defendia a tese de que a Companhia de Jesus necessitava aumentar seus bens para a “consecução da seara divina”; a outra foi liderada pelo padre Luís da Grã, que defendeu o voto de pobreza da instituição que se inclinava ao afastamento dos objetivos religiosos. A corrente de Nobrega saiu vitoriosa, pois haviam interesses para além das questões religiosas. O império português, que tentou inutilmente fomentar a vinda de colonos, via na atuação dos jesuítas a possibilidade de consolidar a ocupação da região.

Em relação ao desenvolvimento da Companhia de Jesus em Belém, o autor aborda os casos da fazenda de Jaguarari, o Engenho de Ibirajuba, a Ilha Aravaí, a Fazenda de Gibirié e as fazendas do Marajó. Em todos os casos analisados, encontramos um padrão de desenvolvimento econômico empresarial altamente racional e o uso sistemático da barganha política dos jesuítas com o objetivo de firmar seu empreendimento na Amazônia. A estrutura econômica alcançada pelos jesuítas garantiu que a Companhia de Jesus em Belém sustentasse sua congênere em São Luís quando essa passou por dificuldades econômicas.

A trajetória da ordem na região amazônica está associada ao Colégio Santo Alexandre, construída para ser o local de formação dos jesuítas que iniciariam suas investidas pelo Rio Amazonas. Neves Neto destaca que foi muito comum os jesuítas utilizarem as dependências do estabelecimento como depósito para produtos que seriam comercializados. O autor aponta as razões que fizeram a Companhia de Jesus em Belém ultrapassar em riqueza e patrimônio sua filial em São Luís num espaço de tempo relativamente curto.

Em primeiro lugar, merece destaque a posição geográfica de Belém, localizada na foz do Rio Amazonas e ligada a um próspero comércio de drogas do sertão que passava obrigatoriamente pela cidade antes de partir para Lisboa. Esse fluxo contribuiu para que o dinamismo econômico da cidade fosse maior do que São Luís, que estava localizada em uma região de fronteira e, portanto, não conseguia capitalizar nenhum dos dois sistemas econômicos, o açucareiro (do Nordeste) e o extrativista (amazônico). Em segundo lugar, o autor destaca a dificuldade do acesso as embarcações em São Luís, fator que encarecia o comércio de exportação que dependia das caravelas para a venda de seus produtos.

O progresso de Belém inevitavelmente ocasionou o enriquecimento dos jesuítas que souberam utilizar todo seu potencial empreendedor, que muitas vezes ficou limitado no Nordeste, por conta das disputas com os colonos portugueses. O caso citado por Neves Neto foi a Fazenda de Jaguarari, conseguida pelos jesuítas por meio de doação. A propriedade foi um dos maiores empreendimentos econômicos administrados pela ordem na região. Sua gestão maximizava os lucros com a redução dos gastos, pois agregavam valor nas mercadorias permitindo que comerciantes pagassem em prestações seus produtos, uma operação que gerava juro e que muitas vezes se estendia por muitos anos. A fazenda chegou a possuir 84 escravos no ano de expulsão da Companhia pelo Marques de Pombal, além disso, contava com sobrados, casas para empregados, enorme quantidade de gado, ovino, suíno e plantação com diversas drogas do sertão, em especial o cacau. O Colégio Santo Alexandre gerenciava todo o patrimônio que abastecia o mercado de Belém, além de exportar as drogas para Lisboa por meio de suas empresas de comércio.

Outro patrimônio analisado por Neves Neto é o Engenho de Ibirajuba, uma das mais afortunadas de todo o Pará na época colonial. Esse empreendimento foi simbólico do ponto de vista econômico, pois os jesuítas conseguiram adquirir inúmeras fazendas limeiras por meio de compra ou doação obtidas através de herança. Essa talvez seja a grande vantagem dos jesuítas, pois tendiam a acumular seus bens sem a necessidade de repartir com herdeiros e muitas viúvas católicas, sem filhos, estavam inclinadas a repassarem a ordem seus bens após o falecimento. Quais as razões desse processo? As causas elencadas pelo autor demonstram acima de tudo a dificuldade de se estabelecer uma cadeia econômica lucrativa no norte do Brasil que fosse segura como o açúcar no nordeste e o ouro de Minas Gerais.

Fernanda Aires Bombardi (2014) analisa o processo de ingresso da Companhia de Jesus na região denominada Cabo Norte, atual estado do Amapá e que faz fronteira com a Guiana Francesa. A autora destaca as dificuldades de se empreender nessa região o mesmo dinamismo

econômico de Belém, pois a rede comercial que unia o rio Amazonas possuía trajetória definida para aquela cidade. Além disso, não havia segurança quanto a capacidade dos portugueses de manter a região tendo em vista as investidas de corsários ingleses, franceses e holandeses que estabeleceram ao longo das Guianas posições consolidadas.

Para Artur Cezar Ferreira Reis (1947) a fronteira norte foi cenário de disputa entre portugueses, holandeses e ingleses que competiam pela expansão territorial para instituir seus objetivos comerciais. Durante o contexto da União Ibérica (1580-1640), a coroa portuguesa garantiu o predomínio no vale do delta do Amazonas através do comando do monarca espanhol, espanhol Felipe IV. Em 1621 foi criado o Estado do Maranhão e Grão-Pará com sede em São Luís no intuito de efetivar a colonização da região para conter o avanço estrangeiro. Reis descreve que a exploração econômica foi realizada:

[...] pela coleta da especiaria regional, chamada ‘drogas do sertão’, a ocupação de pontos estratégicos, organização de núcleos de povoamento com a própria gentilidade, o estabelecimento da ordem política, com o equipamento administrativo representado pelas autoridades civis e militares, o amansamento e incorporação, à cristandade, e à soberania lusa, das multidões gentias, pela ação direta e oficial dos missionários a serviço do Estado, a experiência agrária, a distribuição das sesmarias aos colonos que foram chegando [...] dão fundamento as empresas coloniais e ao estabelecimento dos domínios [...]. (REIS, 1947, p.49)

O autor discute que a soberania da capitania do Cabo do Norte foi conquistada com a concessão estratégica desta área por meio do ato régio no dia 14 de junho de 1637 a Bento Maciel Parente para assegurar o território a Portugal contra as investidas estrangeiras. Para Carlo Romani (2013) o território do Cabo Norte foi constante objeto de interesse econômico, pois “tratava-se de uma área originalmente nomeada por navegadores espanhóis, alvo dos negócios de franceses, ingleses e holandeses sob pretensa jurisdição portuguesa e que foi contestada pelos franceses, porém povoada por diferentes grupos indígenas em sua maioria aliados destes últimos” (ROMANI, 2013, p. 35). O português foi donatário dos territórios dos atuais Maranhão e sul do Pará, recebeu a porção norte do rio Amazonas denominada capitania do Cabo Norte pelos serviços prestados a coroa na conquista do vale amazônico e de diversas extensões do Brasil.

Valdir Freitas Resende (2006) aborda cronologicamente o processo de consolidação da dominação francesa na região da Guiana, que foi iniciado em 1635, com a fundação da vila de Caiena para formar um mercado colonial que permitisse consolidar o domínio francês. Essa região foi economicamente estratégica nesse contexto, pois foi utilizada como entreposto comercial. Em 1653 os franceses abandonaram a região que foi ocupada no mesmo ano pelos

holandeses juntamente com outros batavos que foram expulsos de Pernambuco. Uma década depois, em 1664, os franceses tentaram sem sucesso retomar a região, dois anos depois, os ingleses conseguiram expulsar os holandeses e entregaram Caiena para os franceses por meio de um acordo de paz firmado entre as duas coroas. Porém a posse ainda não estava consolidada, pois em 1674 ocorreu uma nova investida dos holandeses que conquistaram a colônia francesa sendo expulsos novamente em 1677 com apoio de uma esquadra francesa. (RESENDE, 2006, p. 135).

A consolidação do domínio sobre a Guiana permitiu consolidar o domínio próximo ao rio Amazonas e ocorreu no contexto do governo Ultramarino do Marquês de Ferrol, que foi enviado pelo rei Luís XIV e contribuiu para o desenvolvimento do mercado e expedições que representavam os interesses franceses nesse território que ainda não havia sido colonizado pelos europeus.

Reis (1947) analisa a resposta portuguesa ao processo de ocupação da França nessa região. Lisboa expediu uma carta régia em 1º de abril de 1680, autorizando que o clero pertencente a Companhia de Jesus atuasse do outro lado do rio Amazonas, na região do Cabo Norte. Os padres Pier Luigi Consalvi e Aloísio Conrado Pfeil iniciaram o processo de catequização de comunidades indígenas localizadas próximo ao rio Araguari com a supervisão do padre Antônio Vieira que lhes incumbiu de “[...] amansar e converter o gentio e manter a região dentro da soberania nacional portuguesa” [...] (REIS, 1947, 72). Nesse sentido, Vieira redigiu uma carta com o objetivo de esclarecer os propósitos dessa investida jesuítica ao Superior da Ordem no Maranhão:

Quanto a outras missões, em que havemos de residir, com os índios em suas terras, a primeira que se deve fazer como Sua Alteza deseja, pelo que importa á conservação do Estado, é a do Cabo do Norte, passando a outra banda do Rio das Almazonas, que segundo as minhas antigas notícias deve ser a nação dos Tucujus. Espera-se que de lá venha muito particular informação de tôdas aquelas terras, rios e portos, de que se não tem bastante conhecimento, e da distância e lugares em que está a nova conquista dos holandeses, e dos navios que ali mandam e do comércio que têm com os índios, e de que nações êstes sejam, e se a dita conquista fica além ou aquém dos padrões, que ali se puseram, no tempo da divisão das terras entre Castela e Portugal; e se pudessem ver os mesmos padrões, e a forma e inscrição dêles, tudo será tão bem recebido como desejado, e de tudo se espera informação dos nossos missionários, a mais exacta que puder ser; pelo que importa que vá a êstes descobrimento a pessoa de maior inteligência e indústria, da qual parece que seria bom companheiro o Padre Conrado, pela arte que tem de debuxar, mandando-se cá um mapa daquele tracto de terras, mas e rios, e da navegação e fundo de que são capazes, com o rumo dos ventos, etc. Para esta emprêsa e as demais irá, com aviso de Vossa Reverência tudo o que fôr necessário, e, de presente, além dos provimentos que de lá se pediram, mandamos neste navio dez quintais de ferro, um quintal de aço, cinquenta dúzias de facas, quatro maços de velórios.

A carta permite avaliar a determinação dos jesuítas em apoiar o rei português na posse dessa região de fronteira com os franceses. Para Fernanda Aires Bombardi (2014) a estratégia portuguesa para o Cabo Norte estava direcionada em três flancos: em primeiro lugar, a constituição de missões jesuíticas para catequização de nações indígenas; em segundo lugar, a ampliação do sistema de fortificação para assegurar o domínio do território; e por último, contar com um contingente mínimo para uma resposta militar imediata. “As duas primeiras consistiriam na construção de fortalezas e na formação de aldeias missionárias que correspondiam a um projeto político comum: incorporar os índios ao estado do Maranhão e ampliar os territórios coloniais portugueses [...]” (BOMBARDI, 2014, p.67), para que os indígenas contrários aos interesses lusitanos fossem reprimidos e os estrangeiros fossem expulsos.

A prática dos jesuítas não se limitava atender exclusivamente os interesses da Coroa, pois havia compatibilidade entre os projetos expansionistas lusitanos e a atividade organizada pela Companhia de Jesus além da ordem de Santo Antônio. O projeto lusitano ao longo dos séculos XVI e XVII esteve em sintonia com os interesses dos jesuítas, porém a partir da primeira metade do século XVIII as relações entre a ordem e a coroa modificou drasticamente provocando a ruptura numa aliança que durou por quase dois séculos.

2.3 A crise da Companhia de Jesus no século XVIII: a emergência do Iluminismo na supressão dos jesuítas

A delimitação proposta para esta pesquisa está relacionada à análise das cartas produzidas pelos jesuítas franceses na primeira metade do século XVIII, entre os anos 1728 até 1751 na fronteira amazônica setentrional, mais especificamente entre Oiapoque e Guiana Francesa. Esse contexto foi marcado por profundas transformações no pensamento europeu que assistiu a formação de um discurso intelectual que passou a questionar os dogmas religiosos. Nesse item será analisado como a historiografia abordou os projetos de educação que emergiu na primeira metade do século XVIII, conjuntura que assinalou a polarização entre jesuítas e iluministas.

O trabalho de Henrique Rosa (1954) faz um balanço do processo de supressão da Companhia de Jesus iniciado no século XVIII com a ascensão dos déspotas esclarecidos nos governos europeus. Para o autor, Portugal foi o primeiro país a expulsar a ordem jesuítica em 1759, sob a autorização do Ministro Marques de Pombal que ordenou a saída de todos os

integrantes na metrópole e nas colônias. A França, em 1762, sob reinado de Luiz XV, também determinou que os inacianos fossem expulsos, vale destacar que os jesuítas franceses na Guiana, que compõem o objeto de estudo desse trabalho, registraram sua última carta em 1751, sem fazer referência a essa polarização existente na Europa. A Espanha, que durante dois séculos apresentou uma intensa influência católica tendo a Santa Inquisição como elemento unificador do império, expulsou todos os jesuítas em 1768, no reinado de José III. Diante da pressão internacional, caracterizada pelo crescimento da hegemonia iluminista, o Papa Clemente XIV extinguiu a ordem em 1773.

Para Rosa (1954) a crise da doutrina inaciana na Europa foi decorrente da articulação do Iluminismo que ascendeu justamente quando os dogmas religiosos no continente passaram a perder força por conta das guerras do século XVII. Ao abordarmos a historiografia que pesquisa a trajetória da Companhia de Jesus, percebemos a importância da França, considerada o berço do iluminismo, país que formou os primeiros jesuítas. Foi justamente em seus centros universitários que emergiram correntes intelectuais contrárias a influência da Igreja Católica na sociedade, em especial na área de ensino.

Para Sérgio Paulo Rouanet (1987), os iluministas promoviam uma ideia de concepção anti-clerical a partir dos conflitos ocasionados por motivações religiosas que emergiram na Reforma Protestante e na Reforma Católica dos séculos XV-XVI. Exemplo desse processo foram os massacres ocorridos na França após a Reforma de Lutero, as crises políticas na Inglaterra que levou a perseguições religiosas e as sangrentas guerras envolvendo católicos e protestantes. A Guerra dos 30 anos, que iniciou como uma disputa entre as duas igrejas na Alemanha e conduziu a Europa continental ao conflito mais devastador da História Moderna.

Para além desses conflitos, o pensamento renascentista da época expôs as contradições do mundo moderno, como demonstrou Jean Delumeau (1994), pois mesmo a Europa vivendo num contexto de acelerado desenvolvimento científico e tecnológico, encontramos uma série de fatos que reforçariam a crítica dos Iluministas. A intolerância do Papa que condenou Copérnico e ameaçou Galileu Galilei por conta de suas descobertas sobre a Astronomia. Brian Levack (1988) demonstrou na sua análise a violência institucionalizada da Caça as Bruxas na História Moderna que foram articuladas tanto por intelectuais católicos quanto por intelectuais protestantes, que levou milhares de mulheres para a fogueira. Essa repressão foi articulada principalmente pela Santa Inquisição, instituição que será o baluarte do catolicismo contra a heresia luterana num primeiro momento e, posteriormente, contra as possessões demoníacas.

Embora a Companhia de Jesus não tivesse participado diretamente de toda essa repressão, não restam dúvidas que os inicianos tiveram apoio das coroas portuguesa, espanhola e francesa para atuarem na formação educacional e catequética em seus territórios e nas colônias. O'Malley (2004) reforça a tese de que a ordem conseguiu se fortalecer a ponto de ser uma das maiores congregações do catolicismo surgidas após o processo de reformas religiosas que eclodiram na Europa do século XV. Os colégios e universidades dirigidas por jesuítas cresceram ao longo de dois séculos, apoiados pelos Estados Nacionais e tiveram influência na formação da elite católica europeia.

O pensamento Iluminista estabeleceu a contradição a esse pensamento religioso e foi o fator que contribuiu para a crise entre os Estados Absolutistas e a Igreja Católica no século XVIII. César de Toledo e Vanessa Ruckstadter (2011) abordam a emergência de um pensamento que se posicionasse criticamente em relação aos jesuítas. Esse trabalho utiliza o *verbete jésuit*, da Enciclopédia Iluminista descritas por Denis Diderot e Jean Le Rond d'Alembert que acusavam os integrantes da Companhia de falsos e imorais. Segundo os autores, a crítica aos jesuítas iniciou em meados do século XVI, quando o polonês Hieronim Zahorowski publicou a obra *Monita Secreta*, datado de 1614, reforçando a crítica que os protestantes alemães faziam aos jesuítas.

Para Toledo e Ruckstadter (2011) o pensamento Iluminista aderiu à tese da separação do Estado e Igreja, fatores que emergiram numa sociedade europeia cada vez mais burguesa e defensora de instituições laicas. Nesse processo, ocorreu a formação do discurso anti-clerical na primeira metade do século XVIII que foi marcado pela polarização entre dois sistemas de ensino: o hegemônico jesuítico que possuiu ampla influência na Europa Católica contra o emergente sistema Iluminista. Os autores também destacam que embora Companhia de Jesus tivesse alcançado um número considerável de simpatizantes e uma enorme burocracia, enfrentou diversos obstáculos dentro e fora da Igreja Católica.

Toledo e Ruckstadter (2011) afirmam que a oposição aos jesuítas ocorria desde o século XV, no qual a Santa Inquisição, instituição com finalidade de reprimir as heresias, chegou a perseguir Inácio de Loyola e seus integrantes acusando-os de cometer atos hereges. Mas não apenas no interior da Igreja ocorriam ataques, pois seus adversários externos, em especial os protestantes, acusavam os jesuítas de interesseiros, laxistas e professores imorais, tese difundida pela obra do polonês Zahorowski. A decadência dos jesuítas se acentuou com a ascensão do discurso iluminista inseridos nos governos católicos da Europa na primeira metade do século XVIII.

A oposição ao poder da Igreja católica aumentou com a derrota dos Habsburgos na Guerra dos 30 anos, provocando a decadência gradual do Império Espanhol e a ascensão de países protestantes como Inglaterra e Holanda. A França, mesmo constituindo-se um país de maioria católica, apoiou a aliança contra os Habsburgos, uma vez que já estava adotando política de separação entre Estado e Igreja desde o massacre dos Huguenotes e a adoção do Édito de Nantes, que permitiu o respeito aos protestantes no território francês. Essa postura passou a ser seguida pelos Estados Nacionais a partir do século XVIII, pois tinham ciência de que a interferência do catolicismo em assuntos políticos causaria graves danos ao seu desenvolvimento.

Teresa da Fonseca Rosa (2014) faz uma abordagem sobre o processo de expulsão dos jesuítas do Império Português a partir dos projetos de reforma postos em prática pelo Marquês de Pombal. A autora destaca que havia uma corrente contrária aos jesuítas na sociedade lusitana, formada por intelectuais que entraram em contato com o Iluminismo francês e que apontaram as causas da decadência portuguesa em sua formação educacional dirigida secularmente pelos jesuítas. “Portugal foi o primeiro reino da Cristandade a solicitar os serviços da Companhia de Jesus, pois que tal solicitação data do ano anterior à sua instituição oficial” (ROSA, 2014, p. 362). E também foi o primeiro a iniciar o processo de expulsão entre os países católicos num movimento que passou a ser seguido por outros Estados.

Serafim Leite (1993) aborda que a ordem estava vinculada ao poder público e não possuía capacidade de formular um padrão de autonomia que lhes garantisse arquitetar uma barganha política maior em escala local. A instituição nunca foi isolada, pois fazia parte do projeto de expansão da Igreja Católica e essa fornecia a justificativa e a base estrutural para empreender o desenvolvimento das colônias. O autor destaca que no panorama geral se torna plausível supor que havia problemas com padres que dificultavam o processo de consolidação das missões e as cartas edificantes jamais traria a tona essas questões. Porém, excluía as questões problemáticas, podemos afirmar que a Companhia de Jesus cresceu ao longo de dois séculos graças ao apoio de Roma e dos Estados Absolutistas católicos que empreenderam expedições ultramarinas e necessitavam de uma base de apoio nas regiões que se estabeleciam.

Portugal, Espanha e França mobilizaram a ordem jesuítica para consolidar seus domínios na América, fator que mudaria drasticamente a partir do século XVIII quando as críticas do iluminismo os colocaram como obstáculos ao processo de modernização. Nesse período as propriedades dos jesuítas concentravam extraordinárias riquezas enquanto que os

Estados Nacionais acumulavam déficits. Os ministros ilustrados como Marques de Pombal, constatavam que a empresa jesuítica seria a saída para a crise financeira das contas portuguesas.

A mentalidade europeia modificou bastante ao longo dos dois séculos, e as teses religiosas passaram a ser questionadas por doutrinas laicas dando lugar aos elementos jurídicos que constituem os Estados burgueses do final do século XVIII. Serafim Leite avalia que entre o exílio dos jesuítas das missões de 1760 e a supressão pontifícia da Ordem em 1773 há um espaço temporal de 13 anos, após isso teremos o início das Revoluções Americana, 3 anos depois, em 1776 e a Francesa, em 1789. Vale destaca que a ordem não foi dissolvida por completo na Europa, tendo em vista que em 1814 foi restabelecida e a partir de 1841 retornou ao Brasil, inclusive com a imigração de italianos e alemães promovidos pelo II Reinado. Esses padres fizeram renascer os colégios, universidades, missões, obras sociais e ainda mantiveram a memória do prestígio antigo evocando os padres Nóbrega, Anchieta e Vieira.

III- EDIFICANDO AS MISSÕES: A CONVERSÃO DO SELVAGEM INFIEL!

Este capítulo tem o objetivo de compreender a representação dos índios setecentista da fronteira amazônica setentrional através das relações interétnicas entre jesuítas franceses e indígenas localizados na Guiana Francesa e no Oiapoque entre 1728 até 1751. Para fundamentar este estudo, utilizaremos como fonte os documentos da coletânea “*Lettres Édifiant et Curieuses*” que reúne as cartas dos padres da Companhia de Jesus da França. O objetivo foi compreender a retórica dos padres Crossard, Lavit, Lombard e Fauque diante da atuação missionária através das diversas formas de como os índios foram descritos. Para alcançar esse objetivo o capítulo será dividido em três partes. A primeira aborda uma revisão bibliográfica sobre a historiografia indígena na perspectiva antropológica e a segunda descreve as normas de escritas das cartas edificantes que deveriam ser seguidas pelos padres da Companhia de Jesus que atuavam em diversas regiões do mundo como a amostra das cartas edificantes.

3.1 A Antropologia como subsídio historiográfico no estudo da Companhia de Jesus.

A historiografia que aborda as fontes documentais construídas pela Companhia de Jesus sobre os indígenas tem como subsídio teórico muitos elementos da Antropologia que foi inserido a partir da Nova História. Os pesquisadores Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005), Auxiliomar Ugarte (2003), Janaina Camilo (2011), Arthur César Ferreira Reis (1993), Alírio Carvalho Cardoso e Rafael Chanbolyron (2003), Paulo Oliveira (2011), François Laplantine (ANO), Lèvi Strauss (1976) e Hadassa Kelly Santos Melo (2013) foram exemplos que contribuíram para que essa pesquisa buscasse um modelo para entender o conceito de representação.

Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005) analisou o processo de construção da representação indígena a partir de um panorama integrado em novas identidades que foram

construídas na longa duração e que podem ser avaliadas em duas características inseridas nas epístolas: as positivas, que tem o objetivo de idealizar o encontro com as comunidades; e as negativas, que são retratadas na dinâmica do projeto de colonização e conquista. O autor discute que a visão do europeu estava centrada no “bom” e “mau” “selvagem” e não consideravam de fato o índio em sua totalidade, ou seja, as percepções apresentadas nos relatos dos cronistas configuram uma imagem mítica.

Nesse sentido, Auxiliomar Silva Ugarte (2003) relata que o objetivo da conquista colonial está relacionado ao imaginário europeu no processo colonizador. Essas diferentes visões de mundo pré-estabelecidas, construídas anterior ao contato com a Amazônia, contribuiu para que a visão mítico lendária fosse reproduzida nos documentos elaborados nas expedições e que foram impulsionadas por uma imaginação coletiva, repleta de simbolismos impregnados nas viagens e visíveis nos relatos. Esta questão foi enfatizada pela autora Janaína Camilo:

É instigante pensar que a formação da fronteira moderna não dependeu somente da amálgama científico que frutificou na Europa, ao longo dos séculos XVI ao XVIII, entendida como algo que separava dois povos (ou duas civilizações) distintos. Muitas vezes, as incursões sobre o mundo dos não civilizados eram justificadas por questões mitológicas. (CAMILO, 2011, p.37)

Os relatos informam e confirmam esta concepção no decorrer das narrativas. Partindo desse pressuposto, analisa-se o mito, enquanto impulsionador nas buscas do além mar, como consequência da própria conquista, ou seja; imaginária e territorial, noções indissociáveis nesse período. Para Ugarte: "A riqueza material (ouro, prata, pedras preciosas, especiarias), na maior parte das vezes, foi associada a elementos quiméricos que encontravam recepção no universo mental dos conquistadores" (UGARTE, 2003, p.8). A mentalidade dos cronistas, descrita nos registros sobre o que visualizavam ou imaginavam ter visualizado foi devido as reflexões e narrativas influenciadas por padrões e valores europeus para descrever o que vivenciavam. As motivações materiais e imateriais estiveram presente durante todo o processo das expedições

Os cronistas foram bastante atuantes nas expedições e importantes para o conhecimento das aventuras ultramarinas, pois conviviam em condições naturais difíceis em terras desconhecidas e relatavam, mesmo que por meio de visões épicas, as impressões desses territórios. Os objetivos, embora fossem em parte para os agrados das coroas, com uma certa paixão, fantasias e interesses, discutidos por Auxiliomar Silva Ugarte (2003), não deixam de expor como os europeus compreendiam o novo mundo e, foram embasados no preceito de “servir a Deus e sua majestade” justificando os sofrimentos das viagens em nome de uma ideologia cristã que estava enraizada por esses homens.

Para Ugarte (2003), a trajetória da conquista iniciou a partir do século XVI, período em que os europeus intensificaram suas investidas de forma mais consistente nas desconhecidas regiões que se estendiam para além da Cordilheira dos Andes. No período pré-colombiano, além do império inca, os relatos das expedições européias, referiam-se a outros domínios de povoamento, portanto entende-se que a através da dominação Inca se faz a iniciação da conquista do Rio Amazonas. O reconhecimento do interior amazônico iniciou-se a partir do: "gradativo contato com as populações indígenas das vertentes orientais dos Andes, nos quais, espanhóis coletavam informações sobre os territórios interiores, resultando nas primeiras entradas que se fizeram na Amazônia" (UGARTE, 2003, p.19).

O autor reforça que essas empreitadas permitiram a disseminação de histórias fantasiosas sobre o País da Canela, o Reino do El Dorado, o Reino de Omágua e o Reino das Amazonas. As notícias difundidas mundialmente, são atribuídas aos cronistas, homens importantes no processo de inclusão da Amazônia no domínio ibérico. Os testemunhos cronísticos encontram-se nas diferentes projeções e interpretações que seus autores fizeram quanto as realidades expostas. Em outras palavras, variavam de acordo com as experiências e ideologias que os acompanhavam. As iniciativas das coroas ibéricas sobre a conquista do território amazônico possuía objetivos semelhantes no que tange as ambições, relações diplomáticas com os povos indígenas, o usufruto dos territórios e as políticas coloniais na questão demográfica e social, porém, a coroa portuguesa se sobressaiu em comparação a outros conquistadores a partir de um componente fundamental na ação expansionista, o realismo. Arthur César Ferreira Reis (1993) defende a mesma tese sobre a relação de Portugal com o processo de colonização da Amazônia:

A política que Portugal realizou na Amazônia, revelando -a, tentando dominá-la, não pela força de uma ação violenta, mas pelo condicionamento as suas peculiaridades e pela exploração do que ela podia produzir de acordo com os conhecimentos da época, foi uma política realista. (REIS, 1993, p. 52)

A adaptação dos conhecimentos portugueses aos indígenas contribuiu para que esse grupo social pudesse comandar e realizar o desbravamento, a conquista e a dominação por intermédio do instrumento pedagógico. A catequese, como movimento de ocupação da Amazônia, foi desenvolvida pelas companhias religiosas, em destaque a Companhia de Jesus, ordem que acreditava possuir uma missão nesse processo. Essa designação está associada ao componente de confirmação do colonizador, a memória e o martírio.

Nesse sentido, a narrativa tem por objetivo determinar a história dos jesuítas na construção da identidade regional, realizadas a sangue e sofrimento, observados nos

documentos de caráter devocional, doutrinário e informativo que circulavam dentro e fora da Companhia. Para os autores, Cardoso e Chambouleyron (2003) a abordagem não possuía importância no entendimento das dificuldades relatadas pelos jesuítas que construíam narrativas de sofrimento e sacrifício, mas sim objetivava entender o projeto de conquista desses religiosos.

Para Carvalho Júnior (2005) a etimologia usada pelos jesuítas na representação dos indígenas passava por transformação ao longo do tempo e caracteriza diferentes grupos étnicos com a mesma finalidade: identificar, ao longo dos séculos XVII e XVIII, quem eram os aliados ou não aliados; amigos ou inimigo. Esse evento ocorreu no Oiapoque com os jesuítas franceses, como foi possível identificar nas fontes que permitiu visualizar as hostilidades que havia entre a coroa portuguesa com as populações indígenas no estuário do rio Amazonas. Isso teve reflexos nos projetos estruturados pelos jesuítas franceses que percorreram a região no começo do século XVIII. A estratégia empregada pelos padres visava agrupar os índios vulneráveis a violência cometida pelos portugueses. Assim, optaram por estruturar missões na região do baixo Oiapoque, pois essa localidade foi considerada uma área de fuga. O campo de atuação dos jesuítas foi ampliado na Guiana Francesa e os indígenas que fugiam acabavam integrados ao projeto missionário francês. A medida em que os europeus avançavam a colonização distinguiam os índios nas fontes coloniais e imperiais a partir de aspectos peculiares

eram índios mansos, índios brutos; ladinos; selvagens; gentios sem civilização; tapuios; bárbaros; domésticos, cristãos, entre outros. Normalmente, das mais variadas formas, afirmavam a condição de “civilizados” ou “selvagens”; pertencendo ao povoado ou ao sertão; permanecendo gentios ou transformados em cristãos. (JÚNIOR, 2005, p. 02)

Para François Laplantine (2003) o início do pensamento antropológico esteve inserido no processo de expansão ultramarina. A emergência do Renascimento permitiu ampliar os espaços globais de exploração dos territórios desconhecidos e construir diagnósticos sobre os diferentes grupos étnicos: A principal dúvida que aparece surge após o primeiro contato com a alteridade, como demonstra o autor: “aqueles que acabaram de serem descobertos pertencem a humanidade? O critério essencial para saber se convém atribuir-lhes um estatuto humano e, nessa época, religioso: O selvagem tem uma alma? O pecado original também lhes diz respeito?” (Laplantine, 2003, p. 25) elementos questionados pelos padres, uma vez que o argumento poderia responder as dúvidas.

Notamos que se, no século XIV, a questão é colocada, não é de forma alguma solucionada. Ela será definitivamente resolvida apenas dois séculos mais tarde. Se durante o Renascimento esboçou-se, com a exploração geográfica dos continentes

desconhecidos, a primeira interrogação sobre a existência múltipla do homem, essa interrogação fechou-se muito rapidamente no século seguinte, no qual a evidência do cogito, fundador da ordem do pensamento clássico, exclui da razão o louco, a criança, o selvagem, enquanto figuras da anormalidade. (Laplantine, 2003, p. 25)

A abordagem do século XVIII, instruída no contexto de emergência do iluminismo, não incluí as comunidades indígenas no conceito de civilização. Isso evidencia a distinção e sanciona o efeito comparativo com a visão do europeu que utilizavam nos seus discursos e estavam registrados nos documentos. Para Nobert Elias (1994) o termo cultura deve compreendido de maneira mais abrangente. O sentido surgiu na união de dois elementos: o germânico *kultur*, que definia os aspectos espirituais de uma comunidade, e a francesa *Civilization*, que se refere principalmente às realizações materiais de um povo. Para o autor, o conceito de civilização está fortemente ligado ao processo de formação dos Estados Absolutistas que incorporaram ao longo dos séculos a identidade do homem branco europeu.

A partir desses elementos identificamos como os jesuítas se depararam com o conceito de “civilização” ao entrarem em contato com os indígenas, pois tiveram que reconstruir sua representação sobre o nível tecnológico, os costumes e as ideias para desenvolverem seus projetos missionários. Havia uma avaliação que eles faziam sobre as estruturas de habitações ou a forma como os homens e as mulheres vivem nessas comunidades. A Companhia de Jesus precisou adequar as distintas formas de punição no sistema jurídico, peculiar nas regiões que atuavam, além disso, se depararam com choques culturais em questões cotidianas como a preparação dos alimentos. Lèvi Strauss (1993) segue a mesma argumentação:

preso entre a dupla tentativa de condenar experiências que os chocam afetivamente e de negar as diferenças que ele não compreende intelectualmente, o homem moderno entregou-se a toda espécie de especulações filosóficas e sociológicas para estabelecer vãos compromissos entre estes polos contraditórios e para aperceber a diversidade das culturas procurando suprimir nesta o que ela contém, para ele, de escandaloso e de chocante. (STRAUSS, 1993, p. 335)

Para Claude Lèvi Strauss (1993) os termos “selvagem”, “gentios”, ou “silvícola” foram denominações recorrentes para referir-se aos índios, mas principalmente a palavra “selvagem”, como é possível observar nas cartas dos jesuítas franceses que servia justamente para distinguir dos brancos “civilizados” da Europa.. Lèvi Strauss (1976) resume o sentido do uso do termo selvagem nas relações interétnicas. Segundo este autor:

A atitude mais antiga e que repousa, sem dúvida, sobre fundamento psicológicos sólidos pois que tende a reaparecer em cada um de nós quando somos colocados numa situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos. “costumes de selvagens”, “isso não é nosso”, “não deveríamos permitir isso”, etc., um sem número de reações grosseiras que traduzem este mesmo calafrio,

esta mesma repulsa, empresença de maneiras de viver, de crer ou pensar que nos são estranhas. Dessem modo, a antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob o nome de bárbaro, em seguida a civilização ocidental utilizou o termo de selvagem no mesmo sentido (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.59).

A inconstância indígena é um dos temas abordados por Hadassa Kelly Santos Melo (2013) que permite entender a retórica que os integrantes da Companhia de Jesus adotaram para justificar a presença e a permanência dos missionários nas missões no intuito de salvar as almas dos “infieis”. Essa situação pode ser percebida nas cartas utilizadas como fonte nessa pesquisa que analisa a representação descrita pelos missionários sobre esse costume como um problema que ocasionava a “facilidade com a qual eles esqueciam as verdades que lhes ensinavam, a menos que os lembrassem sem cessar”. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.3). Santos Melo (2013) destaca que havia um engajamento pedagógico em ensinar o comportamento dos europeus aos indígenas por meio da compreensão do outro. O exame das cartas edificadas descritas por Fauque, Lombard, Crossard e Lavit permite entender como foi contruído a representação indígena pelos jesuítas do século XVIII.

3.2 *Lettres Édifiant et curieuses*: um estudo comparativo das cartas da missões da Guiana Francesa e Oiapoque.

As normas que orientam a Constituição da Companhia de Jesus prevê na oitava parte do documento a união dos membros da Ordem dispersos em diversos lugares do mundo com seus superiores através das correspondências epistolares. O missionários deveriam assumir o compromisso de informar as práticas desenvolvidas nos empreendimentos missionários por meio de referências em relação aos êxitos e obstáculos e disseminar as cartas entre as províncias jesuíticas para que pudessem circular entre os jesuítas de outras missões ou colégios e igrejas na Europa transmitindo o conhecimento como destaca O’Malley (2004) “os jesuítas circulavam cartas dessa espécie para silenciar inimigos, ganhar amigos, atrair recrutas e aumentar seu próprio entusiasmo para a sua vocação”.

O regulamento constitucional define que os superiores deveriam escrever cartas ao provincial e estes escrever ao Pe. Geral, tanto em língua vernácula quanto em latim, para que a diversidade linguística não se tornasse um problema. A instituição prezava por uma constante comunicação no intuito de manter o funcionamento e o controle da Ordem à distância como reforça Charlotte Castelnau-L’Estoile (2006). “a correspondência desempenhava um papel maior na difusão do “modo de fazer” jesuíta, fundamento de sua identidade [...] Essas cartas

permitiam também aos jesuítas isolados tomar consciência da especificidade do grupo e reafirmar, por meio da escrita ou da leitura das cartas, seu pertencimento à Companhia”. O texto de Loyola confirma:

Os Superiores locais e os Reitores que residem na província, assim como os enviados a produzir fruto no campo do Senhor, devem escrever cada semana ao seu Superior Provincial, se tiverem possibilidade. O Provincial e os outros Superiores devem igualmente escrever todas as semanas ao Geral, se ele estiver perto. Se, residindo no estrangeiro, não houver facilidade de comunicação, tanto os enviados a ministérios apostólicos como os Superiores locais e Reitores, assim como os Provinciais, escreverão ao Geral uma vez por mês. (LOYOLA, 1975, p. 228 [674])

O'Malley (2004) afirma que o secretário de Inácio, Juan Alfonso de Polanco, em 1547, endereçou aos componentes da Companhia instrução para apresentar as regras das correspondências, especificando o tipo de cartas que deveriam ser escritas, quais temas, estilos e frequência que deveriam ter. Nesse sentido, não havia liberdade de escrita na Companhia diante da importância das correspondências para o bom funcionamento do grupo, uma vez que, para se manter o controle sobre as províncias que tinham acesso, os jesuítas precisavam informar ao centro as condições locais para que assim as ordens e cuidados fossem direcionados corretamente pelos seus superiores

José Carlos Sebe (2013) discute a existência de duas modalidades de cartas denominadas de notificantes e edificantes. As cartas edificantes foram escritas em obediência à proposta propagandística, de apoio às vocações jovens e que constitui as fontes desta pesquisa. As notificantes, por sua vez, são textos que informam, relatam as dificuldades e discutem problemas íntimos da Ordem, ou seja, cartas que circulavam internamente na Instituição. Para identificar nos documentos quais são cartas edificantes e notificantes convém, notar o endereço para quem eram mandadas. Quando para os "irmãos jovens", possuíam o objetivo de atraí-los para a messe; quando, porém se dirigiam para o papa, para os reis, para os poderosos, visavam aproximações, favores e, neste sentido, apregoavam simpatias e estratégias.

Júnior (2005) afirma que o conjunto de documentos constituídos por cartas foram utilizadas como mecanismo edificante através do êxito obtido pela ordem. As narrativas edificantes objetivavam construir um cenário idealizado sobre o projeto missionário, pois os religiosos obtinham o interesse da visibilidade dos empreendimentos para que fossem admiradas pelo público no intuito de atrair financiamento. Do ponto de vista metodológico, Júnior destaca a necessidade de um crivo sobre as informações que dessem credibilidade aos fatos para que a Companhia de Jesus buscasse a eficiência de seu projeto de catequização. As conversões tinham a necessidade de se adaptar a diferentes realidades, pois suas experiências

sempre fugiam da regra do documento e as técnicas aplicadas foram estratégicas para o sucesso das missões.

3.2.1- “A Vida errante e ordinária firmada pelo hábito formado na educação”: análise da carta do padre Crossard.

A carta do padre Crossard constitui a primeira do conjunto de documentos que retratam a Missão da Companhia de Jesus na Guiana Francesa e que estão localizadas na coletânea *Lettres Édifiant*. Não consta a data de escrita, mas analisando comparativamente as outras cartas provavelmente foi uma das primeiras a ser registrada pela Companhia. O documento foi endereçado ao Superior das missões da Companhia de Jesus na ilha de Caiena ao padre de La Neuville, que ocupava o cargo de Procurador das missões da América. O título do documento é *Origem e progresso da missão e da colônia das Guianas* e analisa o desenvolvimento dos trabalhos realizados nessa região.

Crossard inicia sua narrativa destacando a importância de atuar na ilha de Caiena, local onde La Neuville havia trabalhado por alguns anos citando os trabalhos de dois padres que atuavam na região, Lombard e Ramette e sua experiência com os “selvagens”, como foi descrito pelo próprio autor, reforçando que os indígenas nunca ouviram falar de Jesus Cristo. Crossard afirma que: “Apenas estava em concordância que por um momento, seria somente guiado pelo seu zelo. Sem outro interprete que não fosse o Espírito Santo, eles entravam na Guiana e se espalhavam em meio a estes índios” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.3). A carta descreve que os dois padres percorreram diferentes grupos étnicos dispersos numa vasta região e que estavam iniciando seus trabalhos de conversão, destacando que muitos indígenas estavam “no estado de não compreender tudo aquilo que eles poderiam fazer”. (idem).

Crossard destaca que os dois jesuítas tiveram que conquistar a confiança dos povos para que pudessem ensinar os “seus espíritos” com cuidados “para os mais humildes eles cuidavam das crianças, estavam sempre prestando socorro médico aos doentes e lhes distribuindo remédios, cujo Deus abençoava em ato eclesiástico na virtude, dividiam as tarefas e tomavam medidas consternadamente nos menores desejos” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.3). Para adquirir a aproximação com os indígenas a metodologia utilizada pelos padres foi presentear os nativos com objetos desconhecidos como espelhos, facas, anzóis, pedaços de copos coloridos, etc. Crossard avalia os resultados desse contato:

Esses bons ofícios ganham passo a passo o coração de um povo que é naturalmente doce e sensível a amizade. Durante esse tempo, os missionários aprendiam as diferentes línguas das tribos, estavam tão habilidosos e nisso rezavam tão bem dentro de uma inteligência que se encontravam em um estado de pregar as verdades cristãs, com algum tipo de eloquência. Todavia, eles retiravam somente o fruto de suas primeiras pregações. O apego desses povos por seus antigos costumes, a inconstância e a leveza de seu espírito. A facilidade com a qual eles esqueciam as verdades que lhes ensinavam, a menos que os lembrassem sem cessar; a dificuldade que havia dos dois missionários era contínua entre as várias nações diferentes, que ocupavam próximo de duzentos lugares de terrenos, tudo isso colocava obstáculo em meio a sua comunicação quase insustentável. (AIMÉ- MARTIN, 1839, p.4)

A lamentação que a carta nos traz foi a dificuldade enfrentada pelos padres como destaca o padre Lombard sobre a descrição do temperamento do padre Ramette, que se queixava dos alimentos e das doenças. O documento faz referência dos relatos de Lombard que destaca a importância da missão e os obstáculos enfrentados para a consolidação da missão com narrativas de heroísmo, “Todavia seu zelo, longe de se abrandar, se revigora e cresce novamente; uma sana perseverança o retém no meio de uma tão abundante ceifa; resolveu se sustentar nesse trabalho e de levar sozinho este peso” (AIMÉ- MARTIN, 1839, p.4). Crossard relata a construção de uma habitação fixa que contribuiria para o encontro e reunião de todos os povos daquela região que foram cativados pelos padres que percorreram diversos lugares (o anexo 2 ilustra uma representação de uma missão jesuítica na Guiana).

A carta traz informações sobre dois escravos negros que saíram com eles de Caiena e dois “selvagens” que haviam se juntado no caminho que cumpriam importante papel no processo de “desbravamento” da região. A missão iniciou seus trabalhos agrícolas com plantação de mandioca, trigo da Índia, milho e outras plantas com objetivo de constituir uma reserva de alimentos para futuros integrantes. Crossard relata que os dois padres conseguiram integrar mais três indígenas que auxiliaram na derrubada da mata e na fabricação da madeira com o objetivo de construir uma capela, uma casa grande para alojar comodamente uma quantidade considerável de pessoas. A conclusão desse projeto é relatado nesse trecho:

Logo que acabou estas duas construções, visitou as diferentes nações, e apressou cada uma delas de lhe confiar uma de suas crianças. Se mostrava tão amável com estes povos, e arrebatou seus espíritos que eles não o recusar. Como conhecia a maioria dessas crianças, escolheu a aquela que achava mais espírito e doçura, a mais bela e natural e que se identificava mais propriamente ao projeto por ele formado. Conduziu com triunfo esses jovens índios dentro de sua habitação, que se tornavam catequistas durante um seminário destinado a pregar a lei de Jesus Cristo (AIMÉ- MARTIN, 1839, p.5).

No relato de Crossard, o padre Lombard se aplicou com zelo no cultivo da agricultura e na catequização das crianças que aprenderam o idioma francês, a ler e escrever com duas aulas de religião por dia, além disso, revisavam tudo que aprendiam a noite. Quando chegavam a

dezessete ou dezoito anos, os jovens foram instruídos pelos padres a ensinarem outras crianças de diferentes tribos dentro de sua própria nação, assim vinham outras crianças que substituíam as primeiras. Segundo Crossard, quando esses jovens apareciam no meio de seus grupos étnicos “logo despertavam admiração, seu amor e toda a sua confiança” (AIMÉ- MARTIN,1839, p.5). Esse fator permite compreender o grau de confiança que a Companhia exercia sobre as comunidades indígenas, pois havia um objetivo “civilizador” além da coesão social daqueles que concluíam os estudos com os padres europeus como relata a narrativa da carta: “Cada um se apressava em vê-los e os entende-los. Eles aproveitavam nesses habilidosos catequistas, das suas disposições favoráveis para civilizar os povos que formavam sua nação e trabalhar em seguida com mais eficácia em suas conversões” (AIMÉ- MARTIN,1839, p.5).

A carta traz a metodologia de ensino que foi praticada após alguns meses de instrução moral que os jovens indígenas passavam, em que os conteúdos religiosos foram canalizados. “Dias inteiros e uma parte da noite passavam nesse santo exercício, e este foi um tal sucesso que ganharam vários para Jesus Cristo e nenhum deles se encontrava sem conhecimento suficiente da lei cristã e que não fosse persuadido da obrigação indispensável de o seguir” (AIMÉ- MARTIN,1839, p.5). Segundo a carta, todas as vezes que estes jovens catequistas obtinham alguma conquista, eles comunicavam seu padre comum, pois havia uma preocupação com a prestação de contas que ocorriam mensalmente mesmo que fossem pequenas. A narrativa destaca a ampliação do número e de batizados promovidos por esses jovens indígenas o que permite inferir um ambiente favorável para o cristianismo e não se restringiam apenas nos saudáveis, mas os próprios doentes terminais “e não podemos contar quantas almas eles povoaram no céu após ter assim purificados no batismo das águas” (AIMÉ- MARTIN,1839, p.5).

Crossard afirma que visita várias vezes ao ano as missões das nações indígenas que foram catequizadas e retornavam com excelentes notícias sobre o sucesso dos trabalhos de Lombard que trabalhou por durante quinze anos, “sempre ocupado ou em formar hábeis catequistas, ou em recolher os frutos que eles tinham feito ou em visitar os novos convertidos”. No entanto, havia uma preocupação descrita na carta, pois como esses cristãos tornavam-se a cada dia mais numerosos sob os cuidados dos jovens índios que ele havia formou, Lombard teve dificuldade de cultivá-los por meio da distância entre os diferentes grupos étnicos. Em meio a esses embaraços em que se encontrava, ele teve a ideia de reunir todos os cristãos em um mesmo lugar. O processo seria de difícil execução, pois “uma situação fixa que está inteiramente contrária ao temperamento destes povos. A inclinação que os leva a uma vida

errante e ordinária nasceu com eles e está firmado pelo hábito formado na educação” (AIMÉ-MARTIN,1839, p.6). Embora houvesse críticas aos costumes indígenas, percebemos que houve alguns sucessos nas estratégias jesuíticas: “sua propensão natural cedia a doce eloquência do missionário. Todas as famílias verdadeiramente convertidas abandonavam sua tribo e vinham se estabelecer com ele nessa agradável planície que ele tinha escolhido (AIMÉ- MARTIN,1839, p.6) ”, mais precisamente na embocadura do rio Kourou. A missão tinha objetivos nesse contexto de construir uma igreja, para formar um grande vilarejo e explorar economicamente as terras de cada grupo étnico como relata Crossard:

A dificuldade estava em levantar o plano desta igreja, de dirigir os operários que deveriam trabalhar lá. O padre Lombard fez vir de Caiena um hábil carpinteiro, que podia servir de arquiteto dentro da necessidade. Convinha com ele a soma de 1.500 livres. Todo módico que parece esta soma ela era excessiva para um missionário destituído de toda ajuda e encontrado somente a boa vontade de um grupo de neófitos que não tem dinheiro e nem negócios. Com o seu zelo, sempre engenhoso lhe fornecem uma nova fonte. Os índios que deviam formar o povoado estavam em cinco companhias que tinham cada uma seu chefe e seus oficiais subalternos. O padre os reunia e os propunha o meio que Deus havia lhe inspirado para procurar a pronta execução de sua engenharia. Esse meio era que cada companhia se empenhasse para fazer uma piroga (é um grande barco que pode conter aproximadamente quinhentos homens). O empreiteiro fazia cada piroga no valor de 200 livres cada uma. Embora esses índios sejam naturalmente indolentes e inimigos do exercício penoso, eles se portavam nesse trabalho com extremo afinco, e em pouco tempo, as pirogas foram acabadas. Restava ainda 300 livres para pagar o empreiteiro. O padre Lombard encontrou de quem suplicar esta soma por meio das mulheres indígenas. Enquanto as mulheres colhiam o algodão, seus maridos se ocupavam em derrubar a madeira necessária para a construção da igreja. O que se executa com uma prontidão espantosa. Eles já tinham esquadrinhado e juntado as peças de madeira, segundo a proporção que lhes havia marcado o arquiteto, quando lhe sobrevinha um novo obstáculo. Trata-se de cobrir o edifício e por isso era necessário tábuas e esteio, calhas, nossos selvagens não tinham nenhum costume desse ofício. O fervor dos neófitos levou brevemente esta dificuldade. Em um número de vinte, eles iam encontrar um francês, habitante de Caiena, que tinha dois negros muito ágeis para manejar no trabalho, eles pediam estes dois escravos e eles se ofereciam para o servir durante todo o tempo que estivessem ocupados em fazer o telhado da igreja. Esta oferta era muito vantajosa para não ser aceita; os selvagens serviriam o francês na ausência dos negros, os negros acabariam o que restava para fazer na completa construção da igreja. (AIMÉ- MARTIN,1839, p.6).

A queixa principal observada na carta se refere a quantidade mínima de dez missionários que a Companhia de Jesus precisaria dispor para atuar na região da Guiana francesa que nesse contexto contava apenas com o padre Lombard que estava com saúde frágil e idade avançada, a carta termina com o receio de que ele poderia falecer. Isso implicaria na formação de um outro missionário com a mesma qualificação que soubesse os idiomas de todas as nações que somente Lombard conhece.

3.2.2- “Pobres infiéis e a miserável vida”: análise da carta do padre Lavit

Em relação a carta do padre Lavit, escrita em Caiena no dia 23 de outubro de 1728, direcionada ao Procurador das missões francesas na América, o Padre De La Neuville nos traz como título “Traversée de Rochelle em Caiena- Estado da Colônia- costume dos selvagens entre o Oiapoque e Maroni” Esse documento inicia com o relato de viagem desse jesuíta por toda a colônia francesa:

Eu acreditaria faltar conhecimento que eu vós devo de tantas provas de amizade que você me deu antes de partir de Paris, se eu diferisse de vós fazer em poucas palavras a narração de minha viagem e da primeira entrevista que eu tive com os selvagens desde os primeiros dias da minha chegada em Caiena. Nós partimos de La Rochelle, como vós o sabeis, no dia 3 de julho: a calma e os ventos contrários não nós permitiam sermos molhados diante de Caiena, somente no dia 21 de setembro. Havia próximo de duzentas pessoas sobre nossa margem e embora nesta travessia, que foi bastante longa, nós tivemos sofrimentos e ardor do sol e da sede, onde nós nos encontramos durante mais de um mês, nisso graças ao senhor, que poucos doentes e a morte não levou ninguém. O padre de Montville não foi tão feliz como eu, o mal do mar o atormentou em toda rota. Para mim que aproveitei da saúde que Deus me concedeu para ministrar todos os dias a missa aqueles da tripulação que podiam o entender e para fazer exortações todas as festas. Eu tive a consolação de ver nisso uma grande parte se aproximar dos sacramentos e vários marinheiros que fizeram sua primeira comunhão no navio. Eu lhe confesso que fiquei com saudades dessas boas pessoas, em que encontrei tanta simplicidade da fé. (AIMÉ- MARTIN,1839, p.6).

Poucos dias após sua chegada em Caiena, foi chamado em uma habitação para ministrar os sacramentos a um doente. Nesta pequena viagem que foi na água e dentro da floresta, encontrou sobre sua rota duas famílias que nomeou de “selvagens”. Isso foi para ele um espetáculo tocante de ver pela primeira vez “esses pobres infiéis e a miserável vida” que eles levam. O padre ficou em uma cabana aproximadamente uma hora em que havia somente crianças amedrontadas com sua presença; os outros vinham com menos pena e foram cativados com aguardente e outros presentes como espelhos e faca. O relato do jesuíta menciona a importante presença de um escravo negro que o acompanhava:

Eu teria tido muito embaraço com eles se o negro que me conduziu não soubesse sua língua, ele me serviu de interprete e com sua ajuda me fizera conhecer esses pobres selvagens, vivendo como lhe fizessem dentro da ignorância do verdadeiro Deus, estavam em um estado de perdição; que eles não tinham uma alma imortal e se negligenciassem de serem instruídos dos lugares eterno seria sua divisão logo após sua morte, que eles podiam evitar essa terrível desgraça; que para isto teriam somente de encontrar o padre Lombard, que sabia perfeitamente sua língua; que se eles fizessem esse trâmite, esse padre os receberia de braços aberto e teria o mesmo cuidado que o padre mais terno tem de suas crianças. Eu via em seu semblante que eles estavam tocados deste discurso. Me responderam que não queriam afinal ser infelizes nesta vida e na outra, que com prazer iriam encontrar com o padre Lombard, mas que eles não eram mestres deles mesmos, viviam dentro da dependência de seus chefes, os quais eles obedeciam se eles entrassem dentro da minha visão, que atualmente eles estavam em pecado, e que se eu quisesse pregar para eles eu os encontraria de retorno ao meio dia. Eu saí bastante contente com minha visita e lhe

dei a palavra que retornaria em socorro de um moribundo pelo qual havia me chamado, cuja habitação era somente um lugar pequeno de morada destes selvagens. (AIMÉ- MARTIN,1839, p.7).

Lavit afirma que após ter administrado a missa e confessado o doente, deu-lhe a extrema unção concluindo que o enfermo encontrou na participação dos sacramentos tanto a saúde do corpo como da alma, pois ficou fora de perigo embora não tivesse passado totalmente a febre. Lavit descreve que o doente continuava com delírios durante a noite ao longo de três dias até estar completamente recuperado: “só pensava em ir rever meus selvagens. Antes de sair de casa, eu me informei de qual era a característica e a maneira de viver desses bárbaros”. Segundo o jesuíta, eles viviam como “feras”, sem nenhum culto e quase sem nenhum conhecimento natural, que seu líder havia colocado seu próprio filho no meio de suas mulheres e não conseguiam cativá-los na cultura jesuítica. Lavit descreveu que foi feito diversos esforços para que o líder fizesse uma viagem para Kourou, mas não obtiveram êxito nisso. Os costumes indígenas encorajavam o jesuíta em sua missão: “A ideia que tinha desses índios abrandava fortemente o zelo em que me sentia de continuar a boa obra que só tinha que se esboçar. No entanto, reanimando toda a minha confiança em Deus, não acreditava que devia ceder a este obstáculo” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.7).

A carta afirma o compromisso missionário, reforçando os vínculos da instituição com a causa catequética daqueles grupos indígenas e a necessidade de aproximar os elementos cristãos das famílias: “e como o senhor emprega algumas vezes o que há de mais vil para reaproximar dele aqueles que parecem mais afastados, me convencia que teria uma reprovação eterna se negligenciasse de manter os chefes” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.7). Quando Lavit entrava nas cabanas, os encontrava de retorno da pesca: os indígenas estavam tranquilamente deitados em suas redes e segundo o padre não se dignavam em recebe-lo. Como é possível ver nesse trecho:

No momento que o primeiro capitão percebeu minha presença, riu com todas as forças, o que me parecia ruim augúrio, no entanto, ele me fez um sinal de aproximar minha mão da dele, e esta leve marca de amizade me encorajou. Eu me sentei em um tronco de árvore que estava perto de sua rede e com ele estava o segundo capitão, me pareciam bastantes dispostos em me escutar, repetia o que tinha dito pela manhã a sua família; depois eu os reuni para lhes pregar uma visão feliz, que não existia outro caminho, que enfim, era tempo de abrir os olhos para a luz e sair das trevas; que não deviam resistir a voz de Deus que a chamava, por ele mesmo e por seus ministros, para renunciar suas loucas supertições e de abraçar a religião cristã, que se quisessem me seguir em Kourou, eu os colocaria sobre as mãos do verdadeiro padre que os receberia com bondade, e que lhes facilitaria os meios de se estabelecer com sua família. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.7).

O relato de Lavit indica que mesmo com as adversidades, ele conseguiu conquistar a amizade dos indígenas que prometeram fazer “o que desejasse”, assim reuniu um grupo de jovens e partiram no dia seguinte até a missão de Kourou, que é afastado de suas moradias

aproximadamente dezoito horas de caminhada. Lavit relata que engajou os jovens ainda mais. Ao chegarem deram início ao desenvolvimento de uma plantação de mandioca e trouxeram o restante de suas famílias que se deslocaram pelo rio com apoio de uma “piroga” (embarcação indígena), “afim de colocar nela sua bagagem e levar sua família composta de vinte pessoas”. O jesuíta ficou tocado de “compaixão” com o “estado deplorável” como se encontravam os “selvagens” que conduziu até Kourou, ficou bem consolado de ver o rápido progresso que a religião fizera nos corações dos índios que compunham a igreja gerada, seu relato reforça esse processo:

Não pude conter minhas lágrimas, vendo o acolhimento, a modéstia e a devoção com o qual essas diferentes nações de selvagens assistiam os ministérios divinos. Cantavam a grande missa com uma piedade que teria neles inspirados aos mais mornos e dissipados. Depois do evangelho, o padre Lombard se coloca como pregador: as lágrimas dos índios foram o elogio do pregador. Como ele pregava na sua língua, eu não compreendia nada daquilo que dizia, eu julgava somente a força da sua pregação, pela impressão de sensibilidade que causava nos seus ouvintes. Ele teve nisso um grande número de comunhão no final da missa, e eles dedicavam uma hora e meia de seu tempo para a ação de graças. Em vista a esse espetáculo e comparando o que via desses novos cristãos com a ideia que eu tinha formado dos selvagens, não podia me impedir de exclamar: Oh meu Deus! quanta piedade! quanto respeito! quanta devoção! poderia eu o ter acreditado se não tivesse sido testemunha? Após o meio dia o padre Lombard fez o catecismo das crianças, cantaram a cerimônia religiosa. A prece da noite, que se faz em comum dentro da igreja, termina a jornada do dia de domingo. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.7).

O jesuíta finaliza a carta descrevendo que na segunda pela manhã, ainda via os índios reunidos na igreja para fazer a oração e que em seguida, ouviam a missa do padre Lombard, durante a qual, eles recitavam o rosário em dois coros e de lá iam cada um para seu trabalho nas plantações de mandioca. A missão seria o modelo de todas aquelas que ele pensava estabelecer por meio de todas as “nações selvagens” que estão espalhadas pela Guiana Francesa.

3.2.3- “O nascimento da cristandade na essência da ignorância e barbárie”: análise da carta do padre Fauque

A Carta do padre Fauque foi escrita na Missão de Kourou na Guiana Francesa, “em quatorze lugares” da ilha de Caiena no dia 10 de janeiro de 1729 ao padre De La Neuville, procurador das Missões da América.

Fauque inicia seu relato retomando o projeto descrito por Lavit sobre a necessidade de se construir uma igreja na região de Kourou, após treze meses desde a escrita da última carta edificante, a obra foi concluída. O relato traduz o sentimento do empreendimento: “custou nisso de suores e fátigas, com a finalidade de conseguir reuni-los, em um grande número dentro do

mesmo povoado, e a os motivar em contribuir, no trabalho de suas mãos, na construção da igreja que acabara de ser felizmente terminada” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.8). O jesuíta continua descrevendo a dificuldade nesse processo pela “inconstância dessas nações selvagens” conforme ele caracteriza os costumes indígenas que são inimigos de todo o exercício seja ele o menos penoso. O missionário reforça a importância de atuação do padre Lombard que soube conduzir toda essa “inconstância” reunindo-os num mesmo lugar, tendo por assim dizer “forçado seu natural”, lhes incitando para o trabalho, numa atividade e numa vivacidade cujo seu natural e a educação os faziam inteiramente incapazes, segundo seu relato.

Fauque descreve que foi no trabalho e no zelo “desses neófitos” que Lombard inaugurou a primeira igreja que fora construída nessas “terras infiéis” e planejou essa construção no ano de 1726 como havia informado ao padre superior geral. A carta descreve a estrutura física do empreendimento: o corpo desse “santo edifício” tem oitenta pés de altura sobre quarenta de largura; foi feito sobre a largura de dezoito pés para fazer a sacristia e um quarto próprio para alojar o missionário; um e outro são colocados atrás do mestre de cerimônia, o coro, a nona, e duas asas que acompanham são bem claras e é possível juntar o altar na decoração da parte superior. O padre relata que a nova igreja de Kourou, seria observada até mesmo da Europa, como “uma obra de bom gosto”. Ministraram a benção solene no terceiro domingo de ramos no dia doze de dezembro do ano de 1728. Os índios se renderam processualmente a igreja cantando, o celebrando na alvorada, chuvosa e fluvial, estava procedido do fundamento da cruz e de uma dezena de jovens “selvagens”.

Fauque afirma que quando foi recitado na porta da igreja as preces prescritas no ritual, começaram os benzer de fora. O primeiro aspergido foi acompanhado de cantos de canhões que despertava a atenção dos índios: foi o senhor Dorvilliers, governador de Caiena que estava presente nesta artilharia, o qual teve várias salvas durante a cerimônia. Segundo o jesuíta: “Não podíamos deixar de ser enternecidos vendo a santa alegria que transparecia sobre os rostos dos nossos neófitos”, quando a benção da igreja acabou, eles foram buscar o santo Sacramento em uma casa, onde desde manhã tinham ministrado uma missa e consagraram uma hóstia como é relatado:

O pátio foi levado por alguns franceses de Caiena que eram devotos dessa santa cerimônia. Fora um espetáculo edificante de ver, uma multidão prodigiosa de índios, fieis e infiéis, espalhados em uma grande praça, que se prostava diante de Jesus Cristo para adorá-lo, enquanto o levamos em triunfo para o novo templo que acabara de ser consagrado. A procissão fora seguida de uma grande missa durante a qual o padre Lombard fez um sermão muito emocionante a seus neófitos: doze selvagens enfileirados em dois coros cantavam com justa precisão, que eram admirados pelos franceses, os quais os assistiam. A tarde reunia-se para fazer as cerimônias religiosas

feitas nesse horário e a festa acabara pelo (te deum) e a bênção dos três sacramentos. Num instante antes que o padre estava do lado do povo para dar as bênção, o padre Lombard avançou com a vestimenta própria para o altar e por um pequeno discurso tocante, ele levou a Jesus Cristo o nome de todos os neófitos, a oferenda pública da nova igreja. O silêncio e a atenção dos bons índios parecia visível que seus corações estavam semeados dos sentimentos de respeito, de amor e de reconhecimento que o missionário se esforçava em lhes inspirar. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.9).

Crossard afirma que desde que “nossos selvagens” tiveram a igreja construída em seu povoado, foi percebido que eles se afeiçoavam muito mais e que não faziam antes em todos os exercícios da piedade cristã. Eles se rendiam lá todos os dias em multidão, seja para fazer as suas preces e ouvir a instrução feita a noite e pela manhã em sua língua, para assistir o santo sacrifício da missa. O jesuíta afirma que não via em nada faltar a saudação que se faz na quinta feira e no sábado, do mesmo modo que se pratica na ilha de Caiena. Crossard descreve que é por essas frequentes instruções, e de tão santas práticas que se viu acreditar cada vez mais no “fervor na devoção” desses novos convertidos. “Tais são meu reverendo padre, as primeiras de uma cristandade que só se faz nascer no seio mesmo da ignorância e da barbárie”. Ele não duvida afinal, que a exemplo destes primeiros cristãos não sejam previamente seguidos por outras “nações de selvagens”, que estão espalhados por todos os lados neste vasto continente (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.9).

Pensava frequentemente durante sua permanência no forte do Oiapoque, no qual ficou por um mês para prestar “socorros espirituais” a guarnição. Na caracterização dele, o país é bonito e excelente para todo o tipo de plantação; mas o que marcou foi a possibilidade de estabelecer numerosas missões. Um grande número de índios que estão na vizinhança o visitavam e pareceram desejar que ele permanecesse e teria com prazer caso fosse o responsável pela missão. O padre assegurou que o Reino da França, comandado na época por Luís XV, iria enviar padres para auxiliar os jesuítas fixados nessa região “e que logo que chegassem nós teríamos somente que trabalhar no coração em os instruir e a lhes abrir a porta do céu”. O padre destaca que a conversão daquele grupo étnico não seria difícil em relação aos Galibis, o relato de sua conversa é explicativo:

Quando eu lhes perguntava se não tinham um verdadeiro desejo de ser cristão, eles me respondiam rindo, que não sabiam ainda do que se tratava e que desta maneira não poderiam me responder positivo. Eu achei esta reflexão bastante sensata para selvagens. Nos momentos que tive de lazer, tracei um pequeno plano das missões que poder-se-ia estabelecer desses opositores em meio as nações selvagens, que descobriu-se até o presente. Aproveitei às luzes do senhor da guarda, comandando para o rei no forte do Oiapoque, que muito navegou por estes rios: eis aqui o projeto de cinco missões que formamos juntos. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.9).

O jesuíta francês descreve na carta que planejava estabelecer a primeira missão as margens do Ouanari, um rio que desemboca no Oiapoque, a direita em direção ao forte de Caiena. Os povos que poderiam compor o empreendimento seriam os Tocoyennes, os Maraones e Maorions, além de outras “nações selvagens” que precisariam ser catequizados. Esses grupos estavam estabelecidos aproximadamente em “três ou quatro localidades” do forte e poderiam ser assistidos com frequentes excursões. Segundo Fauque, o jesuíta responsável não teria outra língua para aprender que não fosse a dos Galibis, pois caso fosse colocado dois missionários no forte do Oiapoque, um deles poderia tranquilamente se aplicar na instrução dos índios, e o outro, depois de assegurado a comunidade indígena num grande número, poderiam receber o batismo.

A segunda missão planejada por Fauque deveria ser composta pelas etnias Palikur, Caramariou e Mayets, que estão espalhados nas savanas nas proximidades do Couripi, um outro rio que desemboca também no Oiapoque a esquerda, próximo ao Ouanari. Segundo o relato do jesuíta, essas nações habitam agora áreas quase inaproveitáveis, suas casas são submersas uma parte do ano e deste modo precisariam ser transportados em direção ao alto do Couripi: “O que facilitaria a conversão desses povos, o que por meio deles, não acharia-se bruxos, como por outros lugares, e que não entrariam jamais em poligamia” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.10). Para Fauque, essas duas missões não estavam longe do forte e forneciam tranquilamente os equipamentos necessários para a posse do Rei Luís XV. Os índios convertidos poderiam percorrer até vinte localidades da Guiana por meio de uma piroga (embarcação com doze ou quinze integrantes).

Fauque afirma que subindo em direção aos altos do Oiapoque, poderia estabelecer uma terceira missão em quatro jornadas do forte na embocadura do Rio Camopi e estaria composta de nações indígenas que são dispersas por toda a região. Essas principais nações foram os Caranes, Pirious e Acoquas. Avançando cinco ou seis jornadas, seguindo sempre o mesmo rio e entrando nas terras, o jesuíta poderia formar uma quarta missão composta de Macapas, Oyayes, Tarippis e Pirous.

Uma quinta missão poderia ser instalada na enseada de Palanques que se lança no Oiapoque a sete jornadas do forte. Ela seria formada por Palanques, Ouens, Tarippis, Pirious, Coussanis, e de Macayonis. Segundo Fauque, a mesma língua das terras eram faladas nas três missões e afirma que até a próximo da páscoa pretende trazer um índio Carave (que não é de uma nação) que conhece o idioma Galibi e com o qual começaria a decifrar essa língua. Em seu relato Fauque afirma que: “Nós temos ainda dentro da vizinhança um bom número de índios Galibis que desejam que os instruissem dos princípios do cristianismo: eles estão nas

proximidades de um rio chamado Sinamari”. Se a presença do jesuíta não fosse necessária no Oiapoque, teria passado alguns meses com esses índios e destaca que o padre Lombard conhece a maioria desses “selvagens” assegurando que qualquer missão que se estabelecesse poderia ficar tão numerosa quanto a de Kourou. “Eis aqui, meu reverendo uma vasta carreira aberta aos trabalhadores apostólicos de dez ou doze missionários. Com prazer no senhor de enviar o mais cedo aqueles que tem destinado a acolher em uma missão tão abundante”. Fauque finaliza sua carta destacando a importância de se enviar mais jesuítas como Lombard, pois o vasto território da Guiana poderia ser organizado sob domínio real da coroa francesa para “avançar na conversão de tantos povos bárbaros”.

3.2.4 “O coração dos bárbaros como uma terra ingrata”: análise da carta do padre Lombard

A carta do padre Lombard é bem representativa quanto ao local de escrita, pois tem como remetente “Da Companhia de Jesus Superior das Missões dos selvagens da Guiana” em Kourou, datada de 26 de fevereiro de 1736 com destinatário ao padre Croiset, Provençal dos jesuítas na Província de Lyon no Reino da França com o assunto “Novos Estabelecimentos e Conversões”. Lombard inicia sua narrativa agradecendo a vinda do padre Molard que reforçaria a construção de novas missões não restritas a Kourou, no oeste de Caiena, mas também a leste no Oiapoque. Sua descrição do padre é ilustrativa: “Hábil e pleno de boa vontade como convém, sua ajuda nos é de extrema importância para a construção e o ornamento das Igrejas que devemos levantar em meios a todos os bárbaros contrários” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 11).

Lombard faz referência a última carta do padre Fauque que descreve a região próxima ao Oiapoque citando o vínculo entre a Companhia de Jesus na região amazônica e a estratégia de consolidação da colônia: “É um grande rio acima de Caiena; o rei estabeleceu recentemente nela uma colônia, cujo cuidado nos é confiado, naquilo que concerne o olhar espiritual, nos encarregando ao mesmo tempo de fazer as missões nas proximidades desse rio”, localidade que as nações indígenas, segundo as avaliações de Lombard, são bem mais numerosas do que a de Kourou. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 11).

Lombard destaca que o padre Molard trabalhou primeiramente no embelezamento da Igreja de Kourou e na construção de uma casa para os missionários, pois até aquele momento estavam alojados em pequenas habitações indígenas (ver ilustração do anexo 3). O jesuíta afirma que quando Molard formara as primeiras missões não teve tempo de respirar por conta

da demanda de trabalhos, pois é extremamente exaustivo e perigoso concentrar os índios que habitavam dispersamente, ainda mais “os mais selvagens” que se escondem no meio da mata. Lombard afirma ter aprovado diversas excursão nas tribos dos Maraones O jesuíta relata que jamais acreditava entrar na floresta e escalar barrancos que lhe rendeu desgraças cobertas de suor que tiveram que ser limpas numa chuva continua durante uma parte da noite: “As duas horas da manhã chegava totalmente transpassado de frio na casa, e no dia seguinte à saúde declarava complicada, felizmente a febre era intermitente o que me dera algum relaxamento” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.12).

Num desses intervalos, Lombard tomou conhecimento que dois missionários estavam mortos no mesmo dia em Caiena, a serviço da guarnição da Coroa Francesa, e constatou-se que estavam com uma doença contagiosa e não lhes restava mais do que uma saúde frágil. Mesmo estando doente pode partir aos auxílios dessa colônia que se encontrava subitamente privada de quase todos seus pastores. Ele partiu, portanto, rumo ao Oiapoque e fez o trajeto em menos de 24 horas, chegou com o padre Catelin e retornaram de barco para Caiena. Alguns da Missão testemunharam nessa ocasião seu zelo e seu apego e apenas foi abordado que se apresentassem ao padre para leva-lo sobre seus ombros até a casa dos missionários, que ficava afastado a uma meia hora do lugar que desembarcou. Lombard descreve que estava sofrendo de uma violenta febre que sobrevinha toda a noite deixando-o abatido completamente que apenas mal podia se sustentar, sua descrição em relação aos indígenas permite inferir um forte vínculo: “A afeição desses bons índios me consolava”, ele ouvia dizer uns aos outros “tenhamos grande cuidado de nosso (baba) mestre, não poupemos esforços, pois como ficaríamos se ele viesse nos faltar? Quem nos instruiria? Quem nos confessaria? Quem nos assistiria na morte ?” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 12)

No relato descrito, a consternação foi geral em Caiena, quando ele estava lá, por causa da recente perda de três missionários ao mesmo tempo: uma mortalidade parecida e extraordinária, e não havia nada semelhante desde que a Companhia de Jesus havia se estabelecido na Guiana. “A bondade do ar que respirávamos e dos alimentos cujo nos alimentamos fazia comumente que houvesse poucos doentes. Vois compreendeis exatamente, quais são as necessidades e o quanto é importante substituir o quanto mais breve essas perdas”. Lombard destacou a importância de enviar dez novos missionários, pois seriam suficientes para o trabalho que se apresenta. O pouco tempo que permaneceu no Oiapoque não permitiu fazer novas descobertas que teria desejado: o país é de uma vasta extensão e habitado por diversas nações indígenas. A Coroa da França apoiada na Companhia de Jesus veio neste mundo a muito

pouco tempo e avaliaram que é muito numerosa a quantidade de indígenas que se estabelecem a mais de duzentos localidades do forte do Oiapoque. A representação de uma comunidade indígena pelo jesuíta é ilustrativa:

é a nação dos Amikouranes que diferentemente são chamados os índios de longas orelhas, elas se penduram até os ombros. É a arte e não a natureza que não deixava a desejar de um ornamento tão extraordinário e que lhes satisfaz muito. Eles se reúnem em boa hora para procurar esse aprazimento; eles têm um cuidado muito grande em furar as orelhas das crianças, eles inserem nas orelhas pequenos pedaços de madeira para impedir que a abertura se feche e de tempo em tempo eles colocam outros, sempre mais grossos uns que os outros, até que o buraco se torne grande, para nisso insinuar certas obras que fazem propositalmente e que tem dois ou três polegares de diâmetro. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.12).

De acordo com Lombard, esta Nação foi desconhecida até aquele momento sendo extremamente selvagem: “não há nela nenhum conhecimento do fogo. Quando esses índios querem cortar, eles se servem de certas pedras que aguçam umas contra as outras para as enfiar que eles inserem em uma mancha de madeira a laia de machado” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.12). Lombard viu no Oiapoque um desses tipos de machado, a mancha tem aproximadamente dois pés, e no final tem uma abertura para inserir a pedra. Ele examinou, mas embora fosse grosso, pareceu, segundo sua avaliação pouco cortante. O adereço é descrito pelo jesuíta:

Eu vi um de seus pendurados de orelha: é um rolo de folhas de palmeiras de um polegar largo: eles gravam sobre o cortante alguma figura bizarra que pintam em preto ou vermelho e fixam em suas orelhas, dando um ar totalmente alegre e zombador, mas a seu gosto, é um dos mais belos adereços. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.3).

O padre afirma que há várias outras nações, embora sejam fortemente diferentes e mesmo que façam algumas vezes a guerra umas às outras, há afinal uma diversidade de línguas, que é a mesma em meios as nações. Tais são: Os Aromagatas, Palunks, Turupis, Ouays, Pirios, Coutumis, Acoquase e os Caranes. Todas essas nações estão rumo ao alto do Oiapoque. Existiam um grande número de outras sobre os lados, como os Palicours, Mayes, Karunários, Coussanis, Toukouanes, Ronourios e os Maraones que permite avaliar o potencial evangelizador.

Lombard promete manter a França informada dos progressos feitos no processo de catequização dos povos e de suas obras que fossem praticar: “Seria difícil de vos nada informar de forte e interessante. Você sabe que esta missão está ainda nascendo. Já lhe fiz conhecer o caráter dessas nações selvagens, sua leveza, sua indolência e a aversão que eles têm por tudo aquilo que os incomoda” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.13). A Companhia de Jesus poderia esperar os frutos sólidos do trabalho, quando os indígenas eram reunidos em meio aos diferentes povoados que possa de maneira didática os instruir “as verdades cristãs”. Segundo Lombard:

O coração desses bárbaros é como uma terra ingrata, que não produz nada na força de sua cultura. Foi um tempo onde a sua inconstância natural e dificuldade de os fixar no bem me desgostava extremamente. Eu receava de não me deixar engarrar pelas aparências e de ter conferido o batismo para pessoas que estavam indignas ele o receber. Uma espécie de desrespeito que me parecia racional, me fez quase sucumbir na tentação que me tornava de os abandonar. No entanto, eu ouvia os melhores conselhos, outros pensamentos, mais justos e mais conformes ao caráter dos povos que Deus havia confiado em meus cuidados e em me chamando para esta missão. Sucederam as primeiras ideias que me desencorajavam: o senhor apesar das minhas desconfianças e meus desgostos, me deu força para me aplicar com ainda mais ardor para cultivar um campo que me parecia totalmente estéril, e que desde alguns anos, eu enfim reconheci, pelo sucesso o qual Deus abençoou minha perseverança, que a religião tinha laçado de profundas raízes dentro do coração de vários desses bárbaros. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.14).

O missionário relata o falecimento de vários índios e classificou o acontecimento como “santa e edificante morte” pois “um povo selvagem e bárbaro, cujo natural, os costumes e a educação são tão opostos as máximas do cristianismo, e continua não podemos em nada disso deixar de reconhecer o dedo de Deus e da potência de sua graça que rochas as mais sólidas de fato, quando lhe agrada, de verdadeiras crianças de Abraão” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.14). A narrativa iniciou com a história de um “infel” que foi batizado para a conversão ao cristianismo chamado Sany

Esse bom selvagem não deixava de nos visitar frequentemente e nossas conversas eram sempre sobre a religião cristã e sobre a necessidade do batismo. Nossos discursos, ajudados da graça, foram de vivas impressões sobre seu coração. E essas impressões se despertavam as proximidades da morte. Se retirava em um lugar muito selvagem, onde seus ancestrais tinham morado outrora e onde ficava sua sepultura. Foi por um momento de providência particular de Deus que eu ia o ver em tempo necessário, onde minha presença era tão necessária para salvação. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.14).

Na carta, Lombard descreve que ele e um negro chegaram em uma savana impraticável: as relvas e os juncos altos que dificultou o descobrimento de um homem que estava montado a cavalo. O padre foi conduzido por índias até a habitação do doente citado anteriormente. As mulheres torciam os pés nos juncos e nas relvas, enfim, o levaram na ponta de uma madeira espessa, como relatou o missionário, local no qual o doente foi transportado. O jovem Sany avistou o missionário e gritou cheio de alegria: “seja bem-vindo baba, eu bem sabia que virias me ver hoje: eu te vi em pensamento toda a noite e me parecia que darias o batismo” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.14). A mulher e a mãe do enfermo estavam presentes e asseguraram o fato do índio não parava de falar sobre o padre Lombard toda noite. O jesuíta aproveitou os momentos de conhecimento que restavam desse homem que foi instruído das verdades da religião e preparou o batismo para ele receber antes de falecer.

Outra morte descrita pelo padre foi de um jovem homem que ele instruiu chamado Remy que havia se casado há pouco tempo e que sentia um grande apreço aos deveres da religião cristã. O índio reclamava de dores no peito e os remédios não foram suficientes para curar a doença. O padre alertava que a morte deste homem não iria demorar. Em um diálogo entre os dois o novo convertido disse: “ É necessário, portanto, aproveitar, me respondia ele, do pouco tempo que tenho para viver. Sim, meu Deus, acrescentava ele, é de bom gosto que eu morro, já que você o quer, eu sofro com prazer as dores as quais você me condena: eu as mereço porque já fui bastante ingrato para vos ofender”. O padre menciona que no momento de salvação deste indígena “ele pareceu purgar todo o fervor de sua piedade; ficou de joelho e prostrado no chão, adorou Jesus Cristo que aceitou em seguida” continuou o relato “com o mais profundo respeito eu lhe administrei quase ao mesmo tempo a extrema unção que recebera com uma fé inteiramente viva; após cessar de conversas com Deus até o último suspiro.” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.15)

Lombard descreveu que Louis- Remi Tomappo teve uma morte tão edificante, considerado um homem de espírito instruído perfeitamente nas verdades da religião e que ensinou o jesuíta seu idioma além de termos específicos para serem utilizados na catequização. Lombard relata que ele foi durante sua vida um “modelo de virtude” para os “neófitos” que quase todos os dias assistia “o santo sacrifício” da missa e pela manhã e a noite reunia os indígenas para uma oração em voz alta. A carta relata que Tomappo tinha uma doença sem cura e que ao saber da notícia, pensou somente em se preparar para uma morte cristã. O relato ilustra esse episódio:

Recebeu os últimos sacramentos com uma devoção, que inspirará um grande número de selvagens dos quais a casa estava cheia, eu supunha a propósito para a instrução e edificação dessa multidão de índios de lhes ocasionar a confissão antes de lhe dar o santo viático. Eu pronunciava, portanto, em alta voz todos os artigos de nossa crença. A cada artigo, ele me respondia com uma presença de espírito admirável e de um tom assegurado: “sim, eu creio”, acrescentando sempre alguma coisa que marcasse sua firme adesão nas verdades cristãs. Fora dentro sentimentos cheios de fé e de amor por Deus que terminou sua vida. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.15).

Lombard relata que quando consolava a filha primogênita do índio sobre a perda que acabara de ter, ela disse que seu pai, um pouco antes de morrer, havia reunidos todos aqueles sobre quem ele tinha autoridade para declarar suas últimas vontades:

Eu morro, disse ele, e morro cristão: ajudem-me a render graças ao Deus das misericórdias. Eu sou o primeiro capitão que tem recebido na minha casa os missionários; vocês sabem que os outros capitães me receberam de má vontade e fui objeto de suas censuras; mas segui acima de seus discursos e não tive receio do seu desprazer. Imitai-vos nesse meu exemplo, olhem os missionários como seus pastores em Jesus Cristo; tenham neles uma inteira confiança. Atentem, mesmo uma vida

pouco cristã, não vós obrigar de poder perseverar embora sejam vós abandonados”. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.15).

O jesuíta ficou muito tocado em relação a essa morte, pois considerava Remi um velho amigo e que tinha forte afeição devido seu zelo pela religião e que tinha verdadeiro apreço: “ele era meu banaré e eu era o seu; e depois da união de sangue, um tipo de união, em meio aos índios a mais estreita que se possa ter. Nós honramos tanto quanto suas exéquias”. A carta de Lombard descreveu que foi colocado sobre o seu caixão sua espada e seu cajado de comandante, levado por quatro capitães e conduzido a Igreja por quase todos os índios da missão, que tinham cada um o círio nas mãos. Ele foi enterrado no meio da nova Igreja. O reconhecimento mandava que fosse feito essa honra, porque foi ele que mais contribuiu na construção do edifício.

Lombard faz referência a outro índio, chamado Denis, que constantemente edificou a missão “por uma piedade exemplar, com uma extrema delicadeza de consciência e pela mais exata fidelidade de suprir todas as obrigações que impõe o nome cristão”. Denis sempre e ficava dentro da Igreja após o término da missa passava um tempo considerável em uma profunda meditação. Lombard descreve que pensava “quisera eu penetrar no coração desse pobre selvagem e nisso descobrir as comunicações íntimas que poderia ter com Deus! ” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.16). Denis foi atacado de um fluxo sangramento no ventre. O padre relata que o índio tinha poucos dias de vida e que ele se preocupava somente em se preparar para a morte. Denis se confessou várias vezes e desde esse episódio não teve outros pensamentos que não fosse da “eternidade”. O relato descrito na carta é ilustrativo:

He bem! Meu caro Denis, disse eu: esta imagem de Jesus Cristo presa na cruz para a tua salvação não te inspira uma grande confiança em suas misericórdias? – Sim baba, me respondia ele com um ar sereno e tranquilo”. No dia seguinte o encontrei totalmente fraco não tendo mais força de sustentar mesmo o crucifixo, ele fazia sua mulher sustentar. Esse fora o espetáculo edificante que se apresentava diante dos meus olhos quando entrei em sua cabana; sua mulher estava de joelho ao lado de sua rede, sustentando o crucifixo em nas mãos e presenciando seu marido, os olhos moribundos estavam imóveis e fortemente fixados sobre a imagem de Jesus crucificado, ela não percebia ninguém, fiquei enternecido daquilo que via, que saí na hora para fazer um livre curso em minhas lágrimas. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.16)

O missionário encontrou com o padre Fauque e contou o desolamento que ele testemunhou e disse “podia eu achar que estava cheio de tanta dor, eu lhe disse, ceifava um dia com tanta consolação?” E continuou com a indagação “Percorria esses lugares selvagens chorando semelhante a um laborioso que semeia somente lamento em uma terra ingrata semeava quase sem nenhuma esperança de colheita; podia eu esperar alegria que ressentia agora de me ver encarregado de frutos de minha dificuldade e de minha paciência? ” Essa frase

finaliza a carta escrita pelo jesuíta, e permitiu visualizar o estágio de desenvolvimento que a missão havia alcançado (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.16).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa propôs elaborar uma discussão em torno da questão da representação dos índios através dos indícios registrados nas missivas pelos padres jesuítas franceses. Para compreender o objeto de estudo foi preciso realizar uma contextualização da formação da ordem religiosa para abranger as ações desenvolvidas no Oiapoque e Guiana Francesa.

No primeiro capítulo abordamos a formação da Companhia de Jesus a partir de três categorias de pesquisa: a primeira foi a análise do contexto da Reforma e Contrarreforma da Igreja Católica ocorrida no século XVI; a segunda foi a abordagem da formação da Companhia de Jesus a partir da trajetória de seu fundador Inácio de Loyola; a terceira foi a análise dos quatro documentos básicos que fundamentam a atuação da Companhia de Jesus no mundo. Esses conteúdos possibilitaram compreender alguns aspectos relevantes sobre a pesquisa: a revisão bibliográfica defende que tanto a Reforma Católica quanto a formação da Companhia de Jesus não possuem relação imediata com a Reforma Protestante no mesmo contexto e os documentos tiveram a influência do Renascimento europeu do século XV.

No segundo capítulo fizemos uma análise historiográfica da atuação da Companhia de Jesus no Brasil e mais especificamente na fronteira amazônica nos séculos XVI e XVII. Nesse processo procuramos entender como os padres da ordem se relacionaram num contexto de implantação do projeto colonial lusitano no Brasil e na Amazônia. Avaliamos a posição da historiografia sobre as estratégias de colonização em áreas que não estavam integradas ao Antigo Sistema Colonial e que muitas vezes não despertava interesse imediato dos colonos. Exemplo disso foi a região do Cabo Norte (fronteira do atual estado Amapá com a Guiana Francesa) que foi concedida em 1634, mas não foi explorada pelo beneficiário, pois havia dificuldades específicas para o empreendimento como as guerras com outros países e a posição geográfica. Esse caso reforça a tese de vários economistas que analisam o desempenho

econômico no contexto colonial da Amazônia em que os jesuítas, apoiados em causas missionárias e pré-dispostos a estabelecer uma cooperação com os indígenas e não escravizá-los (na maioria dos casos), teriam chances de desenvolver a região até meados do século XVIII.

Foi a partir desse contexto que a situação mudou, pois, consolidado o dinamismo econômico empreendido pela ordem, o estado português passou a aderir a tese de executar impostos que até então foram suavizados pelo interesse na efetiva ocupação. Ao expulsar os jesuítas do reino, Pombal se apropriou do patrimônio construído pela Companhia de Jesus rompendo com uma aliança que durou por quase dois séculos. Um exame das cartas edificantes produzidas por jesuítas franceses na fronteira setentrional amazônica na primeira metade do século XVIII permite analisar um caso específico da trajetória da ordem nessa região.

No terceiro capítulo analisamos a narrativa desenvolvida pelos padres Lavit, Lombard, Crossard e Fauque sobre as missões jesuíticas que foram desenvolvidas no século XVIII na Guina Francesa e no Oiapoque. A abordagem procurou evidenciar metodologia que permite lançar um olhar sobre os textos descritos pelos integrantes da Companhia de Jesus apoiado em pressupostos da Antropologia. O exame dos conteúdos das cartas permitiu identificar os valores eurocêntricos sobre o indígena e as dificuldades enfrentadas pelos missionários na fronteira setentrional amazônica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIMÉ- MARTIN, M. L. Lettres édifiantes et curieuses, concernat l' Asie, l' Afrique et l' Amerique avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques. Paris, Auguste Desrez, 2 vols. (col. Panthéon littéraire), 1839.
- ANDERSON, Perry. Linhagens do estado absolutista. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BASCHET, Jérôme. A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.
- BINGEMER, Maria Clara Luchetti. Globalização: o que tem isso a ver com os jesuítas? In: _____, NEUTZLING, Inácio; DOWELL, João A. Mac. (orgs.). A globalização e os jesuítas: origens, história e impactos. São Paulo: Edições Loyola, [p. 9-11], 2007.
- BLOCH, Marc Leopold Benjamin. Apologia da história, ou, O ofício de historiador. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BOMBARDI, Fernanda Aires. Pelos intertícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão Pará- 1680-1750.. 187 f. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo- USP, São Paulo, 2014.
- BURKE, Peter. O que é história cultural. Tradução Sérgio Goés de Paula. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- _____. (Org.) A escrita da história-novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- CAMILO, Janaina Valéria Pinto. Em busca do país das amazonas. In: AMARAL, Alexandre; OLIVEIRA, Augusto; SANTOS, Dorival; CAMBRAIA, Paulo; LOBATO, Sidney. Do lado de cá: Fragmentos de História do Amapá. Belém: Editora Açáí, [p.37-61], 2011.
- CAPIBERIBE; Artionka; Batismo de Fogo: Os Palikur e o Cristianismo. São Paulo: Annablume – FAPESP - Nuti, 2007.
- CARDOSO, Alírio. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 31, nº 61, p. 317-338 – 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v31n61/a16v31n61.pdf>
- CARDOSO, Alírio Carvalho; CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVII). In: DEL PRIORI, Mary; GOMES, Flávio dos Santos. (orgs.). Os senhores dos rios: Amazônia, margens e história. Rio de Janeiro: Elsevier, [33-62], 2003.

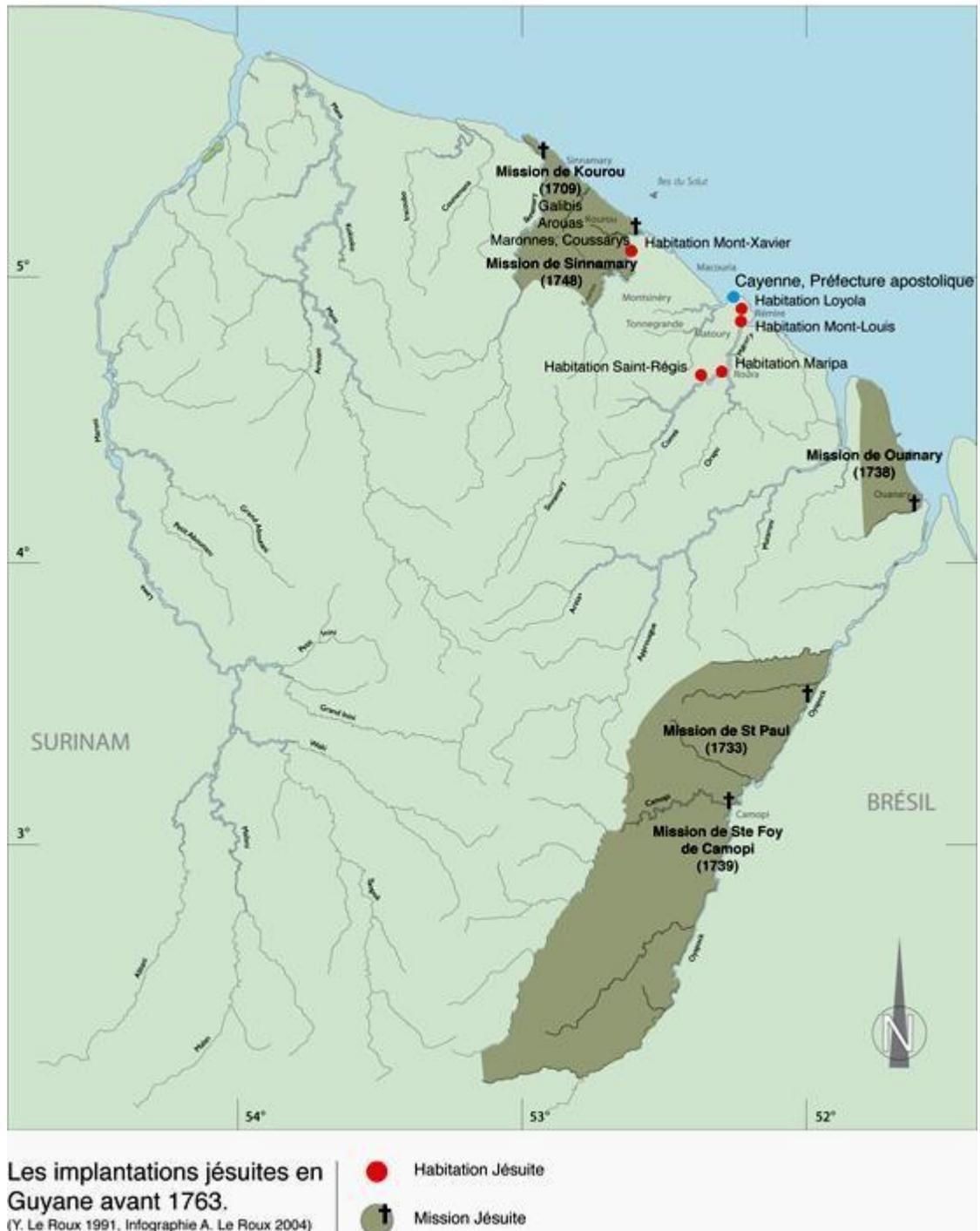
- CASTELNAU- L'ESTOILE, Charlotte de. Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil-1580-1620. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2006.
- CERTEAU, Michel de. A escrita da história. 3. ed. tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. El manto del orden: el plan evangelizador del P. Manuel da Nóbrega. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (cords.). Un Reino em la Frontera: las misiones jesuitas en la América Colonial. Quito; Lima: Ediciones ABYAYALA/Pontificia Universidad Católica del Perú, [17-24], 2000.
- CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. 2. ed Lisboa: DIFEL, 2002.
- COUDREAU, Henri. Chez nos Indiens—Quatre Annés dans la Guyane Française (1887-1891). Paris: Hachette et. Cie., 1893.
- DELUMEAU, Jean. Nascimento e afirmação da reforma. Tradução João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.
- FARIA, M. R. A educação jesuítica e os conflitos de uma missão: um estudo sobre o lugar do jesuíta na sociedade colonial (1580-1640). 2009. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo-SP, 2009.
- _____. Os jesuítas e a Contrarreforma: contribuições para a história da leitura no Brasil Colônia. In: 16° COLE- Congresso de leitura do Brasil, 2007, Campinas. Anais do 16° COLE. Campinas: Editora da ALB- Associação de leitura do Brasil, 2007.
- FRANCA, Leonel. O método pedagógico dos jesuítas. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- FREYRE, Gilberto. Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Edição 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.
- FROIDEVAUX, Henri. Les lettrés édifiantes et la descriptions de la mission de Kourou. In: journal de la société des américanistes. Tome 3, n° 2, pp.177-185, 1901. Disponível em: [http:// www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa-0037-9174.1901-num-32-3369](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa-0037-9174.1901-num-32-3369)
- GALLOIS, Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana. São Paulo: USP, 1986. 348 p. (Série Antropologia, 15).
- GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- GLIELMO, Gustavo Ferreira. O projeto português para a Amazônia e a Companhia de Jesus, 1751-1759: reflexos do confronto entre absolutismo ilustrado e poder religioso na América

- equinocial. 230 f. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília- UNB, Brasília, 2010.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do Brasil. 26^a Ed. São Paulo. Companhia das Letras, 1995.
- HURAUULT, Jean Marcel. Français et Indiens en Guyane, 1604-1972. Paris: Union Générale d'Éditions, 1972.
- JÚNIOR, Almir Diniz de Carvalho Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Tese de Doutorado do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.
- KOLVENBACH, Peter-Hans. As origens universais da Companhia de Jesus. In: , NEUTZLING, Inácio; DOWELL, João A. Mac. (orgs.). A globalização e os jesuítas: origens, história e impactos. São Paulo: Edições Loyola, [p. 9-11], 2007.
- LAPLANTINE, François. Aprender Antropologia. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LE GOFF, Jacques. História e memória. Tradução Bernardo Leitão. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.
- LEITE, Serafim. Breve História da Companhia de Jesus no Brasil: 1549-1760. Braga: Apostolado da Imprensa, 1993.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro história. In: BURKE, Peter (Org.). A escrita da história-novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992, pp. 133-162.
- LOYOLA, Inácio. Cartas. Tradução: António José Coelho, S.J. Braga: Editorial A. O., 2006.
- _____. Autobiografia de Santo Inácio de Loiola. 3^a edição. Tradução: Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Edições Loyola, 1987
- _____. Constituições da Companhia de Jesus. Tradução e notas: Joaquim Mendes Abranches. Lisboa: Imprimatur, 1975.
- MELO, Hadassa Kelly Santos Discursos da construção do 'outro': Os povos indígenas nos Sermões do Padre António Vieira (1652-1662). Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.
- MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MOURA, Gabriele Rodrigues de. "*Señores de la palabra*": histórias e representações na obra de Antonio Ruiz de Montoya (1612-1652) 2013. 273 f. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo-RS, 2013.

- MULLET, Michael. A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia, Lisboa, Gradiva, 1985.
- NEVES NETO, Raimundo Moreira das. Um Patrimônio em Contendas: os Bens Jesuíticos e a Magna Questão dos Dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750). Jundiá: Paco Editorial, 2013.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. Die Palikur-Indianern und ihre Nachbarn. 1926. 147p. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju_1926_palikur>.
- NOBERT, Elias. O processo civilizador: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, v. I.
- O'MALLEY, John W. Os primeiros jesuítas. Tradução: Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Bauru, SP: Ed. EDUSC, 2004.
- OLIVEIRA, Paulo R. M. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. Revista História da Historiografia. Ouro Preto- MG. N. 7, nov/dez, 2011, 266-278. Disponível em: <file:///C:/Users/COMPUTADOR/Downloads/221-1478-1-PB.pdf>.
- PEDRO, Livia. História da Companhia de Jesus no Brasil: biografia de uma obra. 116 f. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- REIS, Arthur César Ferreira. Limites e demarcações na Amazônia Brasileira, 2 vols. (Belém: Secretaria do Estado da Cultura, 1993). Volume 1: A fronteira colonial com a Guiana Francesa; Volume 2: A fronteira com as colônias espanholas.
- RESENDE, Tadeu Valdir Freitas de. A conquista e ocupação da Amazônia brasileira no período colonial: a definição das fronteiras. 353 f. Tese do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo.-USP, São Paulo, 2006.
- ROMANI, Carlo. Aqui começa o Brasil! Histórias das gentes e dos poderes na fronteira do Oiapoque. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.
- ROMO, Eduardo J. A. Simón Rodrigues: origem y progreso de la Compañía de Jesús (estudio introductorio, traducción a partir de los originales portugués y latino, y notas) Bilbao: Ediciones Mensajeros, S.A; Santander: Editorial Sal Terrae, 2005.
- ROSA, Henrique. Os jesuítas: de sua origem aos nossos dias. Petrópolis, RJ: Vozes Limitada, 1954.
- ROSA, Tereza da Fonseca. O iluminismo e a expulsão dos jesuítas do Império Português; as reformas pombalinas e o plano dos estudos menores. Revista de História Regional 19 (2:361-383, 2014). Disponível em <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr>.
- ROUANET, Paulo Sérgio. As razões do iluminismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- SABEH, Luiz Antônio. Colonização salvífica: os jesuítas e a coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580) Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.
- SANTOS, Breno M. dos. Os jesuítas no Maranhão e Grão-Pará Seiscentista: uma análise sobre os escritos dos protagonistas da Missão. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2015.
- SCHWARTZ, Stuart B. Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o tribunal superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751. São Paulo. Companhia da Letras, 2011.
- SEBE, José Carlos. A catequese segundo padre vieira. Vol. 7 Num.1. 2013 Revista Magistro. Disponível em www.unigranrio.br
- _____. Os jesuítas. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- SOALHEIRO, Bruna. As cartas jesuítas e os usos da correspondência como fonte histórica: prudentia, iudicium e crítica documental. Anais do VII Simpósio Nacional de História Cultural. Universidade de São Paulo-USP, São Paulo, 2014. Disponível em <http://gthistoriacultural.com.br/VIIsimposio/Anais/Bruna%20Soalheiro.pdf>.
- STRAUSS, Claude Lèvi. Raça e História. In: _____ A Antropologia Estrutural Dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 335.
- TASSINARI, Antonella Maria I. No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: EDUSP, 2003.
- _____. Missões jesuíticas na região do Rio Oiapoque. Santa Catarina, 2000.
- UGARTE, Auxiliomar Margens Míticas: a Amazônia no Imaginário Europeu do Século XVI. In: DEL PRIORI, Mary; GOMES, Flávio dos Santos. (orgs.). Os senhores dos rios: Amazônia, margens e história. Rio de Janeiro: Elsevier, [3-32], 2003.

ANEXO

Anexo 1: Mapa das missões jesuíticas francesa na Guiana¹⁶

¹⁶ Imagem intitulada originalmente de “Carte de la présence jésuite en Guyane au XVIIIe siècle”. Infographie Aurélien Le Roux. © A. Le Roux na página 3 do artigo de LE ROUX, Yannick. Loyola, l’habitation des jésuites de Rémire en Guyane française. In Situ, 20 | 2013. Disponível em <http://insitu.revues.org/10026>.

Anexo 2: Representação da missão jesuítica na Guiana¹⁷

¹⁷ Imagem intitulada originalmente de “Vue cavalière de l’habitation Loyola par Hébert 1730” (SHAT Vincennes). © A. Le Roux. obtida na página 2 do artigo de LE ROUX, Yannick. Loyola, l’habitation des jésuites de Rémire en Guyane française. In Situ, 20 | 2013. Disponível em <http://insitu.revues.org/10026>.

Anexo 3: Representação da casa grande jesuítica na Guiana¹⁸

¹⁸ Imagem intitulada originalmente de “Restitution de la maison de maître des jésuites par Patrice Pellerin (2002)”. © P. Pellerin. Na página 5 do artigo de LE ROUX, Yannick. Loyola, l’habitation des jésuites de Rémire en Guyane française. In Situ, 20 | 2013. Disponível em <http://insitu.revues.org/10026>.