



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
MESTRADO EM HISTÓRIA**

**ISLEY RAPOSO LISBOA**

**APÓSTOLOS DE MAYNAS  
A ação jesuítica no Solimões no Diário do  
Padre Samuel Fritz**

**Manaus, Dezembro de 2012.**

**ISLEY RAPOSO LISBOA**

**APÓSTOLOS DE MAYNAS**  
**A ação jesuítica no Solimões no Diário do**  
**Padre Samuel Fritz**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História, na área de História Social.

**Orientador: Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Junior**

**Manaus, Dezembro de 2012.**

**ISLEY RAPOSO LISBOA**

**APÓSTOLOS DE MAYNAS**  
**A ação jesuítica no Solimões no Diário do**  
**Padre Samuel Fritz**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História, na área de História Social.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior- Orientador

---

Profa. Dra. Marilina Conceição Bessa Serra Pinto

---

Profa. Dra. Kátia Cilene do Couto

Ficha Catalográfica  
Elaboração: Leina Medeiros  
CRB11ª/395

L769 Lisboa, Isley Raposo  
Apóstolos de Maynas: a ação jesuítica no  
Solimões no Diário do padre Samuel Fritz / Isley  
Raposo Lisboa – Manaus : FUAM , 2012.  
136 f. ; il. ; 30 cm

Orientador: Prof º. Dr. Almir Diniz de Carvalho Junior  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do  
Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras.  
2011.

1. Jesuítas - América 2. Jesuítas –  
Amazonas – 3. Jesuítas - Historia 4. Cultura I.  
Carvalho Junior, Almir Diniz. II. Universidade  
Federal do Amazonas, Instituto de Ciências  
Humanas e Letras. III. Título.

CDU 719 (811.3)

*Aos meus pais, Waltina Raposo Lisboa e  
Jorge Ferreira Lisboa (in memoriam),  
pelos melhores anos da minha vida:  
minha infância, povoada de histórias de  
um certo padre chamado Samuel Fritz.*

## **AGRADECIMENTOS**

Inúmeras pessoas são importantes durante nossas vidas para o nosso processo de desenvolvimento e aprendizagem. Enumerá-las seria tarefa complicada, além de ingrata, pois fatalmente acabaríamos esquecendo algumas. No entanto, algumas delas foram de fundamental importância para realização desse trabalho. Assim, agradeço:

Ao Professor Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior pelos livros indicados e emprestados, pela atenção, orientação e paciência que dedicou a minha pessoa e ao meu trabalho.

A meu marido Airton Fernandes de Souza Carvalho pela cumplicidade e disposição para escutar as minhas ideias.

A meu filho Leonardo Raposo por acreditar em mim e servir de inspiração para continuar com a luta, ou seja, a pesquisa.

Aos meus irmãos Antonio Carlos, Julio César, Paulo Sérgio, Larissa, Jorge Júnior e Júlia Graziela pelas nossas conversas e incentivos.

As minhas amigas Arethuza Karla e Nilcinei Teixeira pela paciência em ouvir meus problemas e pelos incentivos.

Aos meus amigos do Mestrado Rosineide e Jordan por dividir os momentos difíceis da elaboração do trabalho, pela troca de informações, inclusive sobre ABNT, experiências e pelo incentivo.

A todos os bibliotecários da UFAM e estagiários pela atenção e disposição para ajudar na busca de livros.

Aos professores Síval Carlos e Marilina Pinto pelas intervenções realizadas na minha banca de qualificação que foram de fundamental importância para revisão e andamento do meu trabalho.

Ao secretário do nosso Programa Jeferson Madeira por estar sempre disposto a ajudar na emissão de documento e informações.

Enfim, a todos os professores desse Programa de Pós-Graduação pelo excelente trabalho e compromisso com o ensino de História.

## RESUMO

A finalidade deste trabalho é analisar a ação jesuítica nas Missões de Maynas através da forma como foram representadas no *Diário* do padre Samuel Fritz. Neste sentido, foram vários os fatores que influenciaram essa ação, *a priori*, coube à compreensão das características da formação jesuítica e os eixos que articulados formavam sua identidade, isto é, seu *modo de proceder*. Em seguida, analisamos as influências do Patronato espanhol nessa ação, juntamente, com as diretrizes recomendadas nos Concílios de Trento e de Lima. Por fim, demonstramos que apesar das várias dificuldades citadas no *Diário*, a ação dos jesuítas do colégio de Quito na Amazônia perduraria até a expulsão dos mesmos do Peru. E esta colaboraria para reformulação de uma nova realidade nas margens do rio Solimões, pois várias etnias seguiram o padre Fritz, ultrapassando as confusas fronteiras do Brasil e se estabelecendo no Peru. Os que permaneceram foram incorporados à esfera administrativa portuguesa, porém a formação dos novos povoados tomou como base as antigas reduções criadas por Fritz.

**PALAVRAS-CHAVE:** Missões de Maynas. Jesuítas. Indígenas. Catequese.

Fronteira.

## ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze the action in the Jesuit Missions Maynas through the way they were represented in the Diary of Father Samuel Fritz. In this sense, there were several factors that influenced this action, *a priori*, it is the understanding of the characteristics of Jesuit education and the axes formed articulated their identity, ie his way of proceeding. Then we analyze the influences of the Spanish Patronato in this action, together with the recommended guidelines on the Councils of Trent and Lima. Finally, we demonstrate that despite the various difficulties mentioned in the Journal, the action of the Jesuit college of Quito in the Amazon last until the expulsion of them from Peru. And that collaborate to redesign a new reality on the banks of the Solimoes River, since various ethnicities followed Father Fritz surpassing the confusing borders of Brazil settling in Peru. Those who remained were incorporated into the administrative Portuguese, but the formation of new settlements were based on the old reductions created by Fritz.

**KEYWORDS:** Missions Maynas. Jesuits. Indigenous. Catechesis. Border.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Santo Inácio de Loyola.....	17
Figura 2 - Maria aparece a Santo Inácio de Loyola.....	21
Figura 3 - Dízimos arrecadados na América espanhola.....	47
Figura 4 - Esquema do padroado elaborado por Dussel .....	49
Figura 5 - Bosch, Hieronymus (c.1450-1516) <i>Cristo Carregando a Cruz</i> , s/d (após 1500) .....	64
Figura 6 - Guyot Marchant. Dança Macabra, 1486 .....	65
Figura 7 - Tiziano Vecellio, Concilio di Trento, 1555 .....	81
Figura 8- Quadro dos Concílios Provinciais realizados na América elaborado por Dussel .....	86
Figura 9 - Primeiro fólio do manuscrito do III Concílio Provincial de Lima ....	89
Figura 10 - Mapa do padre Samuel Fritz .....	97
Figura 11- Mapa das Missões de Maynas e seus limites .....	102
Figura 12- Índio “manso” das Missões de Mayna dançando na Igreja .....	110
Figura 13- Mapa dos rios Marañón, Huallaga e Ucayali e outros .....	111



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO I - FORMAÇÃO DA IDENTIDADE JESUÍTICA</b> .....	15
- Santo Inácio de Loyola: um modelo para emulação.....	15
- A contemplação para alcançar o amor divino.....	20
- As Constituições como instrumento de superação.....	27
- A Correspondência jesuítica: o segredo do sucesso.....	34
- A maior glória de Deus.....	43
<b>CAPITULO II - EM DEFESA DAS DUAS MAJESTADES</b> .....	45
-O Patronato espanhol e a Igreja Católica na América.....	45
- As origens do Patronato espanhol.....	57
- O cristianismo em crise.....	62
- Algumas considerações sobre as Reformas do século XVI.....	71
- A reação Católica.....	74
- O Concílio de Trento .....	77
- A influência do Concílio de Trento na América.....	82
- O III Concílio de Lima.....	87
- A consolidação da Igreja no Peru.....	91
<b>CAPÍTULO III- APOSTOLO DE MAYNAS</b> .....	94
- O Diário do padre Samuel Fritz.....	94
- Origens das missões jesuíticas de Maynas.....	98
- Fundação das missões de Maynas.....	103
- O pioneirismo Franciscano.....	111
- A ação jesuítica em Maynas no Diário do Samuel Fritz.....	116
- Os primeiros momentos entre os Omáguas.....	120
- O pomo da discórdia.....	122
- A figura mística de Samuel Fritz.....	126
- Resistência indígena.....	130
- Contatos interétnicos e comércio na Amazônia Colonial.....	133
- Antigo comércio intertribal.....	134
- O comércio entre índios e europeus que “borravam” as fronteiras do Brasil Colonial.....	136

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>139</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>142</b>

## INTRODUÇÃO

Em 1686, chega ao Colégio jesuíta de Quito um jovem vindo da Europa chamado Samuel Fritz. A ele foi dada a incumbência de trabalhar entre os Omáguas e outros povos que habitavam a Amazônia daquele contexto que faziam ou viriam a fazer parte do projeto missionário de Maynas (1638-1768). Durante sua convivência entre eles, Fritz registrou em seu *Diário* por muitos anos, o desenrolar de suas missões, juntamente com um conjunto de informações que lhe pareceram pertinentes para o bom andamento da mesma, tais como: as disputas de caráter territorial e político entre Portugal e Espanha, a geografia do lugar, as várias etnias e seus costumes. Ele permaneceria na Amazônia até sua morte e por seu intenso trabalho ficou conhecido como *Apóstolos do Amazonas*. Vários municípios que se situam no Alto e Médio Solimões, dentre eles: Fonte Boa, Tefé, Jutaí, São Paulo de Olivença, Coari, entre outros, atribuem a ele sua fundação. E foi justamente esse um dos pontos que nos sobressaiu estimulando a realização desse estudo.

Entretanto, apesar do *Diário* de Fritz ser rico em diversas informações, escolhemos estudar a ação jesuítica registrada nele. Visualizando o projeto missionário de Maynas, sua organização, finalidade e significado, assim como também as dificuldades e as estratégias utilizadas pelos padres na catequese indígena. Finalmente, o encontro e o contato estabelecidos entre jesuítas e indígenas que foram descritos no *Diário*.

Nesse sentido, o conceito de *Representação* a partir de Roger Chartier, constituiu uma ferramenta importante para condução desse estudo. A análise da ação jesuítica descrita no *Diário* demanda a reflexão sobre “o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”<sup>1</sup>. Tarefa que, para Chartier, exige que se leve em conta os esquemas geradores das classificações e das percepções como verdadeiras instituições sociais, incorporando sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social<sup>2</sup>. Esse autor, adverte que as representações sempre

---

<sup>1</sup> CHARTIER, R., A História Cultural. Entre Práticas e Representações. Lisboa: Difel, 1990, pp. 16-17.

<sup>2</sup> Idem.

são determinadas pelos interesses de grupo que as forjam, são matrizes de discursos e de práticas diferenciadas <sup>3</sup>.

Levamos em consideração também as questões levantadas por Charlotte de Castelnau-L'Estoile em seu livro *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil-1580-1620*. “Que significa, para um missionário, o fato de ir converter os índios? Que significa buscar sua salvação procurando a dos outros?”. <sup>4</sup> Portanto, a análise do projeto de conversão dos indígenas nesse trabalho, não é somente do ponto de vista dos resultados, mas antes como projeto e como prática<sup>5</sup>.

O historiador Charles Boxer instigou ainda mais nossa curiosidade acerca do trabalho missionário dos jesuítas, quando em seu livro *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, comenta o alto padrão moral e intelectual dos jesuítas na sua atuação em diversos países e destaca:

**[...] Depois de ter lido uma grande quantidade de documentos, já publicados ou por publicar, no decurso de quase 50 anos, suspeito que, no conjunto, o padrão dos jesuítas era o mais elevado e que, freqüentemente, demonstravam maior espírito de sacrifício do que os seus colegas de outras ordens, embora nem sempre, em toda parte.** As autoridades seculares que eram inevitavelmente chamadas nessas disputas, muitas vezes, admitiam a superioridade moral e intelectual dos jesuítas, mesmo quando os criticavam duramente sob outros aspectos. <sup>6</sup> (Grifo nosso).

Na América espanhola, mais especificamente no Peru e no México, os jesuítas tinham de concorrer com frades das ordens mendicantes<sup>7</sup> já ali instalados antes da chegada destes, “todavia a sua relativa superioridade em relação aos frades era muitas vezes reconhecida por observadores qualificados, a começar pelos vice-reis e bispos.” <sup>8</sup> Boxer argumenta que essa relativa superioridade é fácil de explicar, haja vista que eram mais rigorosos com os noviços, que tinham um “período de ensino mais longo e estavam dispostos a recusar aqueles que não

<sup>3</sup> CHARTIER. Op. Cit., pp. 16-17.

<sup>4</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006, p.17.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> BOXER, Charles R. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 1981 p.89

<sup>7</sup> Boxer ressalta que: na “[...] América espanhola, [...] os jesuítas chegaram mais tarde (1566) do que à Ásia (1542) ou ao Brasil (1549)”. Ibidem, p.90.

<sup>8</sup> Idem.

atingissem o nível desejado. O seu sistema educativo era admirado por amigos e inimigos [...].”<sup>9</sup>

Dessa maneira, Boxer chega a uma conclusão após quase meio século de estudo, a de que em alguns lugares a ordem jesuítica era superior a outras ordens em muitos aspectos. Mas, o que os fazia agir com distinção a ponto de serem considerados, em alguns lugares, superiores moral e intelectualmente?<sup>10</sup>

Pois bem, para respondermos a todos esses questionamentos, levamos em consideração que a ação jesuítica em Maynas, estava atrelada a alguns norteadores, tais quais: a formação do jesuíta onde o mesmo adquiria sua identidade de grupo, ou seja, o *modo de proceder* próprio deles; o Patronato espanhol onde o rei era delegado e vigário do Papa em possessões ultramarinas e os Concílios de Trento e os de Lima, que forneceram diretrizes a serem seguidas pelos missionários.

Assim, no primeiro capítulo explanamos a construção da identidade do jesuíta. Para tal, analisamos os principais documentos da ordem, com o intuito de visualizar a imagem que eles construíram da Companhia e deles próprios e que viria a contribuir para o seu sucesso missionário e, conseqüentemente para a expansão colonial. Já que os jesuítas destacaram-se no processo de colonização efetuado pelas coroas Ibéricas e foram sem dúvida, muito influentes. Dentre os principais documentos da Companhia de Jesus enfatizamos: a *Autobiografía* de Inácio de Loyola, os *Exercícios espirituais*, as *Constituições* e as *Epístolas* jesuíticas.

No segundo capítulo, analisamos as origens do Patronato espanhol e sua influência no continente americano. Posteriormente, trabalhamos as Reformas Protestante e Católica para entendermos melhor os Concílios de Trento e de Lima, juntamente com algumas normatizações oriundas desses Concílios que vieram a influenciar na renovação da Igreja Católica desse contexto e na ação jesuítica na América.

---

<sup>9</sup> Boxer, Op. Cit., p, 90.

<sup>10</sup> Boxer faz importante referência ao Índio peruano Felipe Gusmam Poma de Ayala, pois que, em sua obra *La Nueva Cronica* este expressa sua opinião a respeito dos jesuítas quando diz que: “*la Nueva Cronica*, tem uma interessante discussão analítica sobre as virtudes e vícios do clero regular e secular no Peru, resultado da experiência de uma longa vida. Não perde grande tempo com clero secular; mas concede altos elogios aos jesuítas e ( num grau menor) aos Franciscanos, pelo seu espírito de sacrifício, tanto no plano espiritual como na pratica caritativa. Por outro lado, critica amargamente os Dominicanos, os Agostinianos e os Mercedários, denunciando a exploração brutal, cúpida e imoral que exerciam sobre os paroquiano indígenas. Os jesuítas declara ele, não só tinham espírito de sacrifício e eram caritativos, como eram instruídos e bons pregadores, principalmente os espanhóis, sendo sua fama celebrada em todo mundo e neste reino dos índios.” Boxer, Op. Cit., p.91

No último capítulo, enfatizamos a ação jesuítica em Maynas no *Diário* do Padre Samuel Fritz. Primeiramente, apresentamos um breve histórico do padre Fritz e do *Diário*. Por conseguinte, analisamos as origens das missões de Maynas para depois trabalharmos a própria ação jesuítica no *Diário*, passando pelos conflitos territoriais entre as Coroas espanhola e portuguesa na Amazônia, a imagem mística de Fritz, a resistência indígena e por fim, a atividade comercial registrada no *Diário* entre os próprios indígenas e entre eles e os europeus.

## CAPÍTULO I

### FORMAÇÃO DA IDENTIDADE JESUÍTICA

*... Estrelas foram geralmente criadas para tochas do Céu e do mundo; esta foi criada, especialmente para Pregadora de Cristo... Muitas outras Estrelas há naquele Hemisfério, muito claras nos resplendores e muito úteis nas influências, como as do Firmamento; mas estas de que falamos, são próprias e especialmente de Cristo, não só pelo nome de Jesus, com que se professam por suas; mas porque o fim, o instituto, e o ofício para que foram criadas, é o mesmo que o da Estrela dos Magos, para trazer Infiéis e Gentios à Fé de Cristo.*

PADRE ANTÔNIO VIEIRA

### SANTO INÁCIO DE LOYOLA: UM MODELO PARA EMULAÇÃO

“A história da Companhia, assim como suas principais contribuições à reforma da cristandade no período quinhentista, está intimamente ligada à biografia de seu fundador e líder espiritual, Inácio de Loyola.<sup>11</sup>” Desse modo, nesse momento, tomaremos como base o documento mais antigo sobre a sua vida: sua *Autobiografia*.<sup>12</sup> Porém, são muitos os desafios que uma Autobiografia apresenta. A respeito disso O’Malley adverte:

A autobiografia, especialmente uma tão curta como essa, inclui e exclui temas de acordo com as motivações que movem o autor frequentemente de modo inconsciente. Distorções retrospectivas são inevitáveis, [...], por conseguinte, a pessoa por trás da narrativa estilizada nunca é totalmente revelada.

No entanto, O’Malley acrescenta que:

<sup>11</sup> EISENBERG, op. cit., pg. 28

<sup>12</sup> O padre Cândido Dalmases define: “Dá-se com toda a justiça o nome de Autobiografia (ainda que ao longo da história tenha aparecido sob outras designações), ao relato que Santo Inácio fez da sua vida ao P. Luís Gonçalves da Câmara. Santo Inácio não escreveu as suas memórias de sua própria mão, mas a reprodução das suas palavras é tão fiel, que é como se ele as tivesse escrito. O P. Câmara e outros historiadores dizem que Santo Inácio as ditou e que o seu confidente as tomou dos seus lábios; expressões estas que nos revelam que este relato, ainda que traçado por pena alheia conserva toda a espontaneidade de uma verdadeira autobiografia.” Resumo da introdução que escreveu o P. Cândido Dalmases, para a edição da Autobiografia, nas Obras Completas de Santo Inácio. In Loyola, Inácio. *Autobiografia*, Tradução de António José Coelho, S.J., Braga: Apostolado da Oração, 2005, p.7.

A *Autobiografia* é importante porque Nadal tinha claramente em mente que por meio dela Inácio proporcionaria uma encarnação do significado da Companhia, que poderia ser apresentada para emulação e apropriação. [...] Portanto, a *Autobiografia* assume uma importância que vai além de simplesmente fornecer informações sobre as jornadas físicas e espirituais de Inácio durante seus “anos de peregrino”.<sup>13</sup>

Assim, na visão de Jerônimo Nadal<sup>14</sup>, a *Autobiografia* é um documento de suma importância na medida em que todos os jesuítas devem tomar como exemplo a vida de Inácio<sup>15</sup>. A intenção deste trabalho não é julgar a *Autobiografia*, se suas informações são verdadeiras ou falsas, mas sim entender o que ela passou a representar para os jesuítas, a ponto de a criação dessa ordem ser considerada como inspiração divina e seu fundador como instrumento de Deus. Decerto, essa conclusão colaboraria diretamente na solidificação *do modo de proceder* jesuítico (sua identidade), uma vez que “a história de Inácio foi um elemento-chave no mito necessário para dar à ordem seu sentido de localidade no esquema maior das coisas<sup>16</sup>”. Feitas as devidas considerações, apresentaremos um breve relato sobre a vida do santo.

No ano 1491, nasceu Inigo Lopez de Loyola em uma família de nobres, mais tarde este passaria a se chamar Inácio de Loyola. “Cresceu recebendo educação cavalesca e acadêmica de sua classe social.”<sup>17</sup> Aos 26 anos, Inácio ingressou no serviço militar e durante uma das suas batalhas, invasão das tropas Francesa em

<sup>13</sup> MALLEY, Op. Cit. p.260

<sup>14</sup>Antônio José Coelho observa: “O P. Jerônimo Nadal, espanhol, natural de Maiorca, foi um dos Padres mais íntimos de Santo Inácio”. Conhecera-o como estudante em Paris. Inácio quis atraí-lo ao grupo de companheiros, mas ele não se rendeu. Só depois de sacerdote e grande lente de teologia, veio a Roma, fez os Exercícios e deixou-se vencer pela graça, entrando para a Companhia em 1545. Foi homem da confiança do fundador, que o encarregou de publicar as Constituições nas casas da Ordem nos vários países da Europa. [...] Entre todos os que desejaram conhecer a vida do santo, distingue-se o P. Nadal que teve a coragem de se dirigir diretamente ao fundador, pedindo-lhe que contasse a sua vida. Pode-se assegurar que se hoje temos a *Autobiografia*, a devemos ao P. Nadal. Este pretendia dar assim um modelo à Companhia, porque pensava que a vida de Santo Inácio era o fundamento da mesma Companhia. Introdução de Antônio José Coelho baseada no resumo da que escreveu o P. Cândido Dalmases, para a edição da *Autobiografia*, nas Obras Completas de Santo Inácio, BAC, 1952 In: *Autobiografia*, Tradução de, S.J., Braga: Apostolado da Oração, 2005, p. 15.

<sup>15</sup> Caroline Bynum uma das estudiosas do surgimento do indivíduo moderno ressalta que esse sentimento de pertencimento a um grupo definia a forma de vida que se deveria seguir por intermédio de um modelo. Mais sobre o assunto consultar: BYNUM, c. Jesus as Mtrher. Berkeley: Univercity of Clifornia Pres, 1884, p. 104.

<sup>16</sup> O'Malley, Op. cit., p. 107.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 45.



Pamplona, território da Espanha, foi ferido nas pernas passando por longo processo de recuperação que deixou sequelas, pois ficaria coxo<sup>18</sup>.



**FIGURA 1-** Santo Inácio de Loyola - Quadro de autor desconhecido, Escola Portuguesa, Séc. XVII - XVIII, existente na Capela do Centro Universitário P. António Vieira, Lisboa.<sup>19</sup>  
FONTE: [http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/jesuitas/\\_private/hj.htm](http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/jesuitas/_private/hj.htm)

O início de sua conversão é frequentemente apontado ao momento de seu restabelecimento no castelo de Loyola, “como lá não havia nenhum dos livros de cavalaria que costumava ler, começou então a leitura de dois livros religiosos [...] a *vita Christi* de Ludolfo da saxônia e uma versão castelhana do *flos sanctorum*, sobre

<sup>18</sup> Ibidem, p.46.

<sup>19</sup> Santo Inácio de Loyola - Quadro de autor desconhecido, Escola Portuguesa, Séc. XVII - XVIII, existente na Capela do Centro Universitário P. António Vieira, Lisboa. Disponível: [http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/jesuitas/\\_private/hj.htm](http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/jesuitas/_private/hj.htm) Acesso em: 9/05/2011.

a vida dos santos.”<sup>20</sup> Por consequência dessas leituras, Inácio sentiu-se confuso em relação ao seu futuro, debateu intensamente ao longo de seu restabelecimento consigo mesmo: se continuava na vida anterior, mesmo com as sequelas do machucado nas pernas, ou se mudaria e seguiria o exemplo de vida dos santos. O segundo pensamento lhe dava muita alegria, então decidiu seguir em peregrinação a Jerusalém como era sugerido aos peregrinos no livro *vita Christi*. Essa decisão mudaria a sua vida completamente.

A caminho da terra santa, Inácio realizou paradas em Montserrat<sup>21</sup> e Manresa. A estada nesses lugares foi repleta de experiências místicas. Em muitos momentos, a moda dos anacoretas é influenciada pelo movimento da *devotion moderna*,<sup>22</sup> Inácio jejuou severamente<sup>23</sup>, orou<sup>24</sup>, despiu-se de suas vestes nobres<sup>25</sup> e adotou uma vestimenta simples. Ademais, o peregrino se isolou em uma gruta até quando achou necessário, enfrentou todo tipo de privação, a fim de encontrar o autoconhecimento e entender o propósito de Deus para sua vida, o suserano que ele desse momento em diante pretendia seguir. Os *Exercícios Espirituais* são frutos dessa época e da busca constante por respostas. Segundo Alain Guillermou:

---

<sup>20</sup> Os livros lidos por Santo Inácio, durante a convalescença, foram a Vida de Cristo escrita pelo cartuxo Ludolfo de Saxônia (morto em 1377), vulgarmente chamado «o Cartuseano», e traduzida por Ambrósio Montesino (cf. A. CODINA, «Los origenes de los Exercicios espirituales» p. 220ss). O livro de vidas de santos que leu Santo Inácio foi uma tradução do *Flos Sanctorum* ou Vida dos Santos, a Legenda Áurea ou a História Lombarda. LOYOLA, Op. Cit. 29

<sup>21</sup> Em Montserrat, Inácio de Loyola conheceu o abade Garcia de Císnero que viria a influenciar na composição dos *Exercícios Espirituais*, pois sob orientação do mesmo Inácio revisou seus pecados e os anotou durante três dias, com ajuda e direção do mestre dos noviços, para depois confessá-los. Nota-se que nos *Exercícios* o exercitante vai ser auxiliado por um diretor, como, também, tem a obrigação de anotar todos os dias da primeira semana seus pecados. O'MALLEY. Op. cit. p. 47

<sup>22</sup> Consistia em imitar a vida simples de Cristo e dos apóstolos e seguir as sugestões contidas na obra mais famosa desse movimento *imitation Christi*. Para obter mais informações sobre o assunto vide O'MALLEY, John W. Os **Primeiros Jesuítas**. São Leopoldo, RS: UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC. 2004.

<sup>23</sup> A respeito desses jejuns prolongados Loyola revela que: “... **assim veio-lhe ao pensamento a história de um santo, que para alcançar de Deus uma coisa que muito desejava, esteve sem comer muitos dias, até que a alcançou. E depois de pensar nisto, durante bastante tempo, resolveu-se a fazê-lo, dizendo consigo que não comeria nem beberia, até Deus o resolver ou até que visse a morte já muito próxima.**” Loyola, op.cit.48 (Grifo nosso)

<sup>24</sup> O período de oração diária era de sua importância para Loyola, pois que: “Para além das suas sete horas de oração, ocupava-se em ajudar algumas almas que ali o vinham procurar, por coisas espirituais, e todo o resto do dia que lhe ficava, dedicava-o a pensar em coisas de Deus, a respeito daquilo que tinha lido ou meditado naquele dia”. Ibidem. p.49

<sup>25</sup> Nessa passagem, Loyola revela como abandonou seus antigos trajes: “**Na véspera de Nossa Senhora [...] da Anunciação de noite, no ano de 22, foi ter com um pobre, o mais secretamente que pôde, e despojando-se de todos os seus vestidos, deu-os ao pobre, e vestiu-se do seu desejado vestido e foi prostrar-se de joelhos diante do altar de Nossa Senhora**” (Grifo nosso) Ibidem, p.41. Esse “desejado vestido” uma bata rústica amarrada na cintura com uma corda.

Em resumo, o substrato material dessa vida atinge um limite no sentido íntimo: ele não come quase nada, exceto aos domingos. Dorme ao relento, quando não frequenta um miserável hospital ou quando amigos ou religiosos dominicanos não o hospedam. Nenhuma preocupação com vestuários, nenhuma concessão ao que poderia assemelhar-se a esmeros pessoais: deixa crescer os cabelos, barba, as unhas [...]<sup>26</sup>

Depois de alguns meses de inspiração divina, vida ascética e muitas visões,<sup>27</sup> santo Inácio termina o esboço de seu livro intitulado de *Exercícios Espirituais* e continua seu caminho a Jerusalém, onde permaneceu por algum tempo trabalhando junto aos franciscanos. Finalmente, ao retornar à Espanha decide que o melhor caminho e meio de ajudar as almas seria adquirindo conhecimento por meio dos estudos. Inácio, nessa ocasião, encontrava-se com mais de 30 anos.

O primeiro passo a ser dado seria o de estudar latim e assim o fez por dois anos, depois o santo passou por algumas instituições, as quais refletiam a pedagogia de seu tempo, pois estavam sob influência da escolástica e do humanismo, sendo estas: Universidade de Alcalá que na época tinha inspiração erasmiana; Universidade de Salamanca (Espanha) e Collège Montaigu (Paris), que eram controladas por dominicanos que praticavam uma nova forma de escolasticismo, centrada na exegese da *summa teológica*<sup>28</sup> de São Tomás de

<sup>26</sup> GUILLERMOU, Alain. Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus. Rio de Janeiro: Agir, 1973, p.19.

<sup>27</sup> Santo Inácio teve várias visões inclusive, segundo consta na *Autobiografia*, foi tentado pelo demônio diversas vezes, isso lhe ensinou a discernir as visões e pensamentos, oriundos de Deus e os que vinham do demônio, esse procedimento, de discernimento, tornou-se fundamental na execução nos *Exercícios Espirituais*. As visões, geralmente, eram de cunho pedagógico e esclareciam dúvidas que perturbavam o espírito de Loyola. Entre outras visões, o santo conta: **“Uma vez se lhe representou no entendimento, com grande alegria espiritual, o modo com que Deus tinha criado o mundo, que lhe parecia ver uma coisa branca, da qual saíam alguns raios, e que dela Deus fazia luz. Mas estas coisas nem as sabia explicar, nem se lembrava totalmente das luzes espirituais que naqueles tempos Deus lhe imprimia na alma. [...] muitas vezes e, por muito tempo, estando em oração, via com os olhos interiores, a humanidade de Cristo e a sua figura, que lhe parecia como um corpo branco, não muito grande nem muito pequeno, mas não via distinção de membros. Isto viu em Manresa muitas vezes: “se dissesse vinte ou quarenta, não se atreveria a julgar que era mentira [...]” A Nossa Senhora também a viu de modo semelhante, sem distinguir as partes.** Loyola, op.cit., p.529 (Grifo nosso)

<sup>28</sup> Para entendermos a *Suma teologia* Oliver Nay diz que devemos levar em consideração que: “O recurso à filosofia naturalista de Aristóteles levou Santo Tomás a operar um magistral equilíbrio entre duas perspectivas. À concepção “primordialista” da Igreja agostiniana [...] ele associa sistematicamente uma reflexão sobre os fins, um pensamento “teleológico” em que a realização do bem guia a justiça, a moral e a política. A *summa Teológica* faz, aliás, a distinção entre essas duas abordagens, visto que a primeira parte é dedicada ao estudo de Deus como “princípio”, a segunda considera Deus do “ponto de vista dos fins”. Certamente, em Tomás de Aquino, a mudança de perspectiva ainda não é senão uma conciliação entre dois modos de pensamento, um teológico, o outro filosófico”. Mais sobre o assunto consultar: NAY, Olivier. História das idéias políticas. Petrópolis: Vozes, 2007, p.108.

Aquino e por último estudou no Collège de St. Bárbara, também em Paris, onde as ideias nominalistas<sup>29</sup> tinham ainda fortes influências.

Inácio de Loyola concluiu seus estudos e após nove anos, adquiriu o título de mestre em Artes, o “que corresponde em dias atuais ao licenciamento em letras.”<sup>30</sup> Vale salientar que a constante troca de universidades se dava por conta da perseguição da inquisição, isto acontecia porque Santo Inácio por onde passava ensinava os *Exercícios Espirituais* e os inquisidores viam nestas práticas semelhanças ao pensamento dos alumbrados.<sup>31</sup> Por certo, dentre suas andanças a estada em Paris foi de grande importância, pois ele ensinaria os *exercícios* aos seus amigos que formariam o núcleo da futura Companhia, entre eles estavam: Francisco Xavier, Pedro Fabro, Alfonso Salmeron, Jacob Laines e outros.

### **A CONTEMPLAÇÃO PARA ALCANÇAR O AMOR DIVINO**

*Exercícios Espirituais* são imprescindíveis para que se entenda a identidade dos jesuítas, já que são à base da sua espiritualidade. Os mesmos são um produto do processo de conversão de Inácio de Loyola. No entanto, na época da gesta dos *Exercícios*, o santo ainda não tinha realizado seus estudos teológicos, então recorreu a Deus para responder às suas questões. Em jejum constante e sozinho “Inácio de Loyola declara que aprendeu mais coisas às margens do Cardoner, em sua gruta, arrebatado em êxtase, que depois, junto aos teólogos, nas escolas [...] a esse ensino diretamente recebido [...] proclama mais tarde que Maresa foi sua igreja

---

<sup>29</sup> Para Oliver Nay o meio escolástico foi dividido por muito tempo entre: “os nominalistas e os realistas. Trata do status dos universais, ou seja, os grandes conceitos gerais utilizados para descrever o mundo (por exemplo: “homem”, “animal”, “árvore”, etc.). Os realistas [...] consideravam que esses universais são a única realidade efetiva. Para eles, não há distinção entre as coisas singulares e as noções que permitem descrevê-las [...]. Para os nominalistas, ao contrario, os universais são apenas conceitos abstratos e não realidades eternas. São simples produtos do pensamento. Não refletem toda a realidade das coisas sensíveis. Tem um caráter relativo. A interpretação dos universais é, pois, suscetíveis de variar segundo o uso que se faz deles.” NAY, Olivier. História das idéias políticas. Petrópolis: Vozes, 2007, p.103.

<sup>30</sup> GUILLERMOU, Op. Cit. p. 25

<sup>31</sup> Os Alumbrados foi um movimento religioso que surgiu na região central de Castela, por volta de 1511, entretanto, este movimento foi perseguido e considerado herético. Os Alumbrados podem ser incluídos dentro de uma corrente de misticismo similar desenvolvida na Europa nos séculos XVI e XVII, denominado Iluminismo, que não deve ser confundido com a seita bávara os Iluminati. Os Alumbrados acreditavam entrar em contato direto com Deus através do Espírito Santo, através de visões e experiências místicas, o que levou à Inquisição espanhola a adotar, pelo menos, três editais contra ela. Alguns místicos como Teresa de Ávila foram inicialmente suspeitos de pertencer aos Alumbrados. Mais informação sobre o assunto vide O'MALLEY, John W. Os Primeiros Jesuítas. São Leopoldo, RS: UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC. 2004

primitiva.”<sup>32</sup> De fato, na *Autobiografia* ele afirma ter recebido visitas da virgem Maria, do Diabo, de Jesus e etc. Estas coisas que viu, deram-lhe tanta confirmação “da fé, que muitas vezes pensou consigo que se não houvesse Escritura que nos ensinasse estas coisas da fé, ele se determinaria a morrer por elas, só por aquilo que viu [...]”

33



**FIGURA 2-** Maria aparece a santo Inácio de Loyola, afresco de Jacques Courtois (Borgognome)<sup>34</sup>  
 FONTE: [http://www.moscati.it/Brazil/Br\\_Esercizi.html](http://www.moscati.it/Brazil/Br_Esercizi.html)

Os exercícios foram escritos com a finalidade de ajudar em uma escolha decisiva acerca do futuro. Verifica-se que na época de sua criação diziam respeito à escolha de Loyola, porém posteriormente se estende à escolha de todos os exercitantes como: casar ou entrar para companhia “é óbvio, no texto, que a decisão, ou eleição repousa no coração do mesmo”.<sup>35</sup> O`Malley esclarece:

<sup>32</sup> GUILLERMOU, Op.cit. p.19.

<sup>33</sup> Loyola, Op.Cit., p.529.

<sup>34</sup> Maria aparece a santo Inácio de Loyola, afresco de Jacques Courtois (Borgognome). Disponível em: [http://www.moscati.it/Brazil/Br\\_Esercizi.html](http://www.moscati.it/Brazil/Br_Esercizi.html) Acesso em: 19/05/2011.

<sup>35</sup> O`MALLEY. Op. cit., p 27

Eles auxiliariam o indivíduo a buscar seus recursos interiores para motivação que um compromisso vitalício requeria e eles ofereciam princípios claros, porém flexíveis para a sua jornada espiritual e para a jornada daqueles que solicitavam ajuda. Nenhuma ordem religiosa anterior tinha um documento como este.<sup>36</sup>

É importante que se entenda que *Os Exercícios* “não são um compêndio de elevados pensamentos que se coloca sobre a mesa de cabeceira, que se abre, se medita e se fecha novamente, é um livro que se utiliza.”<sup>37</sup> Sempre são lembrados como tratado de ginástica do espírito e para que se realize de modo adequado, a tal ginástica, precisa-se de um professor de educação física, nesse caso o diretor.<sup>38</sup> Inácio de Loyola explica:

**Porque, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais também se chamam exercícios espirituais os diferentes modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas e tendo-as afastado, procurar e encontrar a vontade de Deus, na disposição de sua vida para o bem da mesma pessoa<sup>39</sup>. (Grifo nosso)**

A finalidade de exercitar o espírito, como foi descrito na citação acima, era a de controlar os sentidos com o objetivo de se discernir as inspirações oriundas de Deus e as do Demônio. Então, esse espírito exercitado e fortalecido podia receber do próprio Deus a confirmação de que caminho seguir. Porém, para começar todo esse processo de “fortalecimento do espírito” era necessário partir do exame de consciência do exercitante.

Nesse ponto, vale recordar que desde a Idade Média vários teólogos católicos entre eles Pedro Abelardo reforçaram o arrependimento pelo exame de consciência seguido pela confissão. Em uma época em que as penitências eram públicas, o arrependimento do fundo do coração começou a ganhar peso, juntamente com as confissões. Assim, arrepender-se passou a ser tarefa do próprio sujeito. O padre podia absolver os indivíduos dos pecados, porém o verdadeiro arrependimento tinha que vir do interior do pecador.<sup>40</sup> Santo Inácio, herdeiro dessa tradição, procura por

<sup>36</sup> O'MALLEY. Op. cit., 32

<sup>37</sup> GUILLERMOU, Op. cit., p.61

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> LOYOLA, Santo Inácio de. Exercícios espirituais. São Paulo: Edições Loyola, 1990. Primeira Parte ou introdução.

<sup>40</sup> Aqui falamos da importância das confissões na Idade Média de modo superficial, apesar da sua relevância na construção do viria a ser o *indivíduo moderno* e também nas mudanças estabelecidas

meio do arrependimento sincero e do discernimento dos sentidos entender a vontade de Deus.

A dinâmica dos exercícios, de um modo geral, exige um diretor e um exercitante e a atividade se divide em quatro semanas. Durante todo o mês em que os exercícios são praticados, solicita-se do exercitante a *composição de lugar*, que é fundamental nessa atividade, pois que consistem em imaginar certos lugares, coisas, gostos, cheiros, pessoas. Na primeira semana, a qual se dedica a reflexão dos pecados a fim de não repeti-los, o sujeito é convidado a imaginar, no final dessa semana, o inferno e “ouvir os urros dos condenados, a respirar o cheiro de enxofre, mau cheiro das coisas podres, a provar coisas amargas como lágrimas [...]”<sup>41</sup> Nessa mesma semana, os pecados devem ser anotados minuciosamente para que o exercitante perceba, ao comparar o dia atual com o anterior, seu progresso espiritual. Durante a segunda semana ganha destaque, através da *composição de lugar*, a contemplação do reino de Cristo e também, a escolha entre os dois estandartes, a saber: o de Cristo e o de satã. Esta é a semana da eleição, ou seja, de entender a vontade de Deus para sua vida, pois na semana anterior a alma meditou sobre o pecado, confessou-se e comungou, agora está “preparada para ouvir o apelo do Rei eterno<sup>42</sup>”. Guillerymou destaca:

Inácio, para melhor fazer apreender o caráter imperioso desse chamado, convida cavalheiros a segui-lo para conquistar toda a terra dos infiéis. Que vassalo bem nascido recusaria alistar-se? Ora, Cristo Nosso Senhor ultrapassa, infinitamente, em majestade qualquer rei terrestre e promete uma glória que não tem medida comum com a glória humana.<sup>43</sup>

A terceira semana começa com a contemplação da última ceia e finaliza com a morte de Cristo. Na quarta semana, contempla-se sua ressurreição e ascensão. É interessante destacar que Santo Inácio, para ajudar as pessoas com a imaginação fraca, decidiu publicar um livro com *posições de imagens*, “onde as composições de lugar, se assim podemos dizer, já estariam feitas”<sup>44</sup>.

---

na própria Igreja, justamente por isso recomendamos a leitura da obra de MORRIS, Colin. *The Discovery of Individual*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

<sup>41</sup> GUILLERMOU. Op. cit., p 87

<sup>42</sup> Idem.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>44</sup> Lembrando, a nosso ver, os vitrais das igrejas medievais e pinturas, onde a vida de Cristo é exposta aos fieis, assim como, o inferno e o paraíso para que os mesmos tenham uma ideia do que lhes espera após a vida terrena.

Assim, percebemos que os sentidos carnavais foram o objeto, desde o começo do retiro, de um vigoroso esforço de purificação,<sup>45</sup> então jejuns entre outras coisas são recomendados “habitar-se-á a ver, tocar ouvir como Jesus ou a virgem viam, ouviam, tocavam eles mesmos, com esta viva representação, reformar o uso dos próprios sentidos”<sup>46</sup>. Os sentidos *imaginários* transformam-se então, em sentidos espirituais e dão àquele que reza uma impressão de *presença*.<sup>47</sup>

Alain Guillerrou enfatiza que uma crítica frequente aos exercícios é a “confiança exagerada que é colocada no homem e no seu poder de alcançar a Deus com suas próprias forças.”<sup>48</sup> Porém, durante os anos que seguiram a sua publicação, o livro dos *Exercícios* tornou-se um sucesso e não somente entre os jesuítas, mas também entre dominicanos e entre qualquer outra pessoa que o solicitasse.

Neste estudo, o nosso objetivo não é o de aprofundar-se acerca dos *Exercícios*, é compreender sua importância para a formação da identidade dos jesuítas. Desse modo, nos os enxergamos como um poderoso instrumento na medida em que solicitava do exercitante a obediência, a disciplina, o controle da imaginação e dos sentidos, a fim de uma eleição ou de respostas. Todo o candidato a jesuíta devia realizá-los por um mês, sempre auxiliado pelo diretor, o qual tinha o papel de indicar a trajetória daquele aprendiz. Assim, ao ingressar definitivamente para a ordem o novo membro passaria a dar tudo de si, como poderia ser diferente? Visto que na sua concepção havia recebido a confirmação

---

<sup>45</sup>Ibidem, p. 86.

<sup>46</sup> GUILERMOU. Op. cit. 86

<sup>47</sup> Para Janice Theodoro entender o imaginário jesuítico é de suma importância, haja vista, que: “**A descrição da América é feita à medida que o imaginário, organizado previamente, controla todo o fio narrativo e, como uma instituição disciplinar, mantém intactas as visões de mundo típicas da Europa. Analisando um caso específico, poderemos penetrar nesse longo processo onde o sujeito constituído e o sujeito constituinte faz parte de uma mesma lógica que deve ser preservada na obra colonial. Observem a forma de atuação de Matteo Ricci, padre italiano da Companhia de Jesus. Em sua obra de catequese, ele ensinava aos chineses construir um palácio de memória, interferindo assim nas formas de percepção dos objetos[...]**Para Ricci estes exercícios eram muito importantes, porque através deles se ensinava a interiorização de determinadas formas de organização da sociedade. Assim, estruturaram-se enunciados capazes de representar o poder em diferentes espaços geográficos. Esses objetos poderiam ser, em parte, imaginados e, em parte, mantidos como descrição da realidade conhecida. Portanto, dizia ele, devemos dar uma imagem a tudo o que queremos lembrar. Velho hábito tão bem instrumentalizado nos *Exercícios espirituais* de Santo Inácio de Loyola. A relação entre imagem, pensamento e palavra constituem a memória como sistema capaz de criar analogias entre signos de poder.” THEODORO, Janice. *América Barroca*. Disponível em: [http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public\\_html/biblioteca/livros/ab/index.htm](http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/livros/ab/index.htm). Acesso em: 21/11/2011 (Grifo nosso)

<sup>48</sup>Ibidem, p. 107.



para esse ingresso do “próprio Deus”<sup>49</sup>. Além de ter enfrentado uma jornada penosa ao passar através da *composição de lugar*, pelo inferno e provações, também por ter contemplado a vida de Cristo, seus sacrifícios e amor, orado até a exaustão e lágrimas, inclusive de madrugada e por fim, ter escolhido o estandarte de Jesus. Sendo assim, fica claro que os *Exercícios* eram uma experiência que os fortalecia e lhes davam uma *sensação de pertencimento a algo maior*. O'Malley reforça essa reflexão quando diz que:

**Certamente quando o texto dos exercícios é examinado com essa chave de interpretação em mente, ele manifesta que o acolhimento de emoções poderosas, como a aflição, o medo, o horror, a compulsão, a compaixão, o contentamento, a admiração, a gratidão, o milagre, a alegria e especialmente o amor é o resultado final esperado de suas meditações e contemplações, principalmente daquelas mais importantes. O indivíduo deveria sentir-se possuído “de grande sentimento” e em momentos apropriados, propenso mesmo às lágrimas.<sup>50</sup> (Grifo nosso)**

Essa *sensação de pertencimento a algo maior* reforçaria a determinação jesuítica de cumprir sua vocação apostólica.

Enfim, o desenho institucional da estrutura hierárquica da Companhia de Jesus espelhava a propedêutica dos exercícios. Eisenberg informa que:

Na verdade, os superiores jesuítas viriam a exercer várias das funções originalmente conferidas por Loyola ao diretor dos exercícios. Eles deviam guiar os irmãos das casas jesuíticas, ouvir-lhes a confissão e ajudá-los a tomar decisões corretas, quando envolvidos em suas atividades religiosas<sup>51</sup>.

Os *Exercícios* ajudaram na incorporação do conceito de obediência absoluta, lembrando que um ano antes da sua elaboração Santo Inácio era um dedicado militar, em um conceito jesuítico de obediência institucional<sup>52</sup>, o qual teve um importante papel na consolidação da organização jesuítica. Todavia, esse conceito

---

<sup>49</sup> Só para deixar bem claro a intenção do exercício e ajudar em uma escolha, assim, toda a sua dinâmica é voltada para que o exercitante tenha os sentidos preparados para receber a confirmação dessa escolha através de Deus. Por tanto, ele tem que disciplinar os sentidos (através de exercícios) e discernir os pensamentos que são oriundos de Deus e os que não são. A visualização da vida de Cristo através da *composição de lugar* vem ajudar nessa escolha. Então, as pessoas que praticavam os exercícios os concluíam tendo a certeza que pertenciam a *algo maior*, já que tinham entrado em contato direto com Deus e dele recebido a confirmação de que caminho seguir.

<sup>50</sup> O'MALLEY. Op. cit. p., 52

<sup>51</sup> Ibidem, p. 35

<sup>52</sup> EISENBERG. Op. cit. p. 38.

iria adquirir, com o passar do tempo, outras características nas *Constituições* da ordem, como será discutido neste estudo posteriormente. O conceito de *prudência* e a *casuística* jesuítica também tiveram origem na dinâmica dos *Exercícios Espirituais*, através do exame diário de consciência, da confissão, e do discernimento do espírito realizados com a finalidade de uma boa eleição.<sup>53</sup>

Os *Exercícios* recomendavam práticas individuais que os primeiros jesuítas adotaram, adaptaram e promoveram de forma que os distinguiu de outros ministérios, por exemplo, esse “livro criou a instituição que ficou conhecida como “retiro”, e nesta criação repousa sua originalidade principal.”<sup>54</sup> O *retiro* poderia ser adaptado às diversas situações, destarte aqueles que não podiam se separar de seus afazeres para devotar uma semana inteira ou um mês exclusivo aos *Exercícios*, o texto indicava o afastamento, por uma hora e meia, todo dia, por algumas semanas. Com efeito, a atividade estava ao alcance de todos e não somente de religiosos.<sup>55</sup>

Cristina Pompa destaca outra prática incentivada pelos *Exercícios*: a *confissão*. Apesar de esta ser antiga na igreja Católica foi alvo de muitas discussões no XVI, principalmente no Concílio de Trento que “regulou definitivamente a matéria [...] em sua forma de confissão auricular privada [...]”<sup>56</sup>. Para Pompa:

A confissão é justamente um dos eixos dos Exercícios Espirituais [...] os inicianos foram grandes confessores e, entre a Confissão e a Inquisição como prática de individuação do pecado, escolheram o modelo a primeira. Nas instruções jesuíticas para confessores, não encontramos o modelo de juiz (o inquisidor), mas o do médico, que procura e cura as feridas da alma.<sup>57</sup>

Nesse sentido, uma prática que não se pode deixar de mencionar, pois se tornará de suma importância para a Companhia é à prática de anotar os pecados com a finalidade de analisá-los e não repeti-los. Pois, nota-se a evidente influência dos *Exercícios* na escrita das epístolas jesuíticas, mas isso será abordado adiante. Assim, foi um “documento que disse aos jesuítas no nível mais profundo, quem eles eram e quem deveriam supostamente ser.”<sup>58</sup> O'Malley resume os exercícios assim:

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>54</sup> O'MALLEY. Op. Cit., p. 78.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>56</sup> POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial-Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 67.

<sup>57</sup> Idem.

<sup>58</sup> O'MALLEY. Op. cit., p. 20.

Os exercícios estabelecem os paradigmas e as metas de todos os ministérios, nos quais a Companhia se engajou, mesmo que isso não fosse explicitamente reconhecido. Não se pode conhecer os jesuítas sem referência a esse livro.<sup>59</sup>

Finalmente, todos esses preceitos incutidos através dos exercícios, aos poucos tomariam forma de normatizações em um documento que levou vários anos para ser elaborado, portanto, refletia sistematicamente o que se passava no espírito do jesuíta, já que desde a fundação da ordem, oficialmente em 1540 as *Constituições* levariam 18 anos para serem editadas, em 1558. Ao longo desses anos de construção, foram consultadas várias normas de outras Ordens e santo Inácio também teve a oportunidade de analisar suas correspondências e refletir sobre como atender à nova realidade do novo mundo “descoberto”. Apesar de outras ordens, como as dos dominicanos, teatinos, capuchinhos e franciscanos possuírem também documentos intitulados “Constituições,” esses textos não continham os detalhados aspectos de organização institucional das *Constituições* jesuíticas<sup>60</sup>.

## AS CONSTITUIÇÕES COMO INSTRUMENTO DE SUPERAÇÃO

Para Serafim Leite, os *Exercícios Espirituais* são considerados como a raiz da vida interior da companhia, enquanto as *Constituições* o seu molde, sua orgânica externa, ambos formavam corpo e alma.<sup>61</sup> Castelnau-L’Estoile endossa essa opinião quando informa que as *Constituições* se concebem uma metáfora do corpo humano, então “uma vez que foi incorporado por um longo processo de formação na Companhia, um jesuíta se torna “membro” desse corpo que é regido por uma única “cabeça”, o preposto geral.”<sup>62</sup> Para manter a unidade desse corpo Castelnau-L’Estoile observa que:

Uma olhada rápida nos títulos das dez partes que compõem as *constituições* mostra que a solução imaginada para garantir a unidade do corpo consiste primeiramente em incorporar cada um dos membros ao corpo da Companhia, em segundo lugar, regular as relações que podem existir entre a cabeça e os

<sup>59</sup> Idem.

<sup>60</sup> EISENBERG. Op. cit., p. 44.

<sup>61</sup> LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa: Portugalia; RJ, Instituto Nacional do Livro, 1938- 1950. Tomo I, p.15.

<sup>62</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE. Op. cit. p. 68

diferentes membros. **De fato, as constituições não são uma série de prescrições sobre o que se deve ou não fazer, mas antes descrevem uma identidade jesuíta detalhando muito precisamente o percurso que leva aquele que pede para se admitido na Companhia, ou sua incorporação na Companhia (partes IV e V). Esse recurso corresponde à aquisição de uma identidade jesuíta; e a admissão se faz quando o postulante incorporou essa identidade a ponto de formar um todo com os outros membros da Companhia.**<sup>63</sup> (Grifo nosso)

Porém, antes das *Constituições*, deve-se ressaltar que os jesuítas tinham a *Fórmula Institut*, o primeiro documento que acompanhou o nascimento da ordem. A *Fórmula*, em sua segunda versão, no ano 1550, afirma como seus objetivos principais "a defesa e a propagação da fé e o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs."<sup>64</sup> Os meios empregados para tal empresa foram: à pregação e todos os ministérios da palavra de Deus; os *Exercícios Espirituais* juntamente com a educação cristã das crianças e dos humildes; a administração dos sacramentos e a prática das obras de misericórdia. O ponto culminante deste documento, além dos votos de castidade, pobreza e obediência, próprios dos religiosos e também, de outras ordens medievais foi à apresentação de um voto especial (o quarto voto) de obediência direta ao Papa e o compromisso de aceitar as missões apostólicas que o Sumo Pontífice, a partir daquele momento, lhes confiaria estando dispostos a viajar para qualquer parte do mundo que lhes enviassem.

Para O'Malley, nesse primeiro documento da ordem jesuítica, esse voto de obediência direta ao Papa os diferenciava de outras ordens monásticas medievais, suposto que era um voto de mobilidade e não de enclausuramento.<sup>65</sup> O'Malley destaca outros aspectos importantes da *Fórmula*:

Além disso, a *fórmula* estabeleceu que, contrariamente a outras ordens religiosas, a Companhia não obrigou seus membros a recitar ou cantar em conjunto as horas litúrgicas, como matinas, laudes ou vésperas. As circunstâncias frequentemente forçaram os primeiros jesuítas a defenderem esses aspectos de suas vidas e o fizeram vigorosamente, porque viram isso como emblemático do que era distinto neles e no seu ministério.<sup>66</sup>

A elaboração das *Constituições* jesuíticas era algo previsto na *fórmula*. Essas articulariam os princípios gerais, segundo os quais a Companhia esperava alcançar

---

<sup>63</sup> Idem.

<sup>64</sup> O'MALLEY. Op. cit. p.21

<sup>65</sup> EISENBERG. Op. cit. p.36

<sup>66</sup> O'MALLEY. Op. cit. p. 22.

suas metas e traduziriam as generalidades da *fórmula* para estruturas e procedimentos concretos.<sup>67</sup>

De forma geral, as *Constituições*, além de se ocuparem das várias etapas de formação de um jesuíta, do noviciado passando pela dispensa dos não aptos até os votos finais, estabeleceriam um governo monárquico e centralizado. Somente o Geral mantinha cargo vitalício e era eleito pela Congregação Geral, os demais superiores eram nomeados. Uma das peculiaridades também previstas nessas normas, sugeridas pelo próprio santo Inácio, foi à recusa de quaisquer prelaturas e dignidades eclesiásticas. A justificativa para tal atitude seria a necessidade de assegurar maior disponibilidade no serviço universal da Igreja e manter o voto de pobreza de seus membros<sup>68</sup>. Logo, os jesuítas comprometem-se a não procurar ou aceitar esses cargos, a não ser que fosse da vontade expressa do Papa. Devemos observar que o processo de atualização das *Constituições* foi constante. Porém, nunca foi alterada a estrutura geral da versão de 1556. As dez partes principais continuam:

- I. Admissão à provação;
- II. Demissão da Companhia;
- III. Noviciado - conservação e formação dos noviços;
- IV. Formação dos futuros jesuítas, após o noviciado;
- V. Admissão ao corpo da Companhia;
- VI. Vida pessoal dos que já foram admitidos na Companhia;
- VII. Missão e ministérios da Companhia;
- VIII. Fomento da união entre os membros da Companhia;
- IX. Governo da Companhia;
- X. Conservação e expansão da Companhia.<sup>69</sup>

A partir desse momento, acompanharemos o pensamento de Charlotte de Castelnau-L'Estoile, pois a mesma destaca alguns pontos das *Constituições* que definem a ação jesuítica, principalmente no contexto da colonização. São esses os

---

<sup>67</sup> Ibidem, p.24.

<sup>68</sup> O'MALLEY. Op. cit. p. 119.

<sup>69</sup> INÁCIO DE LOYOLA (Santo). *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Loyola, 1997 a.

pontos destacados: *ideal missionário, a adaptabilidade, a itinerância*. Trataremos deles de modo separado apesar deles estarem imbricados.

Pode-se perceber o *ideal missionário* jesuítico logo na introdução das *Constituições*, as quais preveem:

O fim dessa Companhia não é somente o de empenhar com a graça divina, na salvação e na perfeição da alma de seus membros, mas com essa mesma graça procura intensamente auxiliar na salvação e na perfeição da do próximo.<sup>70</sup>

A salvação do próximo é considerada o meio para atingir a própria salvação, esse preceito é herdeiro do preceito soteriológico tomista.<sup>71</sup> Para que se entenda melhor esse ideal Castelnau-L'Estoile esclarece que:

**O fim expresso da Companhia é o de salvar a alma de seus membros, a salvação da alma do próximo é o meio para atingir esse fim. Portanto, a missão que consiste precisamente em obrar para a salvação da alma de seu próximo é apresentada como meio para atingir aquele fim.** De imediato existe uma ligação muito forte entre a salvação dos membros da Companhia e a do próximo; é a mesma graça divina que sustenta os dois projetos, atingir sua salvação e buscar a dos outros. O próximo é colocado como meio para atingir sua própria salvação<sup>72</sup>. ( Grifo nosso)

A expressão “ajudar as almas” é frequente nos documentos jesuíticos. Em sua *Autobiografia*, nas *Constituições* e na sua correspondência “Inácio usou-a mais e mais para descrever o que motivou e o que deveria motivar a Companhia.”<sup>73</sup> Seus discípulos apossaram-se dela e repetiam-na incansavelmente como a melhor e mais sucinta descrição do que estavam tentando fazer. Por alma os jesuítas entendiam a pessoa total, portanto poderiam ajudar as almas de maneira variada, por exemplo, provendo alimento para o corpo ou ensinamento para o espírito. Mas, sem dúvida os jesuítas queriam ajudar primeiramente a pessoa alcançar uma melhor relação com Deus. Seu paradigma para mudar a vida de alguém seria a conversão de Inácio, mais exatamente, a mudança do coração à qual ele mesmo tinha se submetido.

<sup>70</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, Op.cit., p. 95

<sup>71</sup> Ibidem, p. 33

<sup>72</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, Op.cit., p. 95

<sup>73</sup> O'MALLEY, Op. cit., p. 107.

Assim, qualquer pessoa tinha a possibilidade de salvar-se e conseqüentemente, quem ajudasse nessa empreitada também estaria salvo.<sup>74</sup>

Desse modo, depois de internalizar o *ideal missionário* jesuíta é o momento dos apóstolos se voltarem para o mundo, então será dado destaque a outras questões como: as noções de *itinerância* e *adaptabilidade*, previstas nas *Constituições*.

Começemos com a noção de *adaptabilidade*. Para manter os membros da Companhia coesos é bom que se compreenda que as *Constituições* designam “uma liberdade de agir a cada um, liberdade que idealmente todo jesuíta incorporando a identidade da Companhia saberá delimitar em fronteiras aceitáveis pela instituição.”<sup>75</sup> Então, é importante destacar que cada regra das *Constituições* vem anunciada pela seguinte frase: “pode ser assim, salvo se for outra a situação.”<sup>76</sup> Possibilitando ao jesuíta colocar em prática as virtudes adquiridas nos *Exercícios* como: prudência e discernimento, a fim de realizar uma escolha correta e também de praticar os princípios da casuística, estudados durante sua formação intelectual entre outras.

No entanto, para se compreender melhor a *adaptabilidade*, segundo as *Constituições*, é de suma importância observar que longe dos grandes centros a realidade era diversa e exigia a adaptação de regimentos particulares a cada contexto. Segundo Inácio de Loyola:

**[As Constituições] dizem respeito às coisas imutáveis e que se deve observar por parte, mas algumas outras ordenações são necessárias que se poderão adaptar aos tempos, aos lugares e às pessoas, nas diferentes casas, diferentes colégios e para os diferentes usos da Companhia, mantendo a uniformidade entre todos, na medida do possível. (Grifo nosso)<sup>77</sup>**

Dentre várias possibilidades de adaptação, cita-se a recomendada a assuntos materiais mais rotineiros como o traje e a alimentação. A essas as *Constituições* solicitam que “tudo deve ser comum e não deve de afastar daquilo que parece bom ao médico do lugar.”<sup>78</sup> Peter Burke reforça o entendimento dessas recomendações quando explica que o jesuíta Matteo Ricci, no século XVI, ressaltou a necessidade de adaptar ou acomodar o cristianismo a novos ambientes como o da China. Assim,

<sup>74</sup> Idem.

<sup>75</sup> O'MALLEY. Op. Cit. p. 69

<sup>76</sup> Idem.

<sup>77</sup> Ibidem, p. 91

<sup>78</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE. Op. cit., p. 49.

o próprio Ricci vestia-se de mandarim para que suas ideias se aproximassem das dos chineses e também permitia aos novos convertidos continuar suas práticas de culto a seus ancestrais, pois as via como costume social e não como uma forma de religião.<sup>79</sup> No Japão, alguns jesuítas seguiram o mesmo método, haja vista que usavam quimonos de seda, comiam à maneira japonesa e chamavam Deus por *Dainichi*, um dos nomes de Buda.<sup>80</sup>

Já a *itinerância* era outra forte característica dos jesuítas, visto que “os primeiros jesuítas como Nadal, Polaco e Laínez, não duvidavam que a Companhia fosse de algum modo, de inspiração divina, como as próprias *Constituições* o indicavam”<sup>81</sup> e como sugeria a *Autobiografia* do primeiro Geral da Companhia. Santo Inácio de Loyola teria sido usado como instrumento para sua criação, com efeito, a vocação apostólica jesuítica ficava evidente. O'Malley expõe a opinião de Jerônimo Nadal, sobre o assunto:

**Nossa vocação é similar à vocação e treinamento dos apóstolos: primeiro, viemos a conhecer a companhia e, depois, seguimos; fomos instruídos; recebemos nossa missão (para exercer nosso ministério); fomos preparados para morrer por Cristo, desempenhando aqueles ministérios**<sup>82</sup>. (Grifo nosso)

Na visão de Nadal havia diferenças entre os jesuítas e outras ordens monásticas, visto que, como os apóstolos eles “não vestiam hábito monásticos, não passavam seu tempo cantando salmos e hinos” e não evitavam a companhia dos seres vivos como os monges faziam, pelo contrário, os procuravam a fim de ajudá-los. Consequentemente, em vez de viverem enclausurados, os jesuítas faziam do mundo sua casa a exemplo dos apóstolos. Assim, Nadal constantemente repetia “nós não somos monges, o mundo é o nosso lar.”<sup>83</sup> Ao se entenderem herdeiros das missões apostólicas, os jesuítas estavam dispostos a enfrentar qualquer dificuldade, inclusive ir a lugares mais remotos para divulgar as boas novas. Neste aspecto, vale recordar o voto de obediência ao papa, já existente na *Formula* e reafirmado nas *Constituições* que reforçava a disposição *itinerante* do jesuíta.

<sup>79</sup>BURKE, P. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 46.

<sup>80</sup> Idem.

<sup>81</sup> O'MALLEY. Op. cit., p. 108.

<sup>82</sup> Ibidem, p.110

<sup>83</sup>O'MALLEY. Op. cit., p.110.



Porém, ao sistematizar a *Itinerância*, Santo Inácio não contava com o grande sucesso que se tornariam as escolas jesuítas, estas exigiam que alguns desses religiosos permanecessem em determinados lugares por muito tempo. Devemos ressaltar, que a *itinerância* mostrou pouca eficácia no contexto das Américas, como no Brasil e Peru, onde surgiram os *aldeamentos* como forma de superar a dispersão e efetivar o processo de conversão dos indígenas, de forma que o modo de vida itinerante deles os fazia deslocar-se constantemente, dificultando a ação missionária e favorecendo vários desencontros entre ambas as partes. Entretanto, as missões em Maynas exigem uma análise mais profunda no que diz respeito a esse assunto, o que faremos a frente, já que Samuel Fritz devido aos imperativos da época nunca pôde abandoná-la definitivamente por vários motivos, um deles foi à falta de missionários suficientes para se estabelecerem nos *aldeamentos* por ele fundados, forçando o padre a estar constantemente em movimento para visitá-los.

Finalmente, Alain Guillermou ao pesquisar sobre as *Constituições*, chega à conclusão que estas procediam dos *Exercícios Espirituais*, porém alguns conceitos enfatizados nos *Exercícios* como obediência absoluta tiveram que ser revistos não que a obediência tenha deixado de existir nas *Constituições*, mas ela deveria ter um caráter especial, pois Santo Inácio pede que a obediência não se reduza à execução mecânica de uma ordem recebida, sendo que “é preciso que o subordinado ame esta ordem e, melhor ainda, a compreenda e a aprove por uma adesão de seu julgamento lúcido.” Para garantir isso, “a eliminação dos incapazes, operada em tempo útil, poderia reduzir as possibilidades de fracasso e o longo período de formação dos membros da Companhia, uns 15 anos, oferecia certas garantias [...]”

<sup>84</sup> Eisenberg complementa essa informação e explica:

**A obediência cega pregada nos exercícios espirituais era de pouca utilidade no rápido desenvolvimento institucional, no qual a ordem se via inserida, já em 1553. O fervor missionário dos irmãos da Ordem estivessem eles no oriente, na América ou disperso pela Europa dependia de sua crença na virtude de suas próprias decisões e da aceitação dos comandos de seus superiores, como se fosse o produto de sua deliberação. Em outras palavras, como não havia meios materiais de controle da atividade missionária dispersa por rincões tão distantes, era necessário que os irmãos aceitassem aquelas ordens como se fossem produtos de sua própria deliberação consciente.<sup>85</sup> (Grifo nosso).**

<sup>84</sup> GUILLERMOU, Op. cit., p.119

<sup>85</sup> EISENBERG, Op. Cit., p. 39.

Certamente, as missões dependiam desse novo conceito de “[...] obediência para prosperarem e Loyola o formalizou, portanto, nas *Constituições*.<sup>86</sup>” Apesar da sólida formação jesuítica, o Geral da ordem ficava sempre atento a todos os movimentos dos irmãos em missão, suas dificuldades, adaptações e outros, para isso ele utilizava as epístolas, documento importante para a compreensão deste estudo.

### A CORRESPONDÊNCIA JESUÍTICA: O SEGREDO DO SUCESSO

A correspondência epistolar é a verdadeira chave do sistema jesuíta. De modo muito significativo, é na parte VIII dedicada à “união dos corações entre si e com a sua cabeça” que as *Constituições* evocam com insistência o papel da “troca de cartas”: a correspondência é compreendida como tendo um papel ativo no governo da ordem.<sup>87</sup>

A Companhia de Jesus nasceu e se desenvolveu no século XVI sob o domínio da escrita, pois sua característica *itinerante* exigia uma solução para mantê-la coesa e o preposto *Geral* informado.<sup>88</sup> Assim, a correspondência jesuítica tornou-se tão importante, a ponto de ser incluída nas *Constituições* dessa ordem. Consta nas *Constituições*:

“§673 - Concorrerá também de maneira muito especial para esta união [da cabeça com os membros em geral], a freqüente correspondência epistolar entre súditos e superiores, com o intercâmbio de informações entre uns e outros, e o conhecimento das notícias e comunicações vindas das diversas partes. Este encargo pertence aos superiores, em particular ao Geral e aos Provinciais. Eles providenciarão para que em cada lugar se possa saber o que se faz nas outras partes, para consolação e edificação mútuas em Nosso Senhor”.<sup>89</sup>

Esse “domínio da escrita” também se deu por influência do primeiro núcleo que participou da fundação da Companhia, de modo que, era composto por estudantes do Colégio Santa Bárbara em Paris, e todos incluindo o próprio Loyola,

<sup>86</sup> Idem.

<sup>87</sup> CASTELNAU- L'ESTOILE. Op. Cit. p., 72.

<sup>88</sup> LONDOÑO, Fernando, escrevendo cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 11-32 2002.

<sup>89</sup> INÁCIO DE LOYOLA (Santo). *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Loyola, 1997 a. Parte VIII.

eram mestres em letras.<sup>90</sup> “Os chamados primeiros companheiros valorizaram, desde o início, os aspectos relacionados com as letras, o que compreendia escrever e ler em vernáculo e em latim.”<sup>91</sup> Assim, posteriormente com a consolidação da Companhia era comum padres de maior grau, como os chamados professores<sup>92</sup>, viverem de esmolas, mas isso não se aplicava aos jovens que deveriam dedicar-se aos estudos. Sendo assim, buscaram-se doações e proteção que constituíram um patrimônio destinado a ser investido na formação dos jovens interessados em tornar-se um jesuíta<sup>93</sup>. No entanto, Londoño observa:

[...] o fato de se tratar de uma ordem de letrados não explica suficientemente uma força de expansão tão grande. Esta capacidade de crescer rápido teria sim que ver com o entendimento dado pelos primeiros jesuítas ao registro escrito como expressão de uma práxis colocada ao serviço da procura da vontade divina.<sup>94</sup>

“A memória jesuítica fixou a imagem de Santo Ignácio de Loyola como o homem da ação.”<sup>95</sup> Todavia, Fernando Londoño apresenta outra característica que considera importante no santo: Loyola foi também um homem da escrita, porque entre 1524-1556 escreveu seis mil oitocentas e quinze cartas.<sup>96</sup> Para endossar esse argumento, ainda acrescenta que ele escreveu o livro dos *Exercícios Espirituais* e posteriormente “[...] produziu o *Diário Espiritual* uma minuciosa descrição dos estados de sua alma, durante um processo de oração entre 1544 e 1545.”<sup>97</sup> Conseqüentemente, este vínculo entre escrita e devoção o acompanhou até o fim de sua vida, quando escreveu as *Constituições*. Para que fique mais bem entendida essa questão, Londoño exemplifica:

Primeiro como lãigo e depois como o padre Ignácio, Loyola escreveu a diversas pessoas preeminentes entre elas o papa, o imperador Carlos V, reis, rainhas, nobres, doutores [...]. Ele escreveu os *Exercícios Espirituais* para ensinar e acompanhar, as *Constituições* para regulamentar, as *Instruções* aos membros da Companhia para manter a união, seus diários para entender sua própria espiritualidade, e as cartas como forma de agir e comunicar sobre os

<sup>90</sup> LONDOÑO, Fernand, escrevendo cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 11-32 2002.

<sup>91</sup> Idem.

<sup>92</sup> Para obter mais informações sobre o assunto vide O'MALLEY, John W. Os Primeiros Jesuítas. São Leopoldo, RS: UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC. 2004.

<sup>93</sup> LONDOÑO, Op. Cit. pp. 11-32 2002.

<sup>94</sup> Idem.

<sup>95</sup> Ibidem, pp. 11-22

<sup>96</sup> Idem.

<sup>97</sup> Ibidem, pp. 11-22

mais variados assuntos e situações. Loyola acreditava na comunicação como forma privilegiada de ação [...] em tempos de conflito ou de perseguições, como as acontecidas quando estudante recorreu à escrita para se defender, argüindo, refutando. Quando já havia se tornado influente escrevia para convencer, definir, decidir, reclamar, dissuadir, agradecer. Posteriormente, quando em exercício como primeiro geral da Companhia, escrevia ainda para influir, informar, discordar e pedir.<sup>98</sup>

Em decorrência dessa valorização da escrita pelos jesuítas e da rápida dispersão da ordem pelo mundo, a correspondência passa a fazer parte do seu cotidiano. Então, em 1547, o secretário perene da Ordem, Padre Juan de Polaco, envia a todos os membros da Companhia uma circular com instruções sobre como manter uma correspondência diligente<sup>99</sup>. Nesta, especifica o tipo de carta a se escrever, os temas a serem abordados, o estilo a ser utilizado e a frequência no envio das cartas, entre outras coisas. Em suma, “a correspondência era muito representativa para o bom funcionamento da ordem para ser deixada à livre iniciativa dos padres dispersos”.<sup>100</sup>

Segundo Eisenberg, essa correspondência era condicionada pela arte humanista da redação de cartas, ou seja, a *ars epistolandi*, pois que esta já era uma tradição sedimentada no início da modernidade. O sistema da *ars epistolandi* era flexível e permitia ao autor escrever de acordo com o público leitor, por exemplo, quando “escreviam a amigos, os humanistas usavam o estilo coloquial da antiguidade clássica; quando o endereço era uma autoridade secular ou eclesiástica, o estilo usado era o da *ars dictaminis* medieval”, que era formal e próximo às técnicas retóricas do discurso público.<sup>101</sup> Eisenberg explica:

Na antiguidade clássica, as cartas tinham um tom familiar e íntimo e eram usadas primordialmente como instrumento privado de comunicação entre amigos. A forma discursiva empregada na correspondência clássica diferia muito das técnicas retóricas do discurso público do orador. Em contraste com a correspondência clássica, a carta do *dictator* medieval era formal, aproximava-se do discurso público e era composta com finalidades religiosas e políticas. Enquanto a correspondência clássica permitia que o autor dispensasse o uso de artifícios retóricos, a redação do *dictator* medieval utilizava vários elementos da arte da oração (*ars praedicandi*). A imitação da correspondência clássica tornou-se moda entre os humanistas da Europa em meados do século XIV, após a descoberta das cartas de Cícero por Francisco Petrarca e Coluccio Salutati. Contudo, a *ars dictaminis* medieval não foi relegada ao esquecimento, pois na qualidade de legítimos sucessores dos *dictatores* medievais, os

<sup>98</sup> Ibidem, pp. 11-32.

<sup>99</sup> EISENBERG, Op. cit. p. 50

<sup>100</sup> CASTELNAU- L'ESTOILE. Op. cit. p. 73

<sup>101</sup> Ibidem, p. 52.

humanistas também dominavam as técnicas formais da redação de correspondência. A redação de cartas no Renascimento era, portanto, um gênero duplo que englobava a fórmula clássica da intimidade, privacidade e brevidade e também a eloquência, publicidade e formalidade retórica da *ars dictaminis* medieval.<sup>102</sup>

Assim, a instituição epistolar jesuítica tomou emprestada a flexibilidade da *ars epistolandi* humanista. Ela se dividia em: *relato edificante* (a principal) conhecida ainda em língua castelhana como *informe* ou *relación* (relação) que era endereçada a um público amplo, incluindo religiosos e leigos e era escrita no estilo retórico *ars dictaminis*<sup>103</sup>, além de as *hiruelas* (anexos) que circulavam entre os membros da ordem e que eram escritas no estilo da correspondência clássica, de tom mais íntimo e sem artifícios retóricos. Apesar de muitas vezes os jesuítas não se conhecerem pessoalmente a lealdade pessoal e a privacidade da correspondência clássica (conversa entre amigos) foi “substituída, nas *hiruelas*, pela lealdade e privacidade “institucional”, cimentada pelo sentimento corporativista dos irmãos”.<sup>104</sup>

As *hiruelas* ou anexos foram instituídas em 1541 por Santo Inácio. Isso se deu por ele ter percebido a necessidade de controlar as informações que seriam lidas pelo público em geral, principalmente por seus patrocinadores, já que a expansão das missões jesuíticas dependia muito da sua publicidade. Portanto, “os jesuítas escreveriam cartas narrando somente às notícias edificantes de suas missões, anotando os problemas institucionais em uma folha separada”<sup>105</sup> que ficou conhecida por *hiruelas*.

Por meio das *hiruelas* vários assuntos que só interessavam aos membros da Companhia, eram tratados como, por exemplo: “nomeações de cargos burocráticos, [...] pedidos que iam do envio de mais missionários para auxílio apostólico, ao envio de livros, roupas e material litúrgico”.<sup>106</sup> Tratavam também de assuntos como: fracassos das missões, das dificuldades enfrentadas para converter os nativos e etc.  
107

Por outro lado, os relatos edificantes precisavam ser escritos em estilo sistemático (*ars dictaminis*). Em vez das reclamações, queixas e pedidos das *hiruelas*, eles continham o lado positivo das missões “com o claro intuito de

<sup>102</sup> EISENBERG, Op. Cit. p. 52

<sup>103</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>104</sup> Idem.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>107</sup> EISENERG, Op. Cit., p 53.

conquistar a simpatia do leitor, seja ele jesuíta, religioso ou leigo.”<sup>108</sup> Assim, os membros da ordem não hesitavam em utilizar apelos emocionais para descrever o sucesso das missões e os sacrifícios que valiam a pena em nome de Deus<sup>109</sup>, estimulando, entre outras coisas, os irmãos a participarem da empresa ultramarina<sup>110</sup>. Eisenberg afirma que os relatos edificantes funcionavam como:

**Instrumento de publicidade e promoção da legitimidade da companhia dentro da Igreja e das cortes europeias, os relatos edificantes acabaram por criar uma imagem idealizada das atividades dos jesuítas. Esses relatos eram verdadeiros instrumentos de propaganda em pleno século XVI, “vendendo as missões para aqueles que as financiavam e, ao mesmo tempo, impedido que os problemas e ineficiência da empreitada viessem a público”.<sup>111</sup> (Grifo nosso)**

A correspondência jesuítica ao longo do tempo sofre adaptações para responder as necessidades de cada época, Alcir Pécora nos explica que o potencial retórico das descrições das novidades das novas terras não tardou a ser incorporado nas disposições inicianas sobre a correspondência jesuítica. Em 1554, escrevendo a um missionário na Índia, padre Gaspar Berze, Inácio de Loyola, sugere que se atenda aos anseios de pessoas importantes da cidade de Roma, as quais gostariam de ler nos relatos edificantes, vindos de terras longínquas, mais informações desse mundo exótico e bárbaro. Então, as informações cosmográficas desses lugares foram incorporadas na *narratio*<sup>112</sup> dessas cartas ou relatos

---

<sup>108</sup> Ibidem, p, 54.

<sup>109</sup> Idem.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>111</sup> Ibidem , p.56.

<sup>112</sup> Pécora, ao analisar várias cartas, baseadas no modelo *arc dictaminis* (os relatos edificantes), identificou que são compostas por cinco pontos básicos: *a salutatio*, *a captatio benevolentiae*, *a narratio*, *a petitio* e *a conclusão*<sup>112</sup>. De modo resumido: “A **salutatio** é a primeira parte do exórdio da carta. Trata-se de uma saudação breve, entendida como aplicação de uma fórmula piedosa, com poucas variações notáveis, seja qual for o lugar hierárquico do destinatário. A **captatio benevolentiae**, segunda parte do exórdio, busca a disposição favorável do leitor para o que há de ler em seguida. Aqui, ao contrário do que ocorre na saudação, são amplos e diversificados os recursos efetuados pelas cartas jesuíticas. Entre eles, está o de representar-se com *humildade face aos demais irmãos da ordem*. Diante da citação de “frutos” da missão, que o missivista atribui sempre à diligência dos irmãos, só a si mesmo não louva, apresentando-se como “membro inútil” e cheio de pecados, chegando por vezes ao ponto de fazer da carta o testemunho de um gesto de auto-humilhação. Outro procedimento da **captatio** refere como causa de alguma ação, não a vontade pessoal, mas a obediência devida ao Superior e à Companhia. O que se inscreve na carta, mais que um conteúdo, é a comunicação instantânea de afetos como caridade e amor. Neste caso, a **captatio** pode adotar francamente o vocabulário metafórico da combustão mística, em que missivista e leitor desejam ambos arder num comum fogo de glória. A terceira parte da carta reúne os procedimentos da **narratio**, nos quais se trata de construir um relato do ocorrido a uma pessoa ausente. No caso das cartas jesuíticas, o primeiro aspecto notável é que esse relato estabelece um “estado de coisas”, constituído no passado e continuado até o presente, momento em que cabe pensar as formas da

(*edificantes*) e acabou tornando-se um dos objetivos principais destas, pois despertava muito interesse em pessoas de toda natureza e principalmente nos agenciadores.<sup>113</sup> Desse modo, Pécora conclui que “o conteúdo das cartas é função estrita da operação de ajuste da tradição epistolográfica à situação histórica específica [...]”<sup>114</sup>.

As informações cosmográficas desse Novo Mundo envolviam, além das descrições do meio ambiente, animais e outros, o que Eisenberg classificou como as informações mais interessantes desses relatos edificantes: as etnográficas. Para ele “as descrições da cultura indígena que integram aquelas cartas dos jesuítas não eram apenas relatos curiosos espantados com as novidades do Novo Mundo; elas eram também o principal instrumento de justificação de suas práticas missionárias”<sup>115</sup>. Isso fica evidente nas passagens que os jesuítas estrategicamente “condenavam os vícios e maus hábitos dos nativos, quando queriam explicar o fracasso de uma determinada ação e exortavam suas virtudes e inocência quando queriam demonstrar o sucesso de sua empresa evangélica”<sup>116</sup>. Com efeito, isso vem ao encontro da afirmação de Pécora “que as cartas jesuíticas estão longe de ser efeito espontâneo tanto da realidade objetiva dos indígenas [...], quanto da reação subjetiva do impacto desta realidade em certa mentalidade católica da época”.<sup>117</sup>

Bem, neste ponto é importante dizer que essa separação da correspondência, entre *hiruelas* e relatos edificantes, mantida no século XVI, posteriormente não seria tão rígida. Devemos também observar a periodicidade da correspondência jesuítica,

---

intervenção dos irmãos na situação dada, de modo a transformá-la. Nesse sentido, a narração é basicamente a composição de um quadro temático em que os acontecimentos selecionados atuam como exemplos de situações repetidas, que referem menos ocorrências únicas do que cenas exemplares, típicas, relativas a práticas longamente estabelecidas. Entre as partes constantes da **conclusio**, aparece também uma nova aplicação de **petitio**. A solicitação mais comum é a de mais padres para a missão, seguida pela de orações capazes de atenuar a falta deles. Também é usual combinar na conclusão os pedidos de vinda de padres, de orações dos irmãos, de benção do superior e de graça divina, de modo a que o *lugar devocional* criado na **conclusio** acentue a malha hierárquica e mística constituída pela Sociedade de Jesus. Esperanças de bom governo civil ou de término de construção de casas, colégios e igrejas; boas expectativas de entradas e afirmação da confiança na conversão são outras possibilidades de conclusão. A esperança é componente *técnico* da carta jesuítica. A *graça* do futuro é sempre a maior fiança da *empresa* nas novas terras, através da realimentação presente da disciplina da vontade e da prática devocional. PÉCORA, Alcir. Epistolografia jesuítica no Brasil, Grão-Pará e maranhão. Disponível em: <http://www.ufpa.br/pphist/estudosamazonicos/arquivos/artigos/2%20-%20III%20-%20I%20-%202008%20-%20Alcir%20>. Acesso em: 30/12/2012.

<sup>113</sup> CASTELNAU- L'ESTOILE. Op. Cit. P. 398.

<sup>114</sup> PÉCORA apud POMPA, Op. Cit., p, 82.

<sup>115</sup> EISENBERG, Op.Cit., p 57.

<sup>116</sup> Idem.

<sup>117</sup> PÉCORA apud POMPA, Op. Cit. p, 82.

pois apesar das recomendações e cuidados do padre Juan de Polanco e de Loyola e das recomendações nas *Constituições* onde essas deveriam ser escritas a cada quatro meses, foi somente em meados da década de 1560, durante o generalato de Diego Laynez (1556-1565), o primeiro sucessor de Loyola, que se chegou finalmente, a certo ordenamento quanto ao formato e à regularidade da correspondência jesuítica. A partir de então, ela passou a ser produzida e classificada em três categorias distintas: os catálogos, os registros dos bens materiais da ordem e as cartas<sup>118</sup>. Segundo Mario Fernandes Correia Branco:

Em primeiro lugar, os *Catálogos*, nos quais deviam ser listados os religiosos que viviam e o grau que possuíam na Companhia, ou seja: noviços, escolares, coadjutores temporais ou espirituais e os professores. Informando-se ainda, o lugar de nascimento, o tempo de Companhia e a data em que cada um tinha sido admitido, bem como a relação dos falecidos e os detalhes do estado material das casas e colégios. Em segundo lugar, somente a partir de 1559, determinou-se o registro minucioso de todas as cópias de contratos, dotações régias, escrituras e quaisquer outros documentos que tratassem ou se referissem à posse de bens materiais, particularmente os imóveis, que porventura constituíssem o patrimônio da Companhia de Jesus. **Por fim, as *Cartas*, que deveriam seguir as normas previstas na versão final das *Constituições*, determinando-se que fossem enviadas a cada quatro meses. Todavia, a partir da 2ª Congregação Geral, reunida em 1565, ficou decidido que as cartas de edificação e de notícias fossem enviadas anualmente.**<sup>119</sup> (Grifo nosso)

Ligio de Oliveira Almeida também faz observações pertinentes a respeito disso quando nos esclarece o que são cartas *Ânuas* (cartas anuais) e as *Relações*. As primeiras, apesar do nome, não tinham uma periodicidade exata, mas seu objetivo era “informar aos Provinciais o trabalho missionário, geralmente realizado em missões distantes, constituindo aspectos “administrativos” de maior peso por se apresentarem como relatório-resumo, de forma que a edificação aparece sob formas limitadas.”<sup>120</sup> Já as “*Relações*, por conseguinte, eram relatos sobre missões específicas, do andamento dos trabalhos realizados, dos percalços vividos e dos obstáculos superados. Seu objetivo não era apenas resumir o trabalho, mas edificar os

<sup>118</sup> CORREIA BRANCO, Mário Fernandes. ‘Para a maior glória de Deus e serviço do reino’: as cartas jesuíticas no contexto da resistência ao domínio holandês no Brasil do século XVII /. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História. – 2010. 283 f.; il. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1261.pdf> acesso em: 19/05/2011.

<sup>119</sup> Idem

<sup>120</sup> ALMEIDA, Ligio de Oliveira. A Construção Retórica da Edificação.Vieira, os índios e a missão nas Serras de Ibiapaba. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS, - Seminário Temático *Os Índios na História: Fontes e Problemas*, 15-20 de julho de 2007.



ouvintes”<sup>121</sup>, ou seja, são os relatos edificantes que já comentamos. O *Ynforme* do padre Francisco de Figueroa, que utilizaremos muito no terceiro capítulo é uma exemplo dessas *relações*.

Charlotte Castelnau-L’Estoile também analisa o que chamou de “*relação* de entrada.” Esse tipo de *relação* era escrita a partir de expedições ao sertão brasileiro e uma das suas principais características é que “podem ser lidas como uma relação diplomática; ela apresenta semelhanças com as relações dos embaixadores que constituem na Europa da época, um gênero literário”. Portanto, a lógica do relato de expedição é dupla, edificante e política. Também não passou despercebido a Castelnau-L’Estoile que esses registros se baseavam na técnica essencial dos *Exercícios Espirituais*: a composição de imagem ou lugar. O autor dessas *relações* procurava mostrar ao seu leitor uma cena edificante, posto que “descreve para permitir imaginar com precisão o quadro e esse percurso da imaginação já é um encaminhamento espiritual.”<sup>122</sup> Em resumo, a descrição do ambiente do Novo Mundo era preciso para que o leitor tivesse a sensação de estar neste lugar.<sup>123</sup> Entre as *relações* estudadas pela autora estão as de Luís Figueira (1609) e a de Francisco Pinto (1598).

Faz-se importante destacar nas *relações* de entradas, pois no *Diário* de Samuel Fritz, além da descrição das dificuldades enfrentadas pelo missionário na Amazônia, costumes de várias etnias e geografia do lugar, o padre enfrenta um problema político, a demarcação das fronteiras do espaço espanhol e sua invasão. Em Figueroa, também, encontra-se a descrição minuciosa da Amazônia como se fosse uma composição de imagem ou lugar, atividade solicitada nos *Exercícios*, tais quais as *relações* de entradas. Porém, uma das semelhanças mais importantes é que tanto os missionários do Brasil como os do Peru buscavam adentrar cada vez mais a floresta e lugares longínquos, à procura da mão de obra indígena e de almas para salvar. No terceiro capítulo, essa análise será retomada, bem como as devidas comparações.

O fato é que a correspondência jesuítica, assim como as estratégias de conversão na América, sofreram adaptações de acordo com as necessidades de

---

<sup>121</sup> ALMEIDA, Lígio Oliveira. A Construção Retórica da Edificação. Vieira, os índios e a missão nas Serras de Ibiapaba. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS, - Seminário Temático *Os Índios na História: Fontes e Problemas*, 15-20 de julho de 2007.

<sup>122</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, Op. cit. p. 438.

<sup>123</sup> Ibidem, p. 438.

cada contexto. Era importante para manter os irmãos coesos, o Superior informado, serviam também para propaganda, e por fim, ajudaram construir uma imagem positiva da Companhia.

Por fim, Carvalho Junior resume o resultado de toda essa intensa troca de correspondência quando diz que:

A vasta documentação produzida pela Companhia de Jesus, como fruto do encontro entre seus missionários e os ameríndios, corresponde a um conjunto enorme de informações, lapidadas pelo “estilo conveniente”, para serem lidas, para servirem de registro da memória e como matéria para edificação dos irmãos de sua ordem espalhados pelo mundo. **O sistema de comunicação implantado pela Ordem pode ser considerado sem precedentes na história ocidental. A importância dos relatos jesuítos como fontes para a história é inegável.** Já se produziu muito e há de se produzir muito mais com base nessas cartas e relatos os mais variados. No entanto, esses verdadeiros veículos de comunicação trazem uma complexidade de regras e de formas retóricas que não devem ser menosprezadas. Se o forem, corre-se o perigo de retirar deles sua historicidade e a possibilidade de sua inteligibilidade. Das muitas características específicas da empresa jesuítica, uma é essencial: a sua unidade. Portanto, não há como desvincular a sua instituição epistolar de seus fins políticos e místicos. Tão pouco é possível separar tais relatos dos interesses pragmáticos que impregnavam seu ideal de missão. Assim sendo, os relatos jesuítos se conformaram na fronteira entre, por um lado, a necessidade de se submeterem às regras retóricas tradicionais e de obedecerem a outras que permitissem tornar seus textos públicos; por outro lado, servirem de suporte para a troca de experiências missionárias essenciais para o crescimento e manutenção de sua atividade evangelizadora.<sup>124</sup> (GRIFO NOSSO)

Então, devem-se levar em consideração as informações de Carvalho Junior, pois as epístolas apresentam um universo complexo que precisa ser analisado com prudência. No entanto, todo esse movimento jesuítico só pode ser entendido em um contexto, no qual o divino está acima de tudo e *as constituições, os exercícios espirituais e as epístolas* eram um meio de se chegar à vontade de Deus.

## A MAIOR GLÓRIA DE DEUS

A missão é o cerne da Companhia, pois ela desde há muito visava a “defesa e propagação da fé” e o “progresso das almas” na vida e doutrina cristãs. “Foi fundada para a maior glória de Deus, *ad majorem Dei gloriam*, uma frase ou ideia

---

<sup>124</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas- Unicamp. Campinas, SP: [s.n.], 2005.

encontrada mais de cem vezes nas *Constituições* e com o tempo, adotada extraoficialmente pelos jesuítas como seu lema<sup>125</sup>. Viam a si mesmos como professores da cristandade e como “pertencentes a algo maior”. Afinal, acreditavam que sua Companhia fora criada pelo próprio Deus, através de Inácio e que cada um dos jesuítas ao realizarem os *Exercícios Espirituais* recebeu o chamado dele pessoalmente. Foram treinados para serem incorruptíveis e levarem a sério seu voto de pobreza, a recusa de prelações e qualquer dignidade eclesiástica demonstravam isso. O quarto voto de obediência ao papa os colocavam à disposição para servirem a Deus em qualquer parte do mundo. Em uma época em que a Igreja Católica estava sendo questionada por corrupção procuravam dar exemplo de honestidade e compromisso. Portanto, ser um jesuíta era uma responsabilidade enorme. Segundo Nadal:

A companhia quer homens que estejam tão aperfeiçoados quanto é possível em todas as disciplinas, que ajudem a alcançar seu propósito. Pode você chegar a ser um bom lógico? Então, torne-se um! Um bom teólogo? Então, torne-se um! O mesmo vale para ser um bom humanista [...] e para todas as outras disciplinas que possam servir ao nosso Instituto... e não seja satisfeito fazendo-o só pela metade.<sup>126</sup>

No entanto, as contradições também movimentavam a ordem. Isso era notório quando sua vocação *Itinerante* sofre superposição de serem, ao mesmo tempo, professores residentes em escolas. Também quando a confiança na comunicação e ação direta de Deus sobre o homem teve que ser moldada pela disciplina que marca a Instituição e quando seu voto de pobreza logo se viu atado à bem-feitores que financiavam seus colégios e missões<sup>127</sup>. Boxer acrescenta, ainda, que:

**... O espírito de classe fechado, e a convicção de base da maior parte deles de que a companhia de Jesus era fundamentalmente superior às ordens mendicantes, nem sempre era simulada com tacto. Não é de admirar que esse complexo de superioridade, mesmo quando justificado, muitas vezes o era, em nada contribuía para os fazer estimados como um todo pelos frades ou ordem secular. Por vezes levava a uma arrogância complacente, deplorada pelos seus membros mais sérios e, mesmo ocasionalmente pelo geral da companhia. Também nos ajuda a entender as razões pelas quais a dissolução da**

---

<sup>125</sup>O'MALLEY. Op. cit. p.44

<sup>126</sup>Idem

<sup>127</sup>O'MALLEY. Op. cit p. 44

**companhia, em 1759-1772, originou tão pouca indignação em toda a Igreja católica em geral.**<sup>128</sup> (Grifo nosso)

Apesar de todas essas contradições e antipatias, compreende-se que “os paradoxos encontrados na história da Companhia podem ser indicações [...] de uma lógica cultural e religiosa quase impossível de ser suspeita para nós, tão diferente ela é da nossa própria.”<sup>129</sup> Portanto, foram tentativas de acertos para que esta tivesse sucesso no seu objetivo maior: salvar as almas. A missão, com certeza, é o carro-chefe desse processo, pois apesar das distâncias, dificuldades financeiras e ter que conviver entre culturas diferentes, os jesuítas estavam presentes nos quatro cantos do planeta, a serviço para *maior glória de Deus*.

---

<sup>128</sup> BOXER. Op. Cit. 91

<sup>129</sup> O' MALLEY. Op. cit. p. 44

## CAPÍTULO II

### EM DEFESA DAS DUAS MAJESTADES

#### O PATRONATO ESPANHOL E A IGREJA CATÓLICA NA AMÉRICA

Como já dissemos anteriormente foram muitos os fatores que dirigiram a ação jesuítica em Maynas, no entanto, alguns deles foram determinantes na condução desse projeto. No primeiro capítulo enfatizamos a formação do jesuíta, agora destacaremos as influências do Patronato e dos Concílios de Trento e de Lima nessa empreitada.

Serafim Leite no prefácio do tomo III da sua obra, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, dedicado ao trabalho jesuítico no norte do Brasil, deixa bem claro a importância da relação entre os jesuítas e a Assistência a que pertenciam, ou seja, no contexto das Américas, as relações advindas do Padroado português ou Patronato espanhol, quando diz que:

Recordando que a História da Companhia de Jesus no Brasil até 1760, [...] é parte integrante da História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal, que corria em quatro continentes, desde a Europa à América do sul, à África, Índia, China e Japão, **fica explicado, como se não pôde escrever capítulo algum dessa época sem ter em conta a Assistência, a que pertencia. Não se pôde compreender um todo, amputando-se-lhes a cabeça. De Lisboa, vinha bem ou mal, os alvarás, os subsídios, a orientação, as nomeações, os missionários, os governadores**<sup>130</sup>. (Grifo nosso)

Assim, atentaremos para a afirmação de Leite de que não se pode entender a História da Companhia de Jesus sem levar em consideração a Assistência ou o país a qual pertencia<sup>131</sup>. Então, recorreremos a Charles Boxer para analisamos melhor a relação entre o Estado espanhol e a Igreja Católica.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> LEITE, Serafim – História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo III, Editora Itatiaia, 2000, prefácio, pg. X.

<sup>131</sup> Um bom exemplo que Leite dá sobre essa questão é nomeação dos governadores vinda, é claro, de Portugal na medida em que: “Uns se fixavam à terra até morrer nela, outros que vinham com ideias de gabinete, já feitas, sem equação com as necessidades da terra, mas com interesses do governo central, sem empenho nenhum em permanecer na região, como ainda hoje sucede com muitos funcionários que vão do sul do Brasil para Amazônia, o Mato-Grosso ou o Acre... Alternativas de interesses e desinteresses, acêrto e desacêrto, apanágio de todos os governos. Idem

<sup>132</sup> O período das grandes navegações e dos descobrimentos é marcado pela disputa entre Castela e Portugal pela posse e o direito de explorar as terras descobertas ou ainda a serem descobertas.

Boxer define o Patronato ou Padroado como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado as Coroas ibéricas. “Estes direitos e deveres provinham de uma série de bulas e breves papais<sup>133</sup>” que foram concedidos no contexto das descobertas, da ameaça turca no Mediterrâneo e nos Bálcãs, da crescente onda do protestantismo na Europa, entre outros. Então, os Bórgias e seus sucessores renascentistas, pressionados com as turbulências da época, não viram problema algum em “deixar os monarcas ibéricos com a responsabilidade da manutenção da Igreja além-mar em troca do privilégio de a controlarem.”<sup>134</sup>

O Padroado Português se originou do breve *Dum Diversas* de Nicolau V, em 1452, culminando no breve *Praecelse devotionis* de Leão X no ano de 1514. Por outro lado, para a Espanha a bula mais importante que deveria guiar suas ações ligadas ao Patronato foi a *Universalis Ecclesiae* de Júlio II em 1508.<sup>135</sup> Assim, através dessas bulas e normas os monarcas ibéricos foram autorizados a construir catedrais, igrejas, conventos, mosteiros. Tinham autonomia para apresentar ao Papa uma lista dos candidatos aos arcebispados, bispados e outras funções. Os monarcas podiam, ainda, administrar jurisdições e receitas eclesiásticas e rejeitar as bulas e breves papais que não lhes fossem convenientes.<sup>136</sup> Desse modo, os “Reis Católicos” e seus sucessores tornaram-se responsáveis pela evangelização dos povos americanos. E para melhor executar esta tarefa foi autorizado as Coroas que estabelecessem e administrassem os dízimos e demais rendas para sustento da Igreja, ficando a mesma sob égide Real.<sup>137</sup> Para termos uma ideia da quantidade de dízimos arrecadada na América espanhola, Dussel nos apresenta o quadro abaixo<sup>138</sup>:

---

“Esses dois reinos católicos buscaram a autoridade eclesiástica para resolver os impasses gerados por esta disputa”. BOXER apud Poletto, Lizandro Pastoreio de almas em Terras Brazilis: a igreja católica no “Paraná” até a criação da diocese de Curitiba (Séc. XVII-XIX) / Lizandro Poletto. – Curitiba, 2010, pg.17. Acesso: [http://bdt.d.bczm.ufrn.br/tedesimplificado/tde\\_arquivos/30/TDE-2007-11-09T051302Z-915/Publico/UrsulaAAS.pdf](http://bdt.d.bczm.ufrn.br/tedesimplificado/tde_arquivos/30/TDE-2007-11-09T051302Z-915/Publico/UrsulaAAS.pdf) em: 23/06/2012

<sup>133</sup> BOXER, Charles R. A igreja e a expansão ibérica (1440-1770). Lisboa, Edições 70, 1981, pg.99.

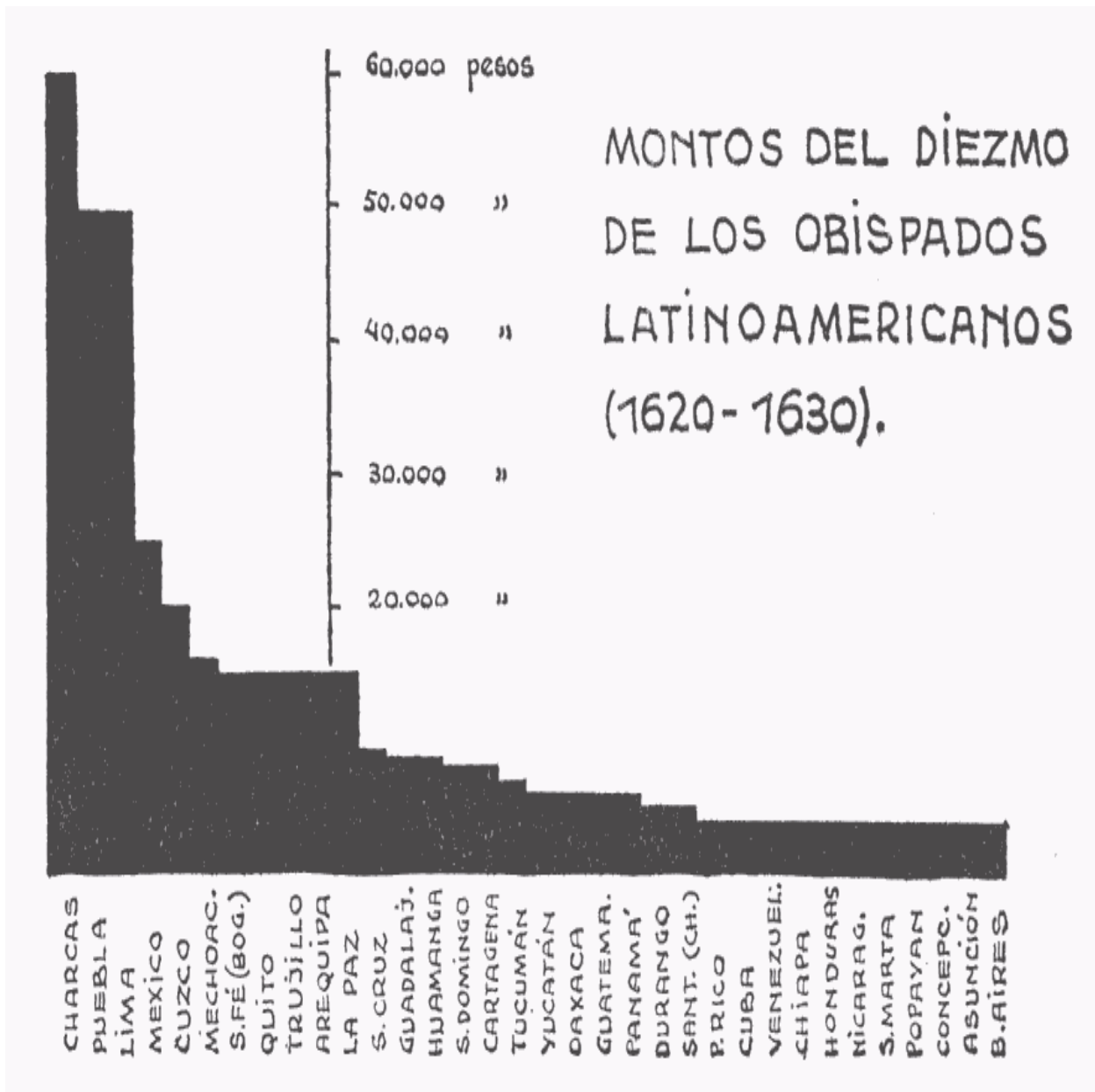
<sup>134</sup> Ibidem, p.99.

<sup>135</sup> Ibidem, p.100.

<sup>136</sup> Ibidem, p100

<sup>137</sup> Idem. Mas, também para Josef Barnadas: Os próprios conquistadores foram impelidos em parte por fervor religioso a executar suas ações titubeantes. Estavam convencidos de que, ao subjugar populações antes desconhecidas da Cristandade, estariam servindo igualmente ao monarca como vassalo, a sua fé como missionário e a si mesmo como homem de honra. BARNADAS, Joseph. “A Igreja católica na América espanhola colonial”. São Paulo: EDUSP,p.524.

<sup>138</sup> DUSSEL, Enrique. Époça colonial de América Latina (una nueva cristiandad) (siglos XVI-XVIII). Disponível em: <http://www.ifil.org/dussel/> acesso em: 01/5/2012, pg. 43.



**FIGURA 3-** Dízimos arrecadados na América espanhola.

FONTE: DUSSEL, Enrique. Época colonial de América Latina. <http://www.ifil.org/dussel/p.p.43>.

Como consequência desses privilégios, os monarcas obtiveram o poder de transferir, promover e afastar qualquer clérigo, como também decidir sobre os limites da sua jurisdição. A Coroa “podia e arbitrava qualquer conflito de jurisdição entre o poder eclesiástico e o civil e entre os eclesiásticos entre si”<sup>139</sup>. Enfim, “em muitos aspectos, os membros do clero colonial ibérico podiam ser considerados, como eram

<sup>139</sup> BOXER, Charles. Op. Cit.100

frequentemente, funcionários da Coroa<sup>140</sup> e estavam sob seu controle direto “salvo nos assuntos referentes ao dogma ou doutrina.”<sup>141</sup>

No entanto, Enrique Dussel salienta que os organismos executivos do Patronato Espanhol foram nascendo aos poucos até a criação do Supremo Conselho das Índias<sup>142</sup>, em 1524, que possuía total autoridade em todos os assuntos da colônia, tais como: religiosos, econômico, político e militar. Nas províncias americanas, os representantes do Patronato eram os vice-reis<sup>143</sup>, as Audiências<sup>144</sup> e os Governadores. Vale ressaltar, que se criou em Lima, tal como havia em Madri, o Tribunal da Inquisição do Santo Ofício<sup>145</sup>, que sob a autorização do Conselho das Índias, exercia na capital do Peru as funções de vigilante da fé e dos interesses da Coroa Espanhola<sup>146</sup>. O episcopado americano, no primeiro momento, será organizado por estes representantes, porém, posteriormente, ocorreram conflitos entre a Igreja e os mesmos. Também é importante destacarmos que em 1538, a Coroa ordena explicitamente que toda e qualquer comunicação entre Roma e as Índias deveria ser submetida à aprovação do Conselho das Índias

<sup>140</sup> As missões de Maynas nem sempre receberam apoio financeiro, porém isso nos veremos com detalhes posteriormente.

<sup>141</sup> BOXER, Charles. Op. Cit. 10

<sup>142</sup> Para Pierre Chaunu: “**O Conselho das Índias** [...] sob a presidência do rei, direta ou não, preparava as leis e decretos referentes ao Novo Mundo, dava forma legal as ordens emanadas da Coroa, redigia a correspondência administrativa transmitida pelos órgãos da casa, fazia as indicações de nomes para os cargos de funcionários coloniais e funcionava como Supremo Tribunal de Justiça.” CHAUNU, Pierre. História da América Latina. São Paulo: Difel, 1964, p.29. (Grifo nosso)

<sup>143</sup> Segundo Chaunu: “Escolhido no seio das famílias mais ilustres da Espanha, rodeado de toda a pompa real, o **Vice-Rei** representava a Coroa e exercia o direito de protetor, controlava as minas, zelava pela cristianização dos indígenas e presidia a *audiência*.” CHAUNU, Op. Cit.32. (Grifo nosso)

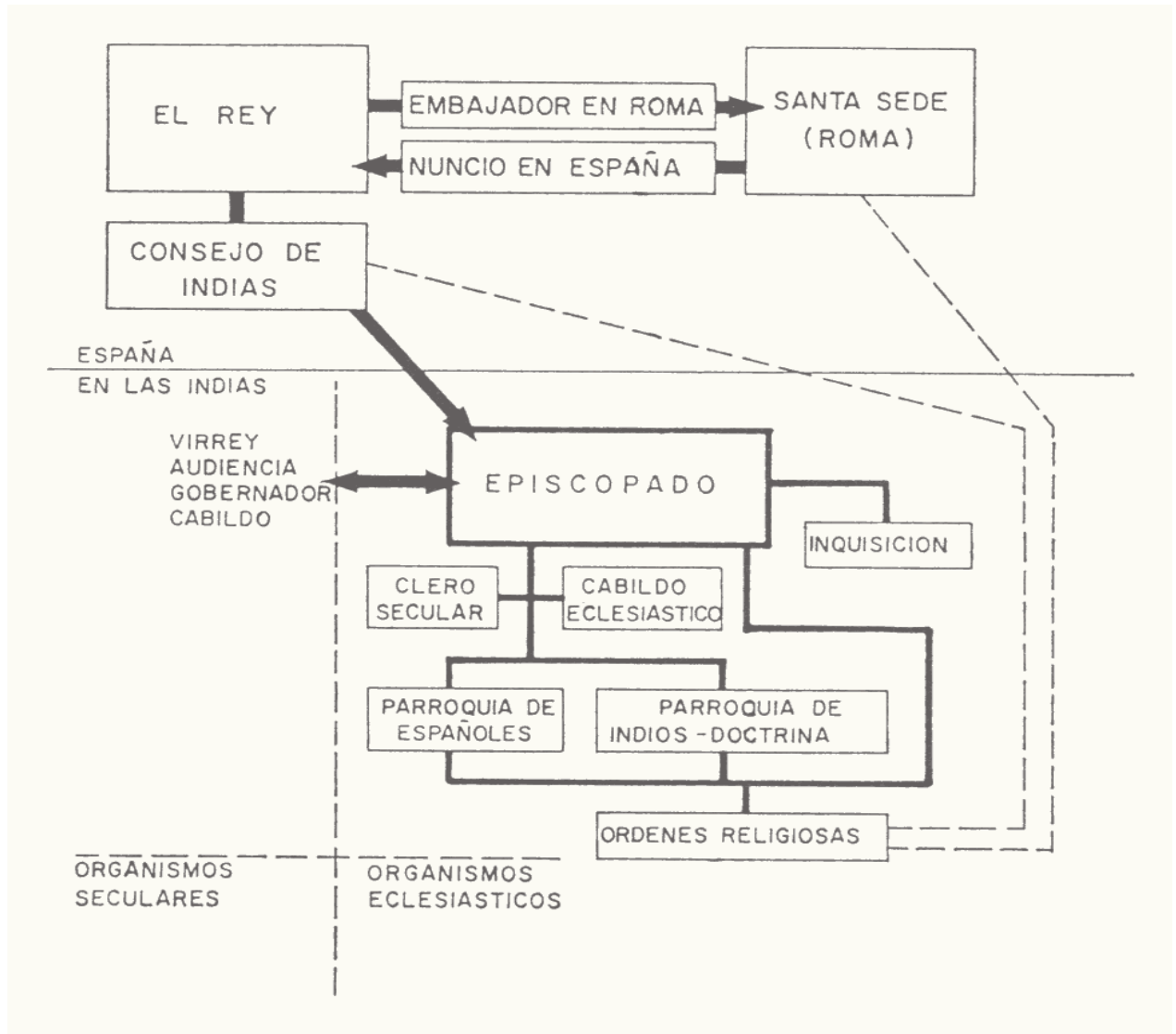
<sup>144</sup> Chaunu ressalta que: “[...] **A Audiência** acumulava poderes administrativos e poderes judiciários. Era administração feita pelos tribunais. As audiências exerciam apertada vigilância sobre todos os funcionários. Constituíam os conselhos dos Vice-Reis. Idem. (grifo nosso)

<sup>145</sup> Carvalho Júnior ao estudar a Inquisição portuguesa nos diz que: “**O tribunal da inquisição**, chamado de Santo Ofício, basicamente preocupava-se com atitudes heterodoxas que infringissem as normas da religião cristã. As penas por ele ditadas eram complementadas pela justiça civil ao condenar o herege, considerado também o rebelde contra o Rei e contra a lei do país. Esse tribunal não diferia muito das demais instituições judiciárias do reino, controlando através de um conjunto de normas os comportamentos dos seus súditos”. CAVALHO JÚNIOR, Op. Cit. 300. (Grifo nosso). Sobre a Inquisição espanhola Boxer fala que: “A Inquisição espanhola na forma que a tornou famosa (ou infame) foi criada como instituição político-religiosa durante o reinado dos Reis Católicos, Fernando e Isabel. O objetivo era principalmente controlar os elementos dissidentes, potencialmente perigosos, como os recém-convertidos (pela força) mouros e os conversos ou cristão-novos de origem judaica. A despeito de uma certa oposição inicial, particularmente em Aragão, e da relutância papal, o ramo espanhol da Inquisição depressa se tornou não só em alguns aspectos uma lei em si, como uma instituição popular para maior parte da comunidade dos cristão-velhos.”BOXER, Op. Cit. Pg.106

<sup>146</sup> DUSSEL, Enrique. Historia de la iglesia en América Latina .Medio milenio de coloniaje y liberación(1492-1992), pg. 83 .acesso:<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia2/iglesia2.html> Em:23/06/2012



(o *Page régio, ou exequatur*)<sup>147</sup>. Vejamos o esquema da organização do Patronato sugerido por Dussel:



**FIGURA 4** – Esquema do padroado elaborado por Dussel.  
 FONTE: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia2/iglesia2.html>

Para compreendermos melhor a influência do Patronato nas missões em Maynas, recorreremos a Anne Christine Taylor. Para a autora foi a necessidade de obtenção e adaptação da mão-de-obra indígena que possibilitou aos missionários jesuítas a oportunidade de se implantarem numa região que até o momento estava

<sup>147</sup>DUSSEL, Enrique, Op. Cit., p. 63.

sob a responsabilidade dos *encomenderos*,<sup>148</sup> haja vista, que esses não tinham meios de controlar eficazmente as etnias rebeldes e fugitivas.<sup>149</sup> Para Taylor:

[...] foram a cobiça e a pressão constante dos colonos que empurraram para os braços dos missionários índios de outro modo muito reticentes a se deixarem reduzir, mas sem os missionários e o auxílio da mão-de-obra indígena suplementar recrutada nas reduções e controlada pelos religiosos, os colonos não teriam conseguido obter dos índios “libres” ou de encomienda o trabalho que garantia sua sobrevivência.<sup>150</sup> (Grifo nosso)

Assim, as missões de Maynas surgiram a partir do apelo aos jesuítas, em 1635, feito pelo governador de Borja para que estes se estabelecessem nessa região conflituosa. Essas missões estavam “subordinadas ao colégio da Companhia de Jesus de Quito e ao governo de Maynas, submetido à Audiência de Quito e ao Vice-reinado do Peru”.<sup>151</sup> Enquadrando-se “no movimento de expansão da conquista espanhola de alargamento das áreas já conquistadas e ocupadas<sup>152</sup>”. Os detalhes da fundação das missões de Maynas veremos adiante no momento adequado.

Londoño nos lembra de que essas missões situavam-se nos confins da colonização espanhola, pois estavam longe tanto em relação a Quito como a Lima. “Somente as reduções mais próximas de Borja, a capital do governo, por exemplo,

<sup>148</sup> Para Marianne Mahn-lot: “A rainha Isabel, que não perdia de vista o objetivo primordial da descoberta das Índias, sua evangelização, admitiu que era necessário se esforçar para reunir seus “vassalos livres” com fim de que a doutrina cristã lhes fosse ensinada. Para isso ele permitiu em 1503 o estabelecimento do regime de **encomienda**, instituição específica da reconquista castelhana, em que os cavaleiros recebiam direito de suserania sobre os territórios retomados do Islã. Encomendar significa “recomendar” no sentido de “confiar.” No Novo Mundo, “confiou-se” portanto aos colonos espanhóis aldeias inteiras de índios, dirigidas por seus chefes naturais, os caciques; eles dispunham da mão-de-obra, utilizada nos trabalhos agrícola e na coleta e extração de ouro[.]. Em contrapartida os novos senhores deveriam assegurar a instrução cristã a “seus” índios. À medida que aumentavam as conquistas, esse sistema foi estendido às outras ilhas e ao continente.[...] **Ademais os encomenderos foram sempre uma minoria: em 1560, contava-se no Peru cerca de 6 mil espanhóis dentre os quais apenas 480 encomenderos com suas famílias**”. MAHN-LOT, Marianne, A conquista da América Espanhola, Campinas, São Paulo, Papirus Editora, 1990 pp. 69-72 (Grifo nosso)

<sup>149</sup> TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da alta. Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992, p. 219.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 220

<sup>151</sup> TORRES LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañon do século XVII. História, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n1/a02v25n1.pdf> acesso: 25/10/212.

<sup>152</sup> Idem.

chegaram a ser incluídas dentro da repartição de encomendas.”<sup>153</sup> A expansão colonial nas áreas distantes de rios como o Pastaza, o Huallaga, o Ucayali e o próprio Marañon, ficou a cargo dos padres do colégio de Quito da Companhia de Jesus.<sup>154</sup>

Sobre esse aspecto, que envolvia as missões distantes dos centros, Boxer nos informa que “as instituições de fronteira eram uma característica da colonização ibérica em muitas regiões e culturas<sup>155</sup>”, visto que:

**A responsabilidade da pacificação das regiões de fronteiras foi dada, a princípio, aos missionários das ordens religiosas, acompanhados, sempre que necessário, de pequena escolta ou guarnições militares. O seu papel seria puramente defensivo e limitado à proteção dos missionários e dos ameríndios “subjugados”.<sup>156</sup>(grifo nosso)**

Quando uma região estava pacificada e os habitantes instalados em aldeias e comunidades agrícolas os missionários deveriam entregar seu rebanho (os índios aldeados) ao clero regular e seguir para outro lugar, o que na prática era feito com relutância. Entretanto, as missões de Maynas só foram entregues ao clero regular após a expulsão dos jesuítas do Peru, mesmo assim, boa parte das mesmas, que se localizavam no Solimões, foi incorporada ao território brasileiro e entregue aos cuidados dos Carmelitas. Para Boxer:

**Quer trabalhando sozinho ou, mais frequentemente em conjunto com o braço secular, não pode ser negado que os missionários, frades ou jesuítas, foram o esteio do domínio colonial em muitas regiões fronteiriças. Eram menos onerosos e mais eficazes do que o custo de uma grande e dispendiosa guarnição. Um dos vice-reis do México observou certa vez: “Por cada frade nas Filipinas, o rei tem o equivalente a um capitão-general com todo o seu exército”.<sup>157</sup>**

Para ilustrarmos o trabalho das missões de fronteira, recorreremos mais uma vez, a Serafim Leite. No quarto capítulo do tomo III, dedicado especificamente as missões jesuíticas no Rio Solimões, Leite ressalta o trabalho dos jesuítas da Assistência Espanhola no Marañon/Solimões e os desentendimentos que se

<sup>153</sup> LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañon do século XVII. HISTÓRIA, SÃO PAULO, v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n1/a02v25n1.pdf> acesso: 25/10/212.

<sup>154</sup> Idem.

<sup>155</sup> BOXER, Charles R. A igreja e a expansão ibérica (1440-1770). Lisboa, Edições 70, 1981, p.93

<sup>156</sup> Idem.

<sup>157</sup> Ibidem, p. 97.

estabeleceram entre os mesmos e os representantes da Coroa portuguesa na Amazônia. Para isso, nos recorda que:

Com Pedro Teixeira desceram os Padres Cristóbal de Acuña e André de Artieda, em 1639 e foram estes os primeiros Padres da Companhia de Jesus que sulcaram o Solimões. Naturalmente, por serem missionários de Espanha, reivindicaram depois esse Rio para a sua coroa e requereram em Madri promovesse e fomentasse nele as missões da Companhia de Jesus, de Quito. Da parte de Portugal, organizaram os jesuítas a primeira e grande expedição de Luiz Figueira, naufragada na ilha do sol, e depois a de Vieira, e iam entrando e vassalando o Amazonas até o Rio Negro, quando o motim de 1661 impediu o trabalho de penetração e ocupação missionária, pacífica e estável. **Somente nove anos depois, acabados os ecos do motim e reconstituída a missão, puderam subir o Solimões os primeiros jesuítas idos do Pará, Manuel Pires, (...) e João Maria Gorzoni, ambos de numa tropa de resgate, enviada do Maranhão em 1670. (...) Nesse meio tempo os Padres de Quito e do Peru, desceram ao Marañón e ao Solimões, tomaram contacto com os Omáguas em 1645, missão que adquiriu, no tempo de Samuel Fritz, notável desenvolvimento até às proximidades com o Rio Negro. Nessa região fundaram pois os jesuítas hespanhois várias aldeias, e se Castela não tirou delas todo frutos que esperava, elas sem dúvida asseguraram-lhes a posse dos territórios entre o Javari e Iquitos.**<sup>158</sup> ( grifo nosso)

Segundo Leite, os jesuítas da Assistência espanhola entraram em contato com os Omáguas em 1645<sup>159</sup> ou seja, 25 anos antes que os Padres da Assistência de Portugal subissem o Solimões em 1670. Já o padre Samuel Fritz foi designado para trabalhar com os Omáguas em 1686.<sup>160</sup> Acontece que nos idos de 1689 o Padre Fritz “caiu (...) doente (Hidropisia) e coincidindo com a enchente do rio, o missionário em vez de subir resolveu baixar o Solimões, em busca dos Portugueses para mais rápida cura e ao mesmo tempo ver se impedia que suas missões fossem atacadas por eles<sup>161</sup>”. Sobre esse episódio, Arthur César Ferreira Reis escreveu:

<sup>158</sup> No Maranhão ocorreram muitos conflitos entre os colonos e os jesuítas por causa da escravização dos indígenas. Mais a respeito desse assunto veremos nas próximas páginas. LEITE, Serafim – História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo III, Editora Itatiaia, 2000, pp. 406-407.

<sup>159</sup> Rodolfo Garcia confirma essa data como sendo do primeiro contato entre os jesuítas da Assistência espanhola e o Omáguas, quando diz que: De todas as tribos amazônicas foi a dos Omáguas a que se mostrou mais permeável à cultura. Data de 1645 seu contato com as missões jesuíticas. O padre Cujia, depois de oito anos de trabalho reuniu-os em povoações. GARCIA, Rodolfo. In PINTO, Renan (Org.). O Diário do Padre Samuel Fritz,. Editora da Universidade do Amazonas. Manaus, 2006, p. 68.

<sup>160</sup> Deixaremos para o momento adequado detalhes sobre o trabalho de Samuel Fritz em Maynas, pois que, é um dos focos centrais do último capítulo.

<sup>161</sup> LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa: Portugalia; RJ, Instituto Nacional do Livro, 1938- 1950. Tomo I, p. 408.

Em Belém, foi recebido com suspeitas. As autoridades não acreditavam no que relatou. Hospedando-se no Colégio dos jesuítas, lá foi conservado preso, durante nove meses, enquanto chegavam instruções de Lisboa, para onde Governador Artur Sá de Menezes comunicara o fato pedindo instruções. Não se conformando com a situação que se lhe criara, pretendeu transportar-se a Lisboa a protestar contra a detenção. Não consentiram. **Reclamou contra a pretensão das autoridades, de que as terras onde missionava pertenciam a Portugal porque Pedro Teixeira plantara um marco na foz do Aguarico, no Napo. Sustentou, com entusiasmo, o valor da bula de Alexandre VI, do tratado de Tordesilhas (...). Os portugueses não se deixavam convencer. Aquilo tudo pertencia a Portugal.**<sup>162</sup> (grifo nosso)

No contexto da detenção de Fritz, o Superior das missões jesuítica no Pará era o padre João Felipe Bettendorff que escreveu o ocorrido na sua obra, *Crônicas da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Assim ficou registrado:

[...] tinha esse padre [...] feito grande instância diante de mim para que eu o mandasse para o Reino, para de lá passar a Castela e depois para sua missão, alegando-se grande perda de almas; mas eu o tinha sempre consolando, dizendo-lhes esperasse um pouco, até resposta de sua Majestade.<sup>163</sup>

O conflito durou até 1691(22 meses) quando D. Pedro II ordena que soltem Fritz e o conduzam até suas missões. Em suma, segundo Arthur Reis, além de defender as fronteiras da Espanha e solicitar que os portugueses não aprisionassem seu rebanho, o mesmo tratou de observar bem a geografia dessa parte da Região Amazônica para concluir o desenho de seu famoso mapa que tinha por finalidade facilitar o trabalho dos jesuítas, por conseguinte, o processo de colonização espanhola. É interessante observar o posicionamento dos jesuítas envolvidos no tal conflito, pois cada qual defendia os interesses da Assistência a que pertenciam. Sobre isso, Leite esclarece:

Como se sabe, as fronteiras atuais do Brasil só no século XVIII se assentaram definitivamente. **E pelo fato de serem paragens que Portugal e Castela pretendiam aí se deram sucessos do caráter territorial e político, em que os missionários das duas Coroas se viram fatalmente envolvidos, pugnando os que iam de Espanha por Espanha e os que iam de Portugal por Portugal. Nem podia ser outro o cominho da lealdade e honra.**<sup>164</sup> (Grifo nosso)

<sup>162</sup> REIS, Op.cit., p 87

<sup>163</sup> BETTENDORF, João Felipe (1698). *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém, Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; Secretaria de Estado de Cultura, 1990, p.535.

<sup>164</sup> LEITE, Op., Cit. p. 27.

Então, será que apesar da forte identidade dos jesuítas, adquirida durante sua formação os mesmos, no contexto colonial americano, eram totalmente submissos ao Patronato ou Padroado?

Com relação à Amazônia portuguesa, Carvalho Júnior observou que por ser a Companhia de caráter internacional e também ligada diretamente ao Papa (através do quarto voto, o de obediência direta ao Sumo pontífice) “seria de supor uma certa distância entre ela e a monarquia lusa. Ao contrário disso, ela sempre foi a mais privilegiada, tornando-se o principal braço espiritual da Coroa<sup>165</sup>”. Com isso, apesar do compromisso de “Honra e Lealdade”, herdados da cultura medieval, os jesuítas não eram submissos, ao contrário, como apontou Carvalho Júnior, ocupavam postos privilegiados e influentes. Um exemplo disso é a ação do padre Antonio Vieira na Amazônia colonial, haja vista que no “início da fundação da missão em 1653 até o ano de 1661, Vieira detinha um poder invejável. Amigo e confidente do rei, era por isso temido e respeitado.”<sup>166</sup> Ele envolveu-se em muitos conflitos com os representantes do Patronato no Brasil e Maranhão, pois não concordava com os métodos utilizados por eles e os colonos no tratamento dos indígenas. A lealdade à coroa não significava ir de encontro com suas convicções religiosas e morais.<sup>167</sup>

No que diz respeito às relações dos jesuítas e o Patronato espanhol, além de seus representantes na América, podemos tomar como exemplo a figura do jesuíta Toribio Alfonso de Mogrovejo, arcebispo de Lima, que no período de um quarto de

---

<sup>165</sup> CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769) / Almir Diniz de Carvalho Júnior. Campinas, SP, 2005, p. 89.

<sup>166</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>167</sup> O posicionamento de Vieira diante do “resgate” de índios lhe ocasionou muitos infortúnios. Como consequência Carvalho Júnior nos informa que: Expulsos os jesuítas em 1661, Vieira, num último esforço, prega outro sermão, [...] que ficou conhecido como o “sermão da Amazônia” ou o “sermão das missões”, formalmente intitulado “Sermão da Epifania”. A rainha D. Luíza, embora tocada pelas idéias do orador, não pôde mais ajudá-lo. Ela foi deposta e em seu lugar ascendeu ao trono D. Afonso VI. Francamente contrário a Vieira, o novo rei aprova a lei de 12 de setembro de 1663, revogando a de 1655 e tirando dos jesuítas a primazia da administração temporal dos índios. As Câmaras de Belém e de São Luís passavam, com a nova lei, a controlar essa administração. Vieira caiu em desgraça e foi preso pelo Tribunal da Inquisição. Permaneceu preso entre 1663 e 1667. Mas, embora tendo sido vencido naquele momento, volta à ação novamente. Não mais podia voltar ao Maranhão, no entanto, de longe ainda influenciou a lei de 1 de abril de 1680 que pregava a liberdade dos índios e era favorável aos jesuítas. A consequência dessa lei foi também um conflito que estourou em 1684, culminando com a nova expulsão dos padres da Companhia. Depois da revolta de 1684, conhecida pela historiografia como a “revolta de Beckman”, nova lei se estabeleceu esta fadada a persistir. Tratava-se do “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, lei de 21 de dezembro de 1686. O Regimento inaugurou um novo momento das missões religiosas na Amazônia e, particularmente, um novo momento para a Companhia de Jesus”. Ibidem, p.100.

século de administração da Igreja peruana, organizou vários Concílios Provinciais e sínodos diocesanos em Lima. Realizou visitas pastorais em sua imensa arquidiocese por vários anos com a consciência de que “a responsabilidade pelo que ocorria sob sua jurisdição não podia ser delegada.” Isso o levou “repetidamente a confrontos com os vice-reis e a audiência, e até com o próprio Filipe II, por seu chamado “crime” de informar diretamente ao papa sobre a situação da Igreja nas Índias.”<sup>168</sup>

O próprio Samuel Fritz é um exemplo de jesuíta atuante, o incidente no Pará não foi o único conflito em que o padre se envolveu. George Edmundson nos diz que ano de 1709:

Vários informes continuaram chegando para o Superior de La Laguna sobre os movimentos dos portugueses; e finalmente ele foi capaz, em 8 de junho, de partir com corpo de dois oficiais, quarenta soldados e um grande número de índios de São Joaquim(...) os portugueses, ao descobrirem que se aproximava uma força espanhola, já haviam se retirado, **mas com um corpo selecionado de soldados, o padre Fritz os perseguiu rio abaixo e alcançando-os, foi capaz de resgatar a quase totalidade dos cativos.**<sup>169</sup> (grifo nosso)

Edmundson na citação acima sugere que Fritz era influente o suficiente para conseguir apoio militar para tentar defender suas missões dos portugueses e por as fronteiras espanholas. O próprio Fritz em seu *Diário* relata que escreveu constantemente às autoridades portuguesas e espanholas, como também solicitou audiências para tratar a respeito desse assunto. Por fim, em meio à luta por território e mão-de-obra indígena entre as duas coroas Ibéricas, ele resolveu convidar várias etnias, para “que se mudassem para cima, perto de São Joaquim de Omágua, onde os assistiria e doutrinará com muito amor(...)” Entre as etnias convidadas para a dita mudança estavam: os Aizure, Ibanama e Yurimágua.<sup>170</sup>

Indubitavelmente, apesar da definição do Patronato como uma “série de bulas e breves papais”<sup>171</sup> o mesmo, no contexto americano, precisa ser analisado não somente como uma série de normatizações que deveriam ser cumpridas, mas

<sup>168</sup> BARNADAS, Joseph. “A Igreja católica na América espanhola colonial”. São Paulo: EDUSP, pp. 537-538.

<sup>169</sup> EDMUNDSON, George In PINTO, Renan (Org.). O Diário do Padre Samuel Fritz, Editora da Universidade do Amazonas. Manaus, 2006, p.167

<sup>170</sup> PORRO, Antonio. *As Crônicas do rio Amazonas*. Notas Etno - Históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1993, p.192.

<sup>171</sup> BOXER, Charles R. A igreja e a expansão ibérica (1440-1770). Lisboa, Edições 70, 1981, pg.99.

sim, do ponto de vista das relações de poder estabelecidas através dele entre: os colonos, religiosos, a Coroa e os próprios indígenas. Esses tinham seus interesses, pois estavam constantemente negociando e se opondo ou concordando com as atitudes uns dos outros.

A reflexão iniciada por Michel Foucault, na década de 70 do século XX, nos ajuda a entender o *poder* enquanto *estratégia*, restringindo dessa maneira, a noção de que haveria um único centro de poder capaz de determinar as relações de poder travadas numa dada sociedade<sup>172</sup>. A noção de *micropoderes* levou à percepção do campo político como uma malha, constituída por poderes “descontínuos e dispersos não havendo um único agente capaz de determinar ou definir as formas possíveis de exercícios de poder- ou dos poderes- no interior desse conjunto”.<sup>173</sup>

Sob influência de Michel Foucault “o Estado e suas principais agências administrativas têm deixado de constituir o principal foco de atenção das análises empreendidas em termos das organizações política e cultural”.<sup>174</sup> Desse modo, o poder não é mais coisa que favorece somente a um grupo, suas armas podem servir de ataque e também de contra-ataque, pois que ele “está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares.”<sup>175</sup> Assim, eliminou-se dicotomia “dominador/dominado, opressor/ oprimido. Desde então, o poder passou a ser percebido enquanto uma relação, um poder relacional”<sup>176</sup>.

Seguindo esse raciocínio, os indígenas deste período não podem mais ser visto somente como vítimas, mas como agentes participativos desse processo. Nesse momento cabe relembramos o convite de Samuel Fritz supracitado - aos caciques dos Aizure, Ibanama e Yurimágua- já que alguns índios resistiram a sua proposta. Segundo Fritz:

Observei que, não obstante todos mostrassem o desejo de me seguir para cima, têm muitos motivos que os fazem resistir a essa decisão; e o principal é que, vivendo lá embaixo, com facilidade e pouco custo se provem de ferramentas inglesas do rio Orinoco, porque as compram com umas miçangas que fazem de caracóis, mais estimadas entre aqueles gentios do que as de vidro. Com essas miçangas vão os comerciantes, que chamam *cavauri*, para terra de outros infieis e resgatam cativos; levam esses depois para o Rio Negro aos Guaranacua, até onde chegam os ingleses. (...)

<sup>172</sup> ABREU, Martha, SOIHET, Raquel e GONTIJO, Rebeca (org.). Culturas políticas e leituras do passado: historiografia e ensino de história. RJ: Civilização Brasileira, 2007, p. 91.

<sup>173</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>174</sup> Ibidem, p.91

<sup>175</sup> FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001, p. 89.

<sup>176</sup> ABREU, Martha, SOIHET, Raquel e GONTIJO, Rebeca (org.) Op. Cit. p.92.



**Mudando-se, pois esses índios, segundo eu os aconselhava, para o rio acima, perdem esse comércio com que se provêm de ferramentas, as quais dificilmente irão conseguir com tanta facilidade dos nossos missionários, por ser muita a gente e maior a pobreza dessas missões”** (Porro, 1992, p.192)

Diante disso, observamos os indígenas fazendo escolhas e comercializando com europeus. Movendo-se e adaptando-se, negociando e resistindo, de acordo com as circunstâncias históricas enfrentadas.<sup>177</sup>

## **AS ORIGENS DO PATRONATO ESPANHOL**

Para concluirmos essa análise precisamos recordar as origens do Patronato espanhol, pois só assim entenderemos algumas questões como, por exemplo, o porquê dos países ibéricos terem adquirido tal direito, o porquê da Reforma protestante não ter alcançado sucesso nesses países e também as relações entre o Patronato e o Concílio de Trento.

Dentro do território espanhol conviveram por muito tempo Cristãos, Judeus e Muçulmanos, no entanto, a partir do século XV, passou-se a insistir na assimilação dessas culturas ao corpo da cristandade<sup>178</sup>. Em 1492, Fernando e Isabel, deram um ultimato aos judeus espanhóis, a saber, ou estes se batizavam ou eram banidos do território espanhol. Os mouros passaram pelo mesmo processo em Castela, em 1520, e em Aragão, em 1526.<sup>179</sup>

Existem muitas explicações para essa mudança, no que diz respeito ao convívio e a relativa tolerância entre essas culturas na península Ibérica e o fortalecimento do Patronato na mesma, entre elas está a de Josef Barnadas. Esse autor salienta que o Estado Moderno “exigia pelo menos a fachada de uma unidade de crença” daí a intolerância com os não Católicos. Ele também destaca que as ideias propostas por juristas italianos, a partir do século XIV, obtiveram muita aceitação, são de óbvia e suma importância para o desenvolvimento da ideia do *jus*

<sup>177</sup> GUIMARÃES, Heitor Fernandes Velasco. O Desassossego Jesuítico: Resistência Indígena à Colonização Cristã na América Portuguesa do XVI- Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/heitorvelasco.pdf>. Acesso em: 17/01/2013.

<sup>178</sup> BARNADAS, Josep M. (1997), “A Igreja Católica na América espanhola colonial”, in BETHELL, Leslie (org.), América Latina colonial, São Paulo: EDUSP, p. 521.

<sup>179</sup> Idem.

*Patronato*, uma vez que para estes a autoridade do Governo deveria controlar todas as forças da sociedade inclusive a eclesiásticas, fugindo assim da visão agostiniana que o papa era *dominus orbis*.<sup>180</sup>

No entanto, Fernando Domínguez Reboiras defende que a palavra tolerância não tinha como fundamento e nem mesmo o sentido dos dias atuais. A tolerância de hoje se baseia no respeito à dignidade humana e a liberdade da pessoa humana, o que não corresponde à visão medieval do termo. O que houve na Espanha foi uma tolerância política que nunca foi ditada por respeito à liberdade ou a religião do “Outro”, “mas simplesmente, pela necessidade de integrar dentro do sistema político uma realidade social fática.”<sup>181</sup> Para melhor compreensão, Reboira exemplifica:

O infiel para o francês era um ser humano fora da sociedade cristã, uma pessoa que não cria naquilo que fundamentava sua existência, mas era principalmente uma pessoa que ele até sabia que existia, mas nunca a tinha visto. Esse cristão, fosse ele culto ou analfabeto, podia viver cem anos sem encontrar uma pessoa não cristã. **Já para o cordovês, o infiel era uma pessoa de carne e osso com quem ele se encontrava todos os dias na rua e de quem podia necessitar assistência médica, de quem comprava pão ou berinjelas ou com quem tinha brincado quando era criança. Esta realidade -tão simples- não deve ser esquecidas ao se propor diferentes visões da humanidade dentro de uma generalizada e hipotética cristandade ocidental.**<sup>182</sup> (Grifo nosso)

Na opinião de Américo Castro a tolerância na Espanha medieval foi à consequência de um modo de viver e não de uma teologia. “Apesar de tudo esta tolerância não efetivou uma assimilação das religiões, visto que os hierarcas das três religiões lutaram [...] pela manutenção das diferenças”.<sup>183</sup> Teoricamente os representantes dos grupos religiosos eram contra essa ordem, porém aceitavam esta situação, pois a realidade exigia que assim o fosse. A consequência dessa convivência foi uma sociedade multicultural distinta da uniforme cultura cristã no Ocidente.

<sup>180</sup> Para Oliver Nay: “Santo Agostinho constitui a principal referência intelectual do Ocidente Medieval pelo menos até o século XIII [...]. Numa palavra Santo Agostinho afirma a superioridade da “justiça cristã” sobre a “justiça natural” (a defendida pelos romanos, como Cícero). Só uma sociedade regida pelos princípios do cristianismo pode realmente ser justa. Numa tal sociedade, o sacerdócio da Igreja é inegavelmente levado, a prazo, a dominar sobre o poder do Rei. [...] O papa Gelásio I (492-496) interpreta a tese agostiniana das duas cidades num sentido abertamente favorável ao poder pontifício. Gregório Magno [...] a esse respeito, prevê a possibilidade, para a Igreja, de excomungar e até depor os reis que transgredirem as ordens do episcopado romano.” NAY, Olivier. História das idéias políticas. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 77-78

<sup>181</sup> REBOIRAS, Fernando Domínguez. A Espanha Medieval, Fronteira da Cristandade. Disponível em: <http://www.hottopos.com/isle12/57-68Reboiras.pdf> Acesso em 10/07/2012, p. 60.

<sup>182</sup> Idem.

<sup>183</sup> Ibidem, p. 60.

Reboiras observa que por ser diferente da Unidade cristã Ocidental desenvolve-se aos poucos, no restante da Europa, a representação do Espanhol como “um mau cristão, uma mistura de judeu, cristão e mouro, meio judeu, meio mouro ou um cristão judaizante.”<sup>184</sup> Este estereótipo se consolida e se propaga notoriamente quando a casa real de “Catalunha e Aragão revela suas pretensões imperialistas pelo mar Mediterrâneo.”<sup>185</sup> Para Reboiras:

A representação do desajuste entre o que é espanhol e o que é europeu surge, principalmente, nas repúblicas marítimas da Itália quando os «*hispani*» procedentes da franja mediterrânea da península ibérica, começam a mostrar suas pretensões de domínio nas ilhas do Mediterrâneo ocidental. **Pouco a pouco, vai se formando na Europa uma atitude de reservas diante de tudo o que é espanhol. Os europeus começam a ver na Espanha um país de fronteira não de todo cristianizado com costumes que qualificam -pelo mero fato de não se darem no resto da Europa- de não-cristãos e contaminados de islamismo e judaísmo. Com o termo «espanhol» se designa tudo que é esquisito e fora da norma. Ainda hoje em alemão para dizer que uma coisa é esquisita "parece chinês" utiliza-se, em vez de "chinês", a palavra "*spanisch*".** Os viajantes do resto da cristandade ocidental constatam naquelas terras, para eles tão longínquas como seria hoje para nós a China, regras esquisitas de conduta. Nas cortes e nas cidades anotam costumes esquisitos e comportamentos orientalizantes que unidos a uma presença massiva de membros de outras religiões, causam estranheza, admiração e em espíritos pusilânimes, temores quanto à pureza da fé. O lema «*Spain is different*» já era uma realidade nas consciências europeias muito antes de seu uso pela propaganda turística.<sup>186</sup> (Grifo nosso)

Reboiras explica que essa imagem nascida na Itália alastrou-se pelo norte da Europa como consequência das guerras de religião. E também foi usada como propaganda para desprestigiar o inimigo espanhol e para ajudar a conter a expansão de uma nação periférica muito próxima do Papa. Segundo esse autor:

**Esta visão tão negativa e insistente feria fundo a consciência e o orgulho dos cristãos espanhóis. Os espanhóis queriam demonstrar ao mundo a integridade de sua religião. Integrar-se plenamente na Europa significava eliminar o passado judeu e muçulmano que a especial situação de fronteira tinha imposto à sociedade espanhola, ou seja, os fatos diferenciais da cristandade espanhola em relação à europeia. Com certo tom de provocação, poder-se-ia dizer que a Espanha deixou de ser uma sociedade aberta a outras culturas e religiões no momento em que pretendeu, a todo custo, integrar-se na cristandade europeia. Uma cristandade que defendia um modelo de sociedade fechado, totalmente cristão, sem concessões a outras religiões ou formas de**

<sup>184</sup> REBOIRAS, Fernando Domínguez. A Espanha Medieval, Fronteira da Cristandade. Disponível em: <http://www.hottopos.com/isle12/57-68Reboiras.pdf> Acesso em 10/07/2012 p. 62

<sup>185</sup> Idem

<sup>186</sup> Ibidem, p. 62.

**vida. A Europa exigiu da Espanha a reconquista de sua identidade cristã sem concessões a formas de convivência ou formas de cultura que punham em xeque a intolerante concepção exclusivista do «*orbis christianus*» onde só havia uma alternativa: crer em Cristo ou morrer.**  
<sup>187</sup> (grifo nosso)

Desse modo, a Espanha deixou de ser “tolerante” quando almejou adaptar-se e integrar-se ao modelo de cristandade preponderante na Europa. Assim, a mesma se converteu, principalmente durante os primeiros séculos da Idade Moderna, “em defensora radical de todos aqueles pressupostos que tanto lhe tinha custado recuperar.”<sup>188</sup> É interessante observar que a partir desses eventos o Catolicismo se fortaleceu na Espanha e “quando a Europa estava dividida em nações que se preocupavam e lutavam por interesses particulares, não se interessando nada pelos programas de caráter universal que Roma e seu clero seguiam declamando”<sup>189</sup>, a Espanha continuava acreditando que era possível defender os valores da cristandade. A fim de colocar em prática a defesa desses valores universais, a mesma não titubeava em “sacrificar outros valores civis e obstaculizar o desenvolvimento dos direitos e liberdades do indivíduo, como impunham os novos tempos.”<sup>190</sup> A personificação desses novos tempos de resgate para o espanhol, pode ser representada pela inquisição. A Espanha, “que mal tinha conhecido a Inquisição medieval, desenvolveu na Idade Moderna uma nova Inquisição cujo objetivo inicial foi o de erradicar todo o substrato judeu em seu corpo social”<sup>191</sup> assim como todo infiel.

Então, para Reboiras, com certeza a Espanha foi uma região de fronteiras culturais, onde essas se relacionavam e influenciavam-se. Américo de Castro, nessa linha, sugere que os castelhanos participantes da reconquista absorveram de seus adversários ideias e crenças, sobretudo, o messianismo religioso<sup>192</sup>. Dussel compartilha dessas ideias quando ressalta que é necessário que observemos que a doutrina Islâmica do Califado exigia esta unidade esse monismo religioso-político, ou seja, a tendência de unificar Estado e Igreja como no Patronato.

<sup>187</sup> REBOIRAS, Fernando Domínguez. A Espanha Medieval, Fronteira da Cristandade. Disponível em: <http://www.hottopos.com/isle12/57-68Reboiras.pdf> Acesso em 10/07/2012,p.63.

<sup>188</sup> Idem.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 64

<sup>190</sup> Idem.

<sup>191</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>192</sup> CASTRO, Américo apud BETHELL, Leslie, op. Cit. 521.

Apesar dessa relativa convivência sempre houve campanhas para Reconquistar a Península, estando presente principalmente no início da Idade Moderna, “à ideia de que a fé poderia e deveria ser propagada por meios militares.”<sup>193</sup> Na Reconquista houve a mesma intenção de empresa mundana e propósito religioso das Cruzadas. Desde a Baixa Idade Média, os papas lançavam bulas que contribuíam significativamente para financiar as atividades bélicas dos governantes ibéricos nessa missão. Ao que parece, para os ibéricos, este sentimento não mudou com a tomada de Granada, pois ele se estenderia até a América, ou seja, a Conquista em seguimento à Reconquista.

No século XV, quando as Coroas de Portugal e Castela resolvem expandir seus domínios para além da Península como, por exemplo, em direção à ilha da Madeira, aos Açores, as ilhas canárias e a costa da África, surgiram vários problemas que serviriam de experiência para a conquista da América como: “o que era uma ocupação legítima? Como os conquistadores deveriam tratar os conquistados? Que deveres missionários tinham os soberanos e enfim quais eram seus direitos de Patronato?”<sup>194</sup> Então, tanto Portugal como a Espanha recorreram ao Papa com tais dúvidas e também para legitimar suas conquistas, assim surgiram várias bulas e breves papais para regulamentar diversas situações, como já vimos anteriormente e que definiram entre outras coisas o arcabouço básico do trabalho de evangelização nas Américas. As bulas não eram novidades, pois desde a baixa Idade Média os Papas as promulgavam em favor da Reconquista, só que essas últimas reafirmavam questões antigas e respondiam a novas questões inerentes àquele contexto específico.

Assim, concluímos que foram vários os fatores que contribuíram para a formação do Patronato Espanhol, entre eles: a crise na Europa com várias invasões e a crise na própria Igreja Católica, o fortalecimento dos Estados Modernos, a influência do Direito Italiano, o fortalecimento dos laços entre a Igreja Católica e os espanhóis devido à Reconquista, a influência dos muçulmanos, o esforço do espanhol para ser reconhecido como “bom cristão” perante toda a Europa, entre outros fatores. Porém, é preciso que fique claro que os papas posteriores ao século XVI não ficaram contentes com os privilégios concedidos por seus antecessores aos Reis Ibéricos. No entanto, Boxer afirma que “no que diz respeito ao império colonial

---

<sup>193</sup> BARNABAS, Op. Cit., p. 521.

<sup>194</sup> Ibidem, p. 522.

espanhol os sucessivos papas não conseguiram evitar a sua dependência do Patronato Real da Coroa de Castela”<sup>195</sup>.

Finalmente, o Patronato chegou à América espanhola e seguiria forte até as guerras de independência. Um exemplo disso foi à expulsão dos jesuítas do Império Espanhol, em 1767-1769, sem a autorização do Papa. Outro exemplo foi à ausência dos bispos Americanos no Concílio de Trento, já que, não obtiveram autorização real para participar do mesmo. Enfim, nem sempre as relações entre reis espanhóis e a Igreja Católica foram pacíficas. Portanto, é bem verdade que a Reforma Protestante não representou um grande problema na Espanha, pois através do patronato, entre outros motivos, os próprios reis eram defensores da Igreja. Desse modo, tanto a Igreja como o Estado tinham necessidades dos serviços que se prestavam mutuamente.

## O CRISTIANISMO EM CRISE

Jean Delumeau em sua obra *A Civilização do Renascimento*, volume I, nos dá um panorama da situação da Europa nos séculos que antecederam a Reforma protestante. Para Delumeau:

Enquanto se afirmava as nações da Europa, tal como o princípio e a realidade da monarquia absoluta, enquanto as viagens e conquistas de além-mar transformavam as correntes e o ritmo da economia e a arte e a cultura [...] a sociedade estava mais ativa, mais urbana, mais instruída, mais laica [...]. No meio de pestes terríveis, de repetidas guerras e de aflitivas lutas civis, numa Europa Ocidental e **Central abalada por brutais reviravoltas da conjuntura econômica, a Igreja de Cristo parecia à deriva para o abismo. Mas o século XVI viu-a recuperar e ao mesmo tempo, quebrar-se e mostrar à luz do dia o escandaloso espetáculo do ódio entre seus filhos.**<sup>196</sup> (grifo nosso)

Delumeau ressalta que o termo *Reforma* era de uso corrente no final da Idade Média, pois significava a purificação interior que cada fiel teria a obrigação de operar em si, *a priori*, as transformações no sentido da pobreza e da santidade que se esperava da Igreja<sup>197</sup>. A palavra *Reforma*, a partir de Lutero, adquiriu um novo

<sup>195</sup> BOXER, Charles, op. Cit. p. 101.

<sup>196</sup> DELUMEAU, Jean, *A civilização do Renascimento I*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, p.121.

<sup>197</sup> Idem. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. XVII.

significado, a saber, a renovação da Igreja fora de Roma, ou melhor, contra Roma. Para Delumeau, o termo *Contra-Reforma* não deve ser abandonado, mas deve ser usado para designar somente as manifestações resolutamente antiprotestante, já que não se pode considerar o rejuvenescimento operado na Igreja Católica, na modernidade, somente como uma contra-ofensiva aos heréticos, a medida que foi uma reação “infinidamente mais ampla, mais rica e mais profunda que a ação pela qual Roma combateu o protestantismo.”<sup>198</sup>

A análise do sucesso das ideias reformistas e da própria Reforma Protestante é complexa, dado que desde a muito a Igreja não satisfazia a todos os seus fiéis e a tese que “os Reformadores teriam deixado a Igreja romana porque ela estava repleta de devassidões e impurezas é insuficiente.”<sup>199</sup> Com relação a isso Delumeau argumenta que:

No tempo de Gregório VII e de São Bernardo, existiam tantos abusos na Igreja como na época da Reforma. Não resultando daí contudo nenhuma ruptura comparável à do Protestantismo. Outro fato que deve nos esclarecer: Erasmo, tão duro no *Elogio da Loucura* (1515) para os padres e monges, bispos e papas do seu tempo, não aderiu, entretanto, a Reforma. [...] **As causas da Reforma foram mais profundas “que o desregramento de cônegos epicuristas ou os excessos das freirinhas de poissy”.**<sup>200</sup>

Esse mesmo autor também ressalta que a História marxista procurou explicar a Reforma Protestante pelo viés econômico. E destaca que na opinião de Karl Marx as religiões são filhas não só da economia, mas também de seu tempo. Desse modo, a mesma é filha de uma nova forma de economia emergente: o capitalismo. Porém, a análise do sucesso da Reforma levando em consideração somente esse prisma é insuficiente, pois que a Itália era uma região muito próspera e ligada ao comércio mercantil, a qual permaneceu católica.<sup>201</sup>

Assim, Delumeau diz que para analisarmos a Reforma e preciso ter em mente as três doutrinas centrais do protestantismo que alcançaram ampla aceitação, são elas: a justificação pela fé, o sacerdócio universal, ou seja, cada homem é um sacerdote e tem o direito de examinar a bíblia livremente e a infalibilidade apenas da

<sup>198</sup> Nascimento e afirmação da Reforma. São Paulo: Pioneira, 1989, p. XVII.

<sup>199</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>200</sup> Ibidem, p.60.

<sup>201</sup> Ibidem, pp. 256-260.

bíblia.<sup>202</sup> “Se tantas pessoas na Europa, de níveis culturais e econômicos diferentes, optaram pela Reforma, foi por ela ter sido uma resposta religiosa a uma grande angústia coletiva”<sup>203</sup> da época.

Partido dessa premissa, essa grande “angústia coletiva” encontrava-se no imaginário do europeu abalado com uma infinidade de desgraças que assolavam a Europa, tais como: a Peste negra, as guerras das duas rosas, a guerra dos cem anos, as guerras Hussitas, a ameaça turca, o grande Cisma do Ocidente e etc. “Nos últimos anos do século XV, se difundiu a crença de que, depois do grande Cisma, ninguém tinha entrado no paraíso.”<sup>204</sup> Com efeito, a sociedade sentia-se culpada, pois partia do pressuposto que só o pecado podia explicar tanta desgraça. Para Delumeau “sem dúvida os cristãos deste tempo viam uma fiel imagem de si próprios nas figuras hediondas e caricatas que Jerônimo Bosch colocava ao redor do Cristo da paixão.”<sup>205</sup>



**FIGURA 5-** BOSCH, Hieronymus (c.1450-1516) *Cristo Carregando a Cruz*, s/d (após 1500).<sup>206</sup>  
 FONTE: <http://kaleidoskopiokultural.wordpress.com/tag/hieronymus-bosch/>

<sup>202</sup> DELUMEAU, op., cit., p.59

<sup>203</sup> Idem.

<sup>204</sup> Ibidem, p.61

<sup>205</sup> DELUMEAU, op.cit. p.60.

<sup>206</sup> Disponível em: BOSCH, Hieronymus (c.1450-1516) *Cristo Carregando a Cruz*, s/d (após 1500) <http://kaleidoskopiokultural.wordpress.com/tag/hieronymus-bosch/> Acesso em: 21/08/2012.



“O juízo final e o inferno, a morte é o grande tema da iconografia da Idade Média a findar.”<sup>207</sup> O medo da danação eterna, numa época de superstição generalizada, materializou-se no *Malleus Maleficarum* (O Martelo das Feiticeiras). Assim, mais que nunca se buscou refúgio na mãe de Jesus e “nunca, aliás, foi tão difundido o culto dos santos quanto no final do século XV e começo do XVI”. A ideia de salvação vigente até o século XIII, mais comunitária e coletiva, dá lugar a uma angústia mais individual ligada à salvação pessoal, porém compartilhada por muitos. Dentre outras obras citadas por Delumeau, para representar essa “angústia coletiva”, está o livro com gravuras *A Dança Macabra* de Guyot Marchant, de 1486, que retrata bem esse espírito, principalmente após a peste negra na França.



**FIGURA 6-** Guyot Marchant. *Dança Macabra*, 1486.<sup>208</sup>

FONTE: <http://www.1st-art-gallery.com/Guy-Marchant/Death-Taking-The-Bishop-And-The-No>

<sup>207</sup> Ibidem, p.62

<sup>208</sup> Disponível em: Guyot Marchant, *Dança Macabra*, 1486. <http://www.1st-art-gallery.com/Guy-Marchant/Death-Taking-The-Bishop-And-The-Nobleman-From-The-Danse-Macabre.html><sup>208</sup>. Acesso em 21/08/2012.

Por sua vez, Huizinga afirma que “nos fins da Idade Média pesava na alma do povo uma tenebrosa melancolia.”<sup>209</sup> Haja vista “que a leitura de uma crônica, um poema, um sermão ou um documento legal, nos passa a mesma impressão de tristeza.”<sup>210</sup> Parece que “todo este período foi particularmente infeliz, como se tivesse deixado apenas memória de violências, de cobiça, de ódio mortal e não tivesse conhecido outras satisfações.”<sup>211</sup> Huizinga em seu trabalho *O Declínio da Idade Média* também destacou a visão da morte, pois para ele em “nenhuma outra época como na do declínio da Idade Média se atribuiu tanto valor ao pensamento da morte um imperecível apelo de *memento mori* ressoa através da vida.”<sup>212</sup> Para ilustrar esse *memento mori* ele também tomou como exemplo a *Dança Macabra*:

**Se pudéssemos fazer uma ideia do efeito produzido por uma tal dança, com luzes bruxuleantes e sombras deslizando sobre as figuras vacilantes seríamos com certeza mais capazes de compreender o horror que o assunto inspirava do que o somos observando os quadros de Guyo Marchant ou de Holbein.** As gravuras em madeira com que o impressor parisiense Guyot Marchant ornamentou a primeira edição da *Danse Ma-cabre*,[...] foram muito provavelmente imitadas das mais célebres danças macabras pintadas, nomeadamente aquela que, em 1424, recobria as paredes do claustro do Cemitério dos Inocentes, em Paris. As estâncias impressas por Marchant eram as mesmas que estavam escritas naqueles quadros murais; talvez mesmo elas provenham da poesia perdida de Jean Le Fèvre, que por sua vez parece ter seguido um modelo latino.<sup>213</sup>

O tema do *memento mori* (lembra-te da morte) é basicamente a ideia de que a morte não anuncia sua chegada, ocorre a qualquer momento e é definitiva, portanto, pode-se morrer tanto hoje como amanhã, nunca se saberá. Sendo assim, o pensamento da morte orienta de modo efetivo a vida e as ações do homem medieval. É importante salientar que essas recomendações referentes ao comportamento diante da morte são difundidas por um discurso religioso, que se apoiou, sobretudo, na pregação das ordens mendicantes desde o século XIII ao século XV.<sup>214</sup>

<sup>209</sup>HUIZINGA, Johan. Declínio da Idade Média. Disponível em : <http://pt.scribd.com/doc/67428469/O-Declinio-da-Idade-Media-Johan-Huizinga>. Acesso em: 21/08/2012, p. 22

<sup>210</sup> Idem.

<sup>211</sup> Ibidem, p.22.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>213</sup> Ibidem, p. 109.

<sup>214</sup> Ibidem, p. 143.

Entretanto, para compreendermos melhor esse contexto devemos levar em conta, como sugeriu Huizinga, que a vida na Idade Média, “estava tão saturada de religião que o povo corria constantemente o risco de perder de vista a distinção entre o espiritual e o temporal”. Visto que, no final da Idade Média quase já não havia limites ou separação entre a esfera do pensamento religioso e das preocupações mundanas. “Se, por um lado, todos os pormenores da vida ordinária podem santificar-se, por outra parte tudo o que é sagrado cai na banalidade pelo facto de se misturar à vida quotidiana”.<sup>215</sup> Huizinga enfatiza:

Ora, quando a fé está demasiadamente relacionada com uma representação figurativa da doutrina corre o risco de deixar de fazer a distinção qualitativa entre a natureza e o grau de santidade dos diferentes elementos da religião [...]. A imagem por si só não ensina ao fiel que ele deve adorar Deus e apenas venerar os santos. A Igreja medieval era, porém, um tanto imprudente quanto ao perigo de deterioração da fé causado pela imaginação popular vagueando livremente nos domínios da hagiologia. Assim, nos fins da Idade Média, pode notar-se uma concepção ultra realista da fé popular em tudo o que se relaciona com os santos. Tinham-se estes tornado tão reais e tão familiares na religião corrente que se encontravam, ligados aos mais superficiais impulsos religiosos. Enquanto a profunda devoção se encontrava ainda centrada em Cristo e Sua mãe, **uma multidão de crendices e fantasias enxameava em volta dos santos. Tudo contribuía para os tornar familiares e quase vivos. Vestiam-nos com trajos populares. Todos os dias se encontravam os «Senhores» S. Roque e S. Jaime nas pessoas vivas de peregrinos e de doentes. Até ao Renascimento o vestuário dos santos acompanhou sempre a moda das épocas.**<sup>216</sup>(grifo nosso)

Delumeau compartilha das ideias de Huizinga quando nos informa que na vida cotidiana tratava-se Deus com muita familiaridade e é contra esse tipo comportamento que o protestantismo lutar. Consequentemente, houve por essa época uma grande desvalorização do sacerdócio. Os prelados, por exemplo, rezavam missa raramente, e também se vestiam como qualquer pessoa comum, ademais, eles jogavam e frequentavam tavernas e tomavam parte em danças. Constantemente, o pároco titular não residia em suas paróquias, então eram substituídos por coadjutores que às vezes para sair de apuros financeiros vendiam batismo e a confissão. Havia também superabundância de padres, porém faltavam verdadeiros pastores e infelizmente os bispos não visitavam suficientemente as dioceses para tomarem consciência da gravidade do mal. Quando a religião chegava a esse materialismo o seu caráter sagrado se esfumava, não havendo

<sup>215</sup> HUIZINGA, Op. Cit., p. 107.

<sup>216</sup> Ibidem, pp. 124-125.

distinção entre o padre e o leigo e foi justamente contra isso tudo a revolta de Wycliffe e de João Huss.<sup>217</sup>

No século XV a tendência é se afastar da liturgia tradicional, assim preferise: as procissões a missa e o rosário a comunhão. A partir de tais constatações Delumeau questiona:

**Como podia ser de outra maneira, quando os fieis- nas grandes igrejas pelo menos- se achavam muitas vezes afastados do coro por grades ou pelo jubeu? E aquela missa rezada em latim e que bem pouco compreendiam, que lha explicava? Quem os ajudava a segui-la? O povo cristão andava a deriva.** Para que nele se aquietasse a angústia [...], seria preciso que fosse tomado em mãos de forma segura. A reforma protestante primeiro, a Reforma católica depois se esforçaram cada uma à sua maneira.<sup>218</sup>(Grifo nosso)

A igreja ensinava que, para obter indulgências, ou o perdão dos pecados, era necessário se confessar e comungar. Mas, por outro lado a distribuía em troca de esmola. “A população do ocidente medieval exaltada, pouco instruída, por vezes à beira do desespero, acreditava ser possível comprar a salvação.”<sup>219</sup> No entanto, sempre pairavam dúvidas: o que fazer de fato para se salvar? Comungar e confessar ou comprar indulgência? A quem apelar? Essa é exatamente a angústia da Idade Média e explica o grande sucesso de Lutero.

Indubitavelmente, nesse tempo de confusão, os fiéis tinham necessidade de se apoiarem sobre uma autoridade infalível.<sup>220</sup> Mas, onde achar essa infalibilidade tranquilizadora, visto que, os padres não inspiravam confiança? A bíblia acaba se tornando a reposta para essa questão. A obra impressa tornou o padre menos necessário, permitindo uma mediação pessoal, isso ainda, antes da Reforma de Lutero<sup>221</sup>. Delumeau afirma que:

<sup>217</sup> DELUMEAU. Op. Cit., p. 72. Daniel Valle Ribeiro explica que: “João Wycliffe (1320 – 1384) professor da Universidade de Oxford [...] condenava as riquezas do clero e o pompa da Cúria romana, colocava em dúvida a legitimidade da propriedade eclesiástica e negava a competência ao poder espiritual para legislar em matéria civil. Considerava a bíblia a única fonte de fé e sustentava que a salvação é concedida diretamente por Deus. A doutrina de Wycliffe [...] foi considerada herética e acabou condenada pela igreja. O teólogo morreu dois anos antes do malogro de seu movimento. Suas ideias, porem, alcançaram a Boemia, onde João Huss( 1369-1415) denunciaria com veemência os vícios do clero e a cobiça da Igreja [...] e acabou condenado a fogueira. RIBEIRO, Daniel Valle. A cristandade do ocidente medieval. Atual Editora: São Paulo, 1998, p. 85.

<sup>218</sup> Ibidem, pp. 69-68.

<sup>219</sup> Ibidem, pp. 65-66.

<sup>220</sup> Ibidem, p.76.

<sup>221</sup> Ibidem, p. 78.

Calcula-se em 75% pelo menos a proporção das obras religiosas na produção tipográfica entre 1445 a 1520. *A imitação, as Bíblias dos pobres, o Espelho da humana salvação, Ars moriendi, A vita Christi* [...] cedo receberam uma enorme difusão. **Os reformadores não deram portanto aos cristãos os livros santos traduzidos em língua vulgar, foi exatamente o contrario. As traduções da bíblia começavam a se difundir e exercitavam por isso a sede que os fieis tinham da escritura.**<sup>222</sup> (Grifo nosso)

No entanto, há de se convir que a mensagem de Deus se não for bem interpretada pode ser deformada. Assim, o humanismo, que “foi muito mais religioso do que se afirmou durante muito tempo,”<sup>223</sup> pretendia purificar as imperfeições da bíblia e, como consequência, pôs em dúvida a *Vulgata*. A nova paixão pelo grego e pelo hebraico afastou os sábios da tradução latina, com certeza isso contribuiu significativamente para Reforma. Erasmo, por exemplo, no seu *Novuum Testamentum* ignora a *Vulgata*. Lutero seguirá esse exemplo e traduzirá a bíblia para o alemão. Porém, vale ressaltar que por ter conhecimento dos escritos da antiguidade, tais como de: Aristóteles, Platão, Plotino e Hermes Trismegisto, os humanistas tinham uma visão otimista do homem e não iam para o caminho do desespero como Lutero, então não podiam aceitar a ideia do servo-arbítrio elaborada pelo mesmo. “Compreende-se por isso por que razão os mais notáveis representantes da filosofia da renascença, John Fisher, Tomas Morus, Erasmo, Rabelais [...] se recusaram passar para o campo da reforma”<sup>224</sup>.

Finalmente, diante de toda essa crise, quando o povo precisava dos sacramentos da Igreja, ao invés de confortá-los, na contramão ela lançava interditos e mais interditos.<sup>225</sup> Que na prática era pior que a excomunhão, pois embargava o culto e deixava o povo perdido, pois entendendo ou não a missa a mesma era carregada de significado para eles. Então, o padre já não era tão necessário? O papa desde o grande cisma do Ocidente viu sua figura enfraquecida, o povo se questionava: a quem obedecer ao papa de Roma ou Avinhão? Deus ou aos santos? A missa ou as vias-sacras? Os espíritos estavam inquietos e sem dúvida precisavam mais de fé que de obras. Daí o grande sucesso da Reforma de Lutero (ele mesmo uma pessoa cheia de dúvidas um perfeito exemplo de sua época), Calvino e outros.

---

<sup>222</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>223</sup> DELUMEAU. Op.Cit., p79

<sup>224</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>225</sup> Ibidem,p.67.

Destacaremos algumas das teses de Lutero, entre as suas famosas 95 teses, para exemplificar seu pensamento sobre as indulgências e por consequência, a salvação:

- Tese 23- Se é que se pode dar algum perdão de todas as penas a alguém, ele certamente só é dado aos mais perfeitos, isto é, pouquíssimos.
- Tese 24- Por isso, a maior parte do povo está sendo necessariamente ludibriada por essa magnífica e indistinta promessa de absolvição da pena.
- Tese 27- Pregam doutrina humana os que dizem que, tão logo tilintar a moeda lançada na caixa, à alma sairá voando.
- Tese 28- Certo é que, ao tilintar a moeda na caixa, podem aumentar o lucro e a cobiça; a intercessão da Igreja, porém, depende apenas de Deus.
- Tese 31- Tão raro como quem é penitente de verdade é quem adquire autenticamente as indulgências, ou seja, é raríssimo.
- Tese 32- Serão condenados em eternidade, juntamente com seus mestres, aqueles que se julgam seguros de sua salvação através da carta de indulgência.
- Tese 75- A opinião de que as indulgências papais são tão eficazes ao ponto de poderem absolver um homem mesmo que tivesse violentado a mãe de Deus, caso isso fosse possível, é loucura.
- Teses 86- Por que o papa, cuja fortuna hoje é maior que a dos mais ricos Crassos, não constrói com seu próprio dinheiro ao menos esta uma Basílica de São Pedro, em vez de fazê-lo com o dinheiro dos pobres fiéis.<sup>226</sup>

Assim, não é de admirar a grande aceitação do protestantismo, já que, o drama das indulgências foi por ele respondido. A justificação pela fé, o sacerdócio universal e a infalibilidade apenas da bíblia, vieram também acalmar e confortar os espíritos inquietos de boa parte da Europa desse contexto, começando pela Alemanha e se espalhado rapidamente para outras regiões. O que não foi caso da Espanha. Portanto, as duas Reformas religiosas do século XVI, a protestante e a católica objetivavam acalmar essa angústia relativa à salvação. O que vai diferenciar

---

<sup>226</sup> SEFFNER, Fernando. Da reforma à contra-reforma: o cristianismo em crise. São Paulo: Atual, 1993. P 36-37

as mesmas são as soluções propostas para aliviar as consciências diante do pecado.<sup>227</sup>

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE AS REFORMAS DO SÉCULO XVI

Existem várias maneiras de se interpretar o sucesso da Reforma protestante, alguns historiadores preferem destacar o lado Político desse processo, outros o Econômico ou o Cultural. Porém, Jacob Burckhardt nos alerta que:

Em seus detalhes, eclosão e em marcha, os acontecimentos colossais como a Reforma do século XVI escapam a toda dedução histórico-filosófica, por mais clara que se possa, em linhas gerais, demonstrar sua necessidade. **Os movimentos do espírito- seu súbito cintilar, sua propagação, seu estancamento- são e permanecem sendo enigma a nossos olhos, quando menos porque, das forças que neles atuam sempre nos é dado conhecer apenas esta ou aquela, jamais todas.**<sup>228</sup>

Já vimos à interpretação de Delumeau para o sucesso do protestantismo e sua crítica ao marxismo, vimos também que as duas Reforma foram necessárias para abrandar os espíritos aflitos dos cristãos desse contexto. Agora destacaremos o pensamento de Oliver Nay sobre esse assunto. Em seu livro, *História das ideias políticas*, esse autor prefere focar suas explicações sobre as Reformas no lado político desses eventos. Para ele, o relacionamento entre os reis e a Igreja era tenso desde o final da Idade Média e o maior exemplo disso é quando Oto I resolve unificar a cristandade num “Sacro Império” e, para isso, não vacila em resgatar a antiga tradição romana, onde o imperador detinha a autoridade suprema inclusive religiosa<sup>229</sup>. Para Oliver Nay:

**Com o nascimento do Sacro Império, a confusão entre o sagrado e o profano se torna real.** O reinado otiniano constitui o apogeu da concepção “cristocêntrica” de poder imperial. As instituições cristãs são postas como sob tutela. A autoridade espiritual da santa sé está claramente contestada. Só a “reforma Gregoriana”, no século XI, conseguirá restaurar a potência da Igreja. Num grande movimento pendular [...], mas desta vez em proveito do papa, o sonho de uma “teocracia pontifícia.”<sup>230</sup>

<sup>227</sup> DELUMEAU, Op.cit., p, 83.

<sup>228</sup> Burckhardt, Jacob. A Cultura do Renascimento na Itália. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p 407.

<sup>229</sup> NAY, Olivier. História das ideias políticas. Petrópolis: Vozes, 2007.

<sup>230</sup> Ibidem, p.86.

O papa Gregório VII, embasado na teoria de Santo Agostinho<sup>231</sup>, no ano de 1073 a 1085, deu fôlego à renovação da Igreja iniciada por Leão IX. Assim, são organizados em Roma vários sínodos e concílios para reafirmar o poder da Igreja em matéria de doutrina. A Igreja também trata de recolocar o clero secular sob sua autoridade, proibindo, desse modo, que ficassem dependentes dos príncipes. Roma, a partir daí, consegue impor, em 1059, a eleição do papado por um colégio de cardeais, pois desde Oto I o bispo de Roma era designado pelo imperador germânico. Gregório VII para conquistar definitivamente a autoridade sob a cristandade Ocidental voltou-se para o que ele considerava como seus principais males, a saber, a corrupção do clero secular e o controle dos leigos sobre as investiduras. A corrupção, principalmente a moral materializava-se, entre outras coisas, na prática da simonia (vendas ilícitas de coisas sagradas) e também do concubinato, Gregório VII enfaticamente proibiu as vendas e proclamou o celibato estrito dos padres. Já a proibição da investidura leiga causou muita confusão, visto que, no feudalismo os bispos eram em sua maioria detentores de feudos e tinham se habituando a receber a investidura das mãos do seu senhor como mandava os laços de fidelidade da época, mas a partir de então isso seria tarefa da Igreja.<sup>232</sup>

Para Oliver Nay a querela das investiduras inicia uma rixa entre o papado e o sacro império que se estenderá até o século XIII por toda a Europa. As principais armas utilizadas para manter o Papa com as rédeas da Igreja foram: a teologia e a excomunhão. A concordata de Worms, em 1122, foi uma importante vitória da Igreja, pois restabeleceu a autoridade do papa sobre os bispos, ou seja, faz uma distinção entre a investidura concedida pelo clero e o juramento prestado ao imperador. No entanto, após certo período de trégua, entre os anos 1152 a 1248, ocorrem vários conflitos, agora relacionados com dominação da Itália, liderados pelos imperadores da Dinastia Hohenstaufen, como por exemplo: Frederico Barba Ruiva, Henrique VI e Frederico II, então as cidades Italianas se dividiram em favor e contra o papa, inclusive contra o papado se manifestaram, na época, vários intelectuais, tais como: Dante Alighieri, Marcilio de Pádua e Guilherme de Occam entre outros.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Vide nota 51.

<sup>232</sup> Nay, Oliver, Op. Cit., p. 88.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 91.



É importante ressaltarmos que essa briga entre os poderes fortaleceu o Direito, tanto o canônico como os ligados às monarquias. Os séculos XII e XIII são séculos de renascimento do pensamento jurídico, os reis e príncipes contribuem para isso, por um lado para legitimar o poder temporal por outro para estender sua autoridade aos senhores feudais. Esse novo pensamento jurídico, herdado do direito romano, irá influenciar na Espanha no final da Idade Média, como já vimos.<sup>234</sup>

Com a decadência do Sacro Império, a França e a Inglaterra iniciam sua saída da feudalidade e também entraram em crise com o papado. Oliver Nay exemplifica esses conflitos:

Na Inglaterra os laços com a hierarquia eclesiástica se estabelecem no começo do século XIII. Anteriormente, várias crises marcaram as relações entre o rei e o arcebispo de Cantuária. No século XII, o arcebispo Tomas Beckett (1164-1170) perderá a vida por tentar emancipar a justiça eclesiástica do controle real. Cinquenta anos mais tarde, em 1213, o rei João Sem Terra, cujo reino é banido da comunidade cristã, chega a um compromisso com Roma e aceita o princípio da eleição livre dos Bispos. Na França [...] o principal conflito opõe, em 1302-1303, Filipe o Belo ao papa Bonifácio VIII. A recusa do bispo de Roma em aceitar a imposição de taxas sobre o clero para financiar os empreendimentos bélicos do rei abre uma crise sem precedentes entre os dois poderes.<sup>235</sup>

Além dos conflitos com as monarquias pela Europa, o fim da Idade Média também viu nascerem várias ordens monásticas e mendicantes (um apelo à volta do cristianismo primitivo) que o papado colocou sob sua égide. A Igreja enfrentou também as heresias que questionavam a autoridade do papa entre outras coisas e, por fim, o Grande Cisma do Ocidente (que estava ligado à disputa entre os poderes) onde a mesma Conhecerá dois Papas, como já comentamos anteriormente, e, por uma ocasião, até três.<sup>236</sup>

Os próprios teólogos da Igreja se defrontavam nessa época. De um lado, o tomismo corrente que encontrava no livre-arbítrio e nas boas obras a salvação e que era a predominante e preferida da cúpula papal. Do outro lado, a teologia agostiniana embasada na salvação pela fé e predestinação. Para essa corrente o livre-arbítrio foi corrompido pelo pecado original e, por isso somente a fé, que é a primeira das graças que Deus envia aos seus escolhidos, pode salvar-nos. As boas

---

<sup>234</sup> NAY, Oliver, Op. Cit., pp. 93-94

<sup>235</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>236</sup> Ibidem, p. 93.

obras não influem para a salvação, pois elas são um simples sinal da graça de Deus.<sup>237</sup>

Em síntese, desde Gregório VII a Igreja procurou afirmar seu poder e reparar alguns problemas internos, porém como destacou Delumeau, isso não foi o suficiente para tranquilizar os cristãos. A agitação da época fluía de todos os lados, no político, no econômico, psicológico, no filosófico, os tempos eram outros a clássica estrutura medieval (Nobres, Clero e servos) não cabia e nem respondia mais as questões desse contexto. Além das ações coordenadas por Roma ocorreram outras ações periféricas em prol de melhorias do catolicismo, entre elas podemos citar as realizadas pela Espanha na administração do Cardeal Jiménez de Cisneros, de 1436 a 1517, antes mesmo da Reforma Protestante. Esse administrador vem a ser tio do abade García Jiménez de Cisneros que auxiliou santo Inácio em sua busca espiritual<sup>238</sup>.

Partindo desse pressuposto político, os reis e nobres tiveram motivos para aceitar a Reforma protestante. A rápida expansão do protestantismo pela Europa seja por causa de intriga entre poderes, seja devido a uma grande angústia coletiva, ou em razão de mudanças econômicas ou por tudo isso ao mesmo tempo, levou a uma reação da Igreja católica.

## **A REAÇÃO CATÓLICA**

Quando se fala na reação da Igreja católica contra os avanços do protestantismo, de um modo geral, são citadas as seguintes ações: a criação da Companhia de Jesus e a realização do Concílio de Trento. Apesar de a Igreja ter começado sua renovação desde a Idade Média esse novo contexto pedia medidas mais enérgicas, como: repensar sua teologia, clarificar sua doutrina e a revalorização de seus padres e sacramentos. Na esteira das críticas que já vinham sendo feitas por importantes pensadores católicos, Lutero conseguiu muitos seguidores, porém se os reformadores estavam persuadidos da decadência irremediável da Igreja romana, estavam totalmente enganados,<sup>239</sup> pois esta não estava disposta a perder seu rebanho passivamente.

---

<sup>237</sup> DELUMEAU, Op. Cit., pp. 70 -131.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>239</sup> Idem.

No entanto, O'Malley observa que a imagem da Companhia de Jesus descrita como tendo sido fundada precisamente para opor-se ao protestantismo, erra o alvo. Para ele, esta teria vindo à existência mesmo se a Reforma protestante não tivesse acontecido, porém com uma história diferente. Então, não se pode definir sua existência primeiramente em relação à mesma.<sup>240</sup> Segundo O'Malley:

Em Paris, os companheiros testemunham as incursões de "luteranismo" dentro da capital francesa, mas não utilizaram nada do que entendiam serem os principais pontos do novo movimento. Embora consciente como estavam da reforma, esta não exerceu nenhuma influência palpável sobre o futuro que então delineavam para si mesmos e assim fizeram pouca referência a isso quando descreveram seus anos em Paris. Quando, em, 1534, assumiram o voto de passar algum tempo do ministério num lugar distante, **voltaram seus olhos a Jerusalém e não Wittenberg. Jerusalém prevaleceu na sua imaginação até a impraticabilidade da viagem os forçou a aceitar a alternativa de ir a Roma para obter a orientação de uma visão mais ampla da necessidade pastoral que o Papa provavelmente mantinha. Com tal alternativa veio à probabilidade quase inevitável de alistar-se na batalha contra o protestantismo.**<sup>241</sup>

Em 1534, a Companhia nascia de forma não oficial, com os votos dos amigos do seu primeiro núcleo, a sua principal finalidade era "passar a vida em Jerusalém, perto do túmulo de Cristo, para converter os infiéis".<sup>242</sup> Em 1540, ano da fundação oficial da Companhia, sua *Formula* afirmava que a mesma nascera para "o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristã, e para a propagação da fé"<sup>243</sup>. Segundo O'Malley, foi somente em 1550 que a "defesa da fé" se desloca para um lugar privilegiado na *Formula*, isso se deu devido à observação dos jesuítas que a "Reforma lhes indicava uma obrigação pastoral de mais alta urgência."<sup>244</sup>

Os Jesuítas cumpriram tão bem seu papel que ficaram eternamente ligados a Contra-Reforma (nesse caso a utilização deste termo no sentido que Delumeau sugeriu, ou seja, somente como uma contra-ofensiva aos heréticos, já que a Reforma católica foi algo mais amplo) como se tivessem nascidos somente para essa finalidade, mas acontece que eles também tinham sua própria agenda. O'Malley esclarece:

---

<sup>240</sup> O'MALLEY, John W. Os Primeiros Jesuítas. São Leopoldo, RS: UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC. 2004, p. 37

<sup>241</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>242</sup> GUILLERMOU, Alain. Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus. Rio de Janeiro: Agir, 1973, p. 32.

<sup>243</sup> EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000, p.33.

<sup>244</sup> O'MALLEY, p.37.

O que era aquela agenda? Não era a “reforma da igreja”? Esta é, afinal, a agenda que lhes era atribuída normalmente nas literaturas popular e científica. **Um dos aspectos surpreendentes das primeiras fontes jesuíticas, contudo, é como aquela expressão ocorre raramente; nunca é virtualmente usada para descrever a agenda da própria Companhia. A expressão não capta de fato o que eles pensavam que eram. Quando o simples termo reforma (*reformatio*) aparece no documento jesuítico, como frequentemente acontece algumas vezes ele se refere a forma de instituições específicas, como um monastério ou um convento. Mais comumente se refere a um indivíduo e equivale a uma conversão.**<sup>245</sup> (grifo nosso)

E continua:

**Nenhuma de tais expressões ocorre, porém, mais frequentemente em um documento jesuítico- em praticamente cada página- do que “ajudar as almas”.** Em sua *Autobiografia*, nas *Constituições* e na sua correspondência Inácio usou-a mais e mais para descrever o que o motivou e o que deveria motivar a Companhia.<sup>246</sup> (Grifo nosso)

O`Malley nos diz que a prioridade na agenda Jesuítica, ou seja, seu principal ministério é *ajudar as almas*. Para esse autor isso tem que ficar bem claro, portanto, muitos pesquisadores dirigem suas investigações para outros temas, como: organização, doutrina e teologia, a ética, ensinamentos espirituais e outros. “Embora, esses temas sejam importantes. Eles não constituem um ministério, isto é, a atividade pela qual os jesuítas de modo geral se definiam a si mesmo.”<sup>247</sup>

Porém, é importante salientar que partiu do padre jesuíta Jerônimo Nadal (O mesmo que pediu que santo Inácio escrevesse sua *autobiografia*) a ideia de que a Companhia havia sido fundada precisamente para opor-se a Reforma Protestante. Para ressaltar a figura de santo Inácio, depois de sua morte, Nadal em visita a Colônia, em 1567, afirmou que “no ano em que Lutero fora chamado pelo demônio Inácio ouviu o chamado de Deus.”<sup>248</sup> Seguindo esse exemplo anos mais tarde, o padre Juan Alphonso de Polanco, que havia sido secretário pessoal de Inácio, “observou [...] que o ano em que Lutero apareceu diante de Carlos V em Worms, em 1521, foi o ano da conversão de Inácio.”<sup>249</sup> Ao que parece os próprios Jesuítas com tempo incorporaram representação de defensores “número” um da Igreja católica.

<sup>245</sup> O`MALLEY, p. 38.

<sup>246</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>247</sup> Idem.

<sup>248</sup> Ibidem, p. 432.

<sup>249</sup> Idem.

Finalmente, a Companhia nasceu em uma época em que já se tinha toda uma crítica à Igreja católica, então, de qualquer maneira, ela refletia os acontecimentos da sua época e as possíveis inovações ocorridas na Igreja como as ditadas no Concílio de Trento ou até antes. Aliás, vale ressaltar que os jesuítas Salmerón e Lainez, que futuramente se tornará o *Geral* da Companhia, contavam entre as poucas figuras constantemente presentes ao longo dos oitos anos de história desse Concílio.<sup>250</sup> Apesar de não ter surgido somente para lutar contra o protestantismo, os jesuítas através de seu *modo de proceder* foram muito felizes nesse aspecto e realmente, com o tempo assumiram essa tarefa. Contudo, “os jesuítas como um corpo tinham caminhos significativamente diferentes para alcançar as metas comuns que compartilhavam com o Concílio.” Os exercícios Espirituais e as Escolas jesuíticas são um exemplo do jeito próprio deles alcançarem as almas e combater o protestantismo.<sup>251</sup> Eles evitaram ao máximo aceitar prelazias e nomeações episcopais, assim eles se distanciam das outras ordens, colocando em prática a identidade (a formada nos anos de preparo para entrar na ordem, ou seja, mais de 10 anos) que os fazia impar.

## O CONCÍLIO DE TRENTO

Quando a Igreja católica passava por dificuldades graves era relativamente comum que ela recorresse à convocação de um Concílio<sup>252</sup>. O que se realizou em Constança entre os anos de 1414 e 1417 é um bom exemplo disso, pois foi através dele que se resolveu o Grande Cisma do Ocidente. Lutero diante dos acontecimentos e desentendimentos com a Igreja Romana apelou para um concílio geral a fim de resolver o problema. Se o dito evento “tivesse sido reunido antes da condenação (1520) e da excomunhão (1521) ou mesmo um pouco depois, a Igreja poderia ter poupado o cisma”<sup>253</sup>, ou seja, a Reforma protestante. Porém ele só virou realidade vinte cinco anos mais tarde.

Nesse ínterim, entre o pedido de Lutero e a efetivação do concílio, “muitos humanistas não se conformavam com as divisões do mundo cristão e procuravam

---

<sup>250</sup> O'MALLEY, p. 500.

<sup>251</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>252</sup> DELUMEAU, J. De Religiões e de Homens. São Paulo: Loyola, 2000, p. 240.

<sup>253</sup> Ibidem, p. 241.

restaurar-lhe a unidade.”<sup>254</sup> Na Alemanha, que estava fragmentada entre católicos e protestantes, movidos pela influência de Erasmo, adotou-se a política dos colóquios, a partir de 1539, que tinham a finalidade de retomar o diálogo entre os rivais. No entanto, vale ressaltar, que politicamente Carlos V necessitava organizar a paz entre seus súditos para lutar contra a ameaça francesa, assim apoiou a ideia dos colóquios, que vieram a se realizar em Worms e Ratisbonner. O papado para não ficar de fora dos mesmos também mandou seus representantes, o colóquio de Worms, por exemplo, contou com a participação do Jesuíta Pedro Canísio. Contudo, quando os assuntos envolvidos nas discussões eram, por exemplo: a justificação pela fé, os sacramentos ou os poderes de um concílio, o desacordo era total. Foi a partir destas constatações “que o Papa Paulo III reagiu com firmeza, começando a preparar um concílio ecumênico que teve seu início, então, quatro anos mais tarde, em Trento”<sup>255</sup>.

O concílio de Trento foi uma reação à Reforma protestante, no entanto, também foi o “ponto de partida para uma grande renovação na Igreja Romana”<sup>256</sup> Delumeau em seu livro, *De Religiões e de Homens*, faz os seguintes questionamentos sobre ele:

**O concilio de Trento foi ecumênico? Foi uma Assembleia de toda a cristandade? Para os ortodoxos e protestantes ele não o foi, e eles não reconhecem suas decisões. Mas em que medida representou o mundo que havia e continuava católico? Este contava, em 1545, cerca de 500 bispados residenciais. Ora, em Trento, nunca se contaram mais de 237 votantes, sobretudo italianos e espanhóis. Também esse número engana, porque as decisões doutrinárias mais importantes foram tomadas por assembleias que nunca tiveram mais de 72 votantes. Em compensação, deve-se lembrar de que 255 padres, presentes em Trento no dia do encerramento e que representavam o conjunto dos países que haviam permanecidos católicos, assinaram decisões doutrinárias e disciplinares tomadas, muitas vezes, quinze ou dezessete anos antes. Eles assumiram, pois, a totalidade da obra do concilio, que foi aceita, em seguida, por toda a catolicidade. Os Papas, os Bispos e as Ordens religiosas fizeram pouco a pouco o espírito tridentino passar para a vida cotidiana da Igreja romana.**<sup>257</sup> (grifo nosso)

O *Décimo Nono Concílio Ecumênico da Igreja Cristã* ocorreu de 1545 a 1563 e teve uma existência longa e tumultuada foi interrompido diversas vezes devido a: guerras, desentendimentos entre poderes, uma peste que grassou na região e

<sup>254</sup> DELUMEAU, J. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Loyola, 2000 p. 244.

<sup>255</sup> Idem.

<sup>256</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>257</sup> Ibidem, p. 244.

também ao reduzindo número de participantes.<sup>258</sup> A grandeza deste evento repousa no fato de ter respondido a questões de sua época tanto quanto a Reforma Protestante, como já falamos anteriormente. Essas questões envolviam coisas que o povo desejava como: “uma doutrina clara e tranquilizadora, uma teologia estruturada, que só podia ser transmitida por um clero [...] instruído, disciplinado, atento a seu dever pastoral.”<sup>259</sup> Nele se estabeleceu em vez de uma reconciliação, como almejavam muitos, uma ruptura com o protestantismo, mas aos que permaneceram fieis foi ofertado um catecismo mais claro e elaborado e também padres com uma melhor formação.<sup>260</sup>

Esse esperado evento realizou-se em cinco sessões e três períodos e os debates nele se concentraram em dois aspectos, a saber, a doutrina e a disciplina da Igreja<sup>261</sup>. Fernando Seffner resume suas principais decisões:

**O Concílio de Trento reforçou o poder do papa, criou o Index, relação de livros proibidos à leitura dos cristãos, eliminou a comunhão de ambos os tipos (pão e vinho) mantendo apenas a comunhão do pão. Obrigou também os bispos a residirem em suas sedes, conservou os sete sacramentos, reforçou o Tribunal do Santo Ofício (inquisição), afirmou que somente a Igreja podia interpretar a Escritura e fixou regras para a formação e a vida dos padres( seminários) e dos regulares( clausura). Ao contrario dos protestantes, que defendiam uma cerimônia simplificada, salientou a importância da missa como sacrifício que renova o de Cristo, devendo ela ser realizada segundo ritual estabelecido pela Igreja.<sup>262</sup> (Grifo nosso)**

Com relação ao livre-arbítrio ficou assim decidido no Concílio:

IV — Se alguém disser que o livre-arbítrio do homem, movido e excitado por Deus, nada coopera [...] para alcançar a graça da justificação, dizendo que o homem é como um ser inanimado ou sujeito passivo, seja excomungado.

V — Se alguém disser que o livre-arbítrio do homem está perdido e extinto depois do pecado de Adão, ou que ele é um simples nome sem objeto, ou que ele é uma ficção introduzida pelo Demônio na Igreja, seja excomungado<sup>263</sup>.

<sup>258</sup> SEFFNER, Fernando. Da reforma à contra-reforma: o cristianismo em crise. São Paulo: Atual, 1993, p. 61.

<sup>259</sup> DELUMEAU, p. 245.

<sup>260</sup> Idem.

<sup>261</sup> Ibidem, p. 245.

<sup>262</sup> SEFFNER, Op. Cit., p. 63.

<sup>263</sup> Resoluções do Concilio de Trento, 1563 apud SEFFNER, Fernand. Op. cit., p. 64.

Assim, pecado original não destruiu a liberdade do homem, que continua se voltando para Deus com a finalidade de solicitar sua ajuda através da graça (socorro de Deus) que nos é ofertada por meio dos sacramentos<sup>264</sup>. No entanto, “a graça é necessária, mas não prejudica o Livre-arbítrio, não é constrangedora”<sup>265</sup>. Contestando-se, desse modo, a salvação pela fé.

Finalmente, Adone Agnolin chama atenção para a importância do Catecismo cuja redação foi prevista no Concílio e que ficou pronto somente dois anos após o mesmo. Com a proibição da tradução da bíblia em língua vulgar o Catecismo Romano ou Tridentino viria a calhar como instrumento de catequese, haja vista que poderia ser traduzido para qualquer língua.<sup>266</sup> Enfim, após o Concílio segue-se um rejuvenescimento da Igreja que ficou conhecido como Renascimento Católico ou Reforma Católica. É um erro pensar que tudo ficou bem de repente. Pois, “foi preciso tempo para que as decisões e o espírito de Trento penetrassem na vida cotidiana”<sup>267</sup>. Os padres, por exemplo, depois de uma sólida formação nos novos seminários, incorporaram melhor seu dever. Roma assumiu um novo aspecto e deixou de ser o foco principal das denúncias contra corrupção. A reação católica não

<sup>264</sup> DELUMEU, Op. Cit. p. 245.

<sup>265</sup> SEFFNER, Op. Cit., p. 64.

<sup>266</sup> AGNOLIN ressalta que: “Com a expansão dos horizontes geográficos – e, conseqüentemente, daqueles linguísticos e culturais – do orbe terrestre e diante da explosão das diversidades culturais, que o próprio objetivo catequético colocava lado a lado, o Concílio de Trento precisou enfrentar, tanto a nova exigência catequética – com sua forma nova de propor-se –, quanto o velho problema da heterodoxia: novos e distantes espaços culturais impunham, todavia, inéditos e recentes instrumentos operativos. Porém, essa novidade não podia transformar, de modo algum, os inabaláveis ‘conteúdos de fé’. Por isso, se antes mesmo do Concílio de Trento, existiam textos (prédicas, orações etc.) em línguas vernáculo-exóticas sobre a doutrina cristã, o Concílio assumiria a importante missão que se impõe frente à nova e ameaçadora situação cultural: principalmente a missão que se impunha à Europa católica, a de uniformizar tais textos. Esta obra de uniformização resultou, conseqüentemente, no *Catecismo Romano*, elaboração modular de um corpo doutrinário que pudesse permitir sua versão segundo as línguas vernáculo-exóticas e que contivesse essas verdades fundamentais da fé cristã, incluindo orações, instruções sobre sacramentos, passos significativos do Evangelho etc. [...] O ‘outro’ (a diversidade cultural) e o ‘mesmo’ (a ortodoxia religiosa) se encontram, a partir do século XVI, nos catecismos elaborados nas línguas exóticas americana e asiáticas (mas africanas, também) que, não por acaso, constituem a literatura mais antiga de que, muitas línguas do mundo, dispõem: a escrita/tradução catequética impõe ‘verdades/conteúdos de fé’ (uma ortodoxia) às novas alteridades, fornecendo-lhes os primeiros fundamentos de uma escrita que se contrapõe às suas tradições orais (e ritualísticas)<sup>22</sup>, ao mesmo tempo em que, abre espaço para que na “invenção da literatura” (produto cultural propriamente europeu) possam ser inseridas línguas exóticas que permitam à própria Europa ensejar um processo de ‘encontro’ com o outro, que pretendemos tentar desvendar neste nosso trabalho.” AGNOLIN, Adone. Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI. *Rev. hist.*, São Paulo, n. 144, jul. 2001. Disponível em [http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-83092001000100002&lng=pt&nrm=iso](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83092001000100002&lng=pt&nrm=iso). acessos em 08 dez. 2012

<sup>267</sup> DELUMEAU, p. 249.



destruiu o protestantismo, mas limitou sua expansão. O Concílio de Trento também viria a influenciar no contexto americano como veremos a seguir.



**FIGURA 7-** Tiziano Vecellio, Concilio di Trento, 1555<sup>268</sup>.  
FONTE: <http://www.catinabib.it/?q=de/node/3003>.

<sup>268</sup>Tiziano Vecellio. Concilio di Trento, 1555. Disponível em: <http://www.catinabib.it/?q=de/node/3003>. Acesso: 21/07/2012.

## A INFLUÊNCIA DO CONCÍLIO DE TRENTO NA AMÉRICA

Desde meados do século XV, antes das famosas teses de Lutero, até primeira metade do século XVI, a Península Ibérica passou por muitas mudanças no que diz respeito à Igreja católica. Na visão de Reboiras os espanhóis tinham necessidade de se firmarem frente ao resto da Europa Ocidental como “bons cristãos”. Barnadas corrobora essa visão quando afirma que “os próprios monarcas católicos estavam determinados a reformar o episcopado através de uma seleção mais rigorosa de candidatos e de um uso mais austero do padroado.”<sup>269</sup> Eles passaram a exigir dos seus Bispos conhecimentos profundos em teologia, seriedade e obediência no que diz respeito à disciplina eclesiástica. Ao que parece obtiveram sucesso nas suas escolhas, pois os Bispos que vieram após essa decisão foram fundamentais na reforma que se pretendia efetivar na Espanha, podemos citar como exemplo os Bispos: Alfonso Carrilo, Hernando de Acuña e Francisco Jiménez de Cisneros. Nesse processo realizaram-se, também, alguns sínodos diocesanos como os de: “Aranda de Duero em 1473 e de Sevilha em 1478”<sup>270</sup>, que tinham a finalidade de debater e restaurar a prática cristã na Espanha.

Entre os Bispos supracitados destacaremos o franciscano Francisco Jiménez de Cisneros que, em 1492, ano da chegada à América, assume o papel de confessor da Rainha Isabel. Nesse período ele também foi eleito provincial de sua ordem em Castela. Em 1495, assumiu o Arcebispado de Toledo e acumulou o título à chancelaria de Castela. Assim, de posse desses cargos, Cisnero pode efetuar algumas mudanças na Igreja espanhola. Luiz Estevam de Oliveira Fernandes observa somente algumas dessas mudanças:

A reforma de Cisneros consistiu essencialmente em tirar os conventuais de seus mosteiros, e, neles, instalar observantes. De maneira geral, por cima de séculos de escolástica, Cisneros criou a Universidade de Alcalá, que propunha a volta à patrística e ao estudo de línguas orientais e antigas, elementos indispensáveis àquela que se pretendia uma cultura teológica completa. [...] A leitura de clássicos grego-romanos era aceita e bem vinda somente como parte da preparação para o seguimento de Cristo.<sup>271</sup>

<sup>269</sup> BARNADAS, Op.cit., p.524.

<sup>270</sup> Ibidem, p.525.

<sup>271</sup> O franciscanismo espanhol em terras americanas: Os irmãos menores na Nova-Espanha do século XVI [http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4\\_11.pdf](http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_11.pdf) p. 7.

É bom lembrarmos que Inácio de Loyola foi criado nesse clima de afirmação católica e Reconquista, pois ele nasce justamente no ano em que Cisnero começa sua jornada junto aos reis Católicos, em 1492. No mais, os mosteiros foram diretamente atingidos pelo espírito reformador dessa época, principalmente os Franciscanos e Dominicanos. No âmbito da atividade missioneira na América, Barnadas destaca que missionários das referidas ordens chegaram ao contexto americano imbuídos de ideias reformadoras com influências das correntes do milenarismo e do utopismo.<sup>272</sup>

Para muitos, o Novo Mundo era a oportunidade que a Providência oferecia para o estabelecimento do verdadeiro “reino do evangelho” ou “cristianismo puro”: a restauração da Igreja primitiva. Marcel Betailon descobriu indícios de joaquinismo (Joaquim de Flora, místico do século XII) entre os primeiros Franciscanos a chegar ao México. John Leddy Phelan ressaltou as influências milenaristas na obra do franciscano Genonimo de Mendieta, por exemplo. Homens como frei Juan de Zumárraga, primeiro bispo e arcebispo de México, Dom Vasco de Quiroga, frei Julian Garcés e o próprio Bartolomé de Las Casas todos foram profundamente influenciados pelo espírito humanista de Erasmo e pela *Utopia* de Thomas More.<sup>273</sup>

Assim, a Igreja do Novo mundo se forma com a confluência de duas correntes. “Uma a transladação das características da Igreja da Península Ibérica na era dos descobrimentos; outra foi a ratificação dessas características pelo Concílio de Trento”.<sup>274</sup> Mas, até que ponto o Concílio de Trento influenciou na América? Algum Cânon seu era dedicado à realidade Americana?

Para responder a tais questões recorreremos a Érica Tanacs, pois no seu trabalho<sup>275</sup> ele observa a falta de representação das Igrejas hispano-americanas em Trento. Ela ainda revela que esse fato se tornou pela primeira vez o centro do debate entre os historiadores na década de 40 do século XX, justamente por causa da celebração do centenário desse concílio e foram os jesuítas Constantino Bayle, Pedro de Leturia e Francisco Mateos os primeiros que abordaram esse tema em suas obras. Então, de acordo com eles os motivos dos bispos hispano-americanos

<sup>272</sup>BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHEL, Leslie (Org). História da América Latina Colonial. P, 525

<sup>273</sup> Ibidem, p. 525.

<sup>274</sup> Ibidem, p. 527.

<sup>275</sup> TANACS, Erica. El Concilio de Trento y las Iglesias de la America Espanhola: la problemática de su falta de representación. Revista Fronteiras de la história, anual. Ano/vol.007, Ministério de cultura. Bogotá, Colombia, pp. 117-140.

não participarem do dito Concílio foram os seguintes: a necessidade da presença dos bispos no território a pouco conquistado para supervisionar a catequese indígena; a imensa distância e os perigos da viagem até a Europa; a inconstância do concílio, uma vez por outra ele era suspenso devido a guerras, peste e etc.; o sistema de patronato impedia a participação direta dos preladados da América, pois que suas reivindicações deveriam ser feitas ao Imperador e seus embaixadores que eram os mediadores e representantes da Igreja na América, assim, cabia a eles analisar as propostas e levá-la a assembleia.<sup>276</sup>

Mas ao que parece, os representantes de Carlos V e de Felipe II não acudiram aos bispos americanos em suas dúvidas de como agir nesse novo ambiente. Visto que entre as medidas de Trento não há nenhuma que se refira diretamente ao continente americano. Para Tanacs, a explicação para tal desinteresse, primeiramente se deve ao fato de as atividades em Trento serem dirigidas ao combate do protestantismo, ou seja, ao contexto europeu, depois ao fato de que as pessoas envolvidas nele não terem conhecimento profundo da realidade e nem dos problemas que surgiam conforme o processo de evangelização avançava na América.<sup>277</sup>

Enquanto a Igreja romana perdia espaço na Europa, na América a mesma estava a todo vapor, então no ano da realização da primeira assembleia em Trento, existiam na América espanhola 17 bispados. Tanacs revela que alguns anos antes do Concílio de Trento os bispos americanos ao receberem as bulas convocatórias sentiram-se desejosos de participar desse evento, um exemplo disso, entre outros, foi à solicitação do bispo do México, Juan de Zumárraga, ao Conselho das Índias expressando esse intento. No entanto, na ausência de Carlos V, a rainha Isabel pediu ao seu embaixador em Roma que solicitasse do papa Paulo III a dispensa dos religiosos da América espanhola, utilizando para isso o argumento que eles precisavam permanecer junto as suas dioceses e também a longa distância. Então, apesar de não se conhecer a resposta desse Papa, pelo menos em documento oficial, os padres Bayle, Leturia e Mateos dizem que o pedido da rainha foi acatado,

---

<sup>276</sup> TANACS, Erica. El Concilio de Trento y las Iglesias de la America Esapnola: la problemática de su falta de representación. Revista *Fronteiras de la história*, anual. Ano/vol.007, Ministério de cultura. Bogotá, Colombia, pp. 117-140.

<sup>277</sup> Idem.

pois a prova disso é dada pela ausência dos religiosos hispano-americanos em Trento.<sup>278</sup>

Apesar da ausência dos religiosos da América espanhola no Concílio, ele influenciou diretamente na América. Barnadas explica o porquê:

Embora não se possa apontar nenhum Canon adotado no concílio que tenha sido dirigido especificamente para as condições americanas, o espírito de Trento é observável em muitas das formas assumidas pela Igreja que então se organizava na América espanhola. Decerto, a evangelização nas Índias foi afetada negativamente pelas tendências ratificadas pelo concílio. Assim, a liturgia continuou a ser realizada em latim. O acesso dos fiéis à palavra de Deus era restrito. O concílio revelou-se exageradamente sensível à ortodoxia teológica. As estruturas eclesiais foram consolidadas. E a vida da Igreja continuou em grande parte nas mãos do clero.<sup>279</sup> Ao mesmo tempo, a reação no concílio de Trento à secessão dos protestantes na Europa promoveu ou enfatizou todo um conjunto de práticas que diferenciaram claramente a Igreja católica do protestantismo. Apesar de na época não existirem protestantes na América, as procissões, as venerações dos santos, as devoções observadas em nome das almas do purgatório e as indulgências, por exemplo, constituíam características proeminentes do cristianismo nas Índias. Os aspectos externos e institucionais foram até certo ponto enaltecidos em detrimento da experiência pessoal.<sup>280</sup>

Em 1574, na esteira do que foi estabelecido nesse Concílio o decreto real, a *Ordenanza Del Patronazgo* (1574), reafirmou a autoridade episcopal. Então, o bispo tornou-se o pilar da vida eclesial nas dioceses e tanto o clero secular como o regular ficaram sob sua autoridade. Essa liderança também remota às reformas efetuadas na Espanha com o surgimento de um novo tipo de bispo, diferente do prelado da Idade Média e Renascença. Barnadas diz que “a América espanhola pode arrogar-se o mérito da existência de uma plêiade notável de homens devotados à difusão do evangelho sob as mais desfavoráveis circunstâncias.”<sup>281</sup> Eles levavam a sério a formação teológica que haviam recebido, eram conscientes dos seus deveres e não se deixavam impressionar com o poder civil. Assim, não é de se admirar que as condições de vida na colônia os fizeram defensores dos índios, podemos citar para explicitar isso as figuras de: Alfonso Toribio de Mogrovejo em Lima, Pedro de La Penha em Quito e Domingos de Santo Tomas em La Plata.

<sup>278</sup> TANACS, Erica. El Concilio de Trento y las Iglesias de la América Española: la problemática de su falta de representación. Revista *Fronteiras de la história*, anual. Ano/vol.007, Ministério de cultura. Bogotá, Colômbia, pp. 117-140.

<sup>279</sup> BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHEL, Leslie (Org). *História da América Latina Colonial*. 526

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 526.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 227.

Enfim, o Concílio de Trento foi o responsável por uma tradição conciliar e sinodal que se desenvolveu na América. De 1551 a 1629, realizou-se um total de onze concílios provinciais, a maioria em Lima e no México, já o número de sínodos ficou em torno de vinte cinco. De todas essas atividades escolheremos o III Concilio de Lima para explanarmos, pois este foi um dos mais importantes entre os que se realizou no Peru e visou unificar as ações dos missionários desse contexto. Abaixo o quadro<sup>282</sup> dos Concílios provinciais apresentado por Dussel de 1551 a 1774:

Año	Sede	N.º	Nombre del Metropolitano
1551 - 1552	Lima	I	Jerónimo de Loaisa
1555	México	I	Alonso de Montúfar
1565	México	II	Alonso de Montúfar
1567 - 1568	Lima	II	Jerónimo de Loaisa
1582 - 1583	Lima	III	Toribio de Mogrovejo
1585	México	III	Pedro Moya de Contreras
1591	Lima	IV	Toribio de Mogrovejo
1601	Lima	V	Toribio de Mogrovejo
1622	Sto. Domingo	I	Pedro de Oviedo
1625	Santa Fe	I	Hernando Arias de Ugarte
1629	La Plata	I	Hernando Arias de Ugarte
1771	México	IV	Francisco de Lorenzana
1772	Lima	VI	Diego de Parada
1774	La Plata	II	Pedro Argandoña
1774	Santa Fe	II	Agustín Camacho y Rojas

**FIGURA 8-** Quadro dos Concílios Provinciais realizados na América elaborado por Dussel.<sup>283</sup>  
 FONTE: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia2/iglesia2.html>

<sup>282</sup> DUSSEL, Enrique. Historia de la iglesia en América Latina .Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992),pg.83.Disponível em :<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia2/iglesia2.html>, p. 64. Acesso em 21/07/2012.

<sup>283</sup> Idem.

Nesses Concílios muitas coisas serão discutidas, a realidade americana, enfim, receberá atenção. A ação missionária no Peru ganhará um norte, inclusive um Catecismo específico, mas inspirado no tridentino ou romano.

### O III CONCÍLIO DE LIMA

Para Adone Agnolin na década 60 do século XVI as estratégias de evangelização no Peru passam a se concentrar na sobrevivência da idolatria entre os povos americanos. Então, “começa a se manifestar a preocupação com uma idolatria que chegaria a ser desencovilada até por dentro das próprias festas cristãs.”<sup>284</sup> Se até certo ponto, pode-se dizer que no século anterior o ideal da igreja local e o cultivo de certo grau de diálogo intercultural havia tido precedência sobre a pregação do evangelho, com a sobrevivência da idolatria conclui-se que ocorreu falhas com essa estratégia de evangelização<sup>285</sup>. Desse modo, notou-se a necessidade de uma unificação dos princípios da evangelização nesse contexto, o próprio vice-rei do Peru Francisco de Toledo será um dos principais defensores dessa unificação.<sup>286</sup> Por outro lado, essa necessidade também respondia às novas diretrizes estabelecidas pelo Concílio de Trento. Desde o I e II Concílios Limenses<sup>287</sup> (esse último já sob influência de Trento) se

<sup>284</sup> AGNOLIN, Adone. Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII), Disponível em: [http://books.google.com.br/books/about/Jesu%C3%ADtas\\_e\\_selvagens.html?hl=pt-BR&id=vnPkZoPA1YsC](http://books.google.com.br/books/about/Jesu%C3%ADtas_e_selvagens.html?hl=pt-BR&id=vnPkZoPA1YsC), p. 367. Acesso em: 17/07/2012.

<sup>285</sup> BARNADAS, Op. Cit., p. 539.

<sup>286</sup> AGNOLIN, Op. Cit., p. 367.

<sup>287</sup> Dussel explica o I e II Concílio de Lima: I Concilio de Lima se realizou de 1551 a 1552. Porém, a sua primeira convocatória foi, em 1550, mas nem um Bispo sufragâneo compareceu. Então, Loaysa o convocou novamente para 1551 onde, finalmente, os Bispos mandaram somente seus representantes. O mesmo autor, ainda, ressalta que o espírito de unidade nesse concílio deixou a desejar, pois que os Bispos de Cuzco Juan Solano e de Quito Garci Díaz de Arias não se entendiam com Loaysa. Como esse evento foi antes do Concílio de Trento, vale lembrar, que os Concílios Provinciais não eram obrigatórios. Só depois de Trento que foi estabelecido sua realização a cada três anos e dos sínodos diocesanos anualmente. Mas, pelo ao menos o Vice-rei Antonio de Mendonza não faltou a essa ocasião. Os objetivos e a atenção desse primeiro Concílio dirigiram-se para problemas que envolviam os primeiros momentos da nascente Igreja hispano-americana. Assim, com o objetivo de unificar o ensino do cristianismo foram, entre outros, documentos publicados *Las constituciones del Concilio*. Dussel diz que esta se dividiu em duas partes. A primeira que recebeu o nome de *Constituciones de los Naturales* organizava a nova Igreja das Índias sobre o antigo Império Inca. De forma resumida, as paróquias tomaram o lugar das tribos (ayllu). Também se exigiu um catecumenato antes do batismo de todo adulto, juntamente com a instrução caquética que deveria se realizar em língua nativa.<sup>287</sup> A segunda parte das *Constituciones* trata das disposições para organização da sociedade hispânico-criolla das cidades. Desse modo, Dussel diz que podemos ver claramente a divisão da sociedade peruana colonial em: comunidade branca, hispânica, urbana, em oposição, as comunidades indígenas, rurais, que são as terras de missões. **Foi Jerônimo Loaysa que também convocou o II Concilio provincial (1567-1568)**. No entanto, desta vez, Loaysa não foi

pretendia unificar as ações dos missionários na América. Contudo, foi justamente no III Concílio de Lima que se realizou “a unificação dos princípios, das estratégias e determinou o que podemos chamar, efetivamente, de ortodoxia colonial<sup>288</sup>”, já que, o que será estabelecido nele se tornará, por meio de seus catecismos, autoridade por mais de dois séculos<sup>289</sup>. Se o Concílio de Trento significou o momento de uniformização das crenças, rituais e costumes das populações Europeias, o III Concílio de Lima representou para as populações Americanas o começo de algo análogo, porém conforme as necessidades que o contexto Americano exigia, mas utilizando sempre como base o Concílio de Trento.

Devido a problemas provocados pela extensão territorial e pela dificuldade de comunicação, o Papa Paulo III, em 12 de fevereiro de 1546, resolveu reorganizar as Sés americanas. Assim, as Sés de São Domingos, México e Lima foram separadas da autoridade Metropolitana de Sevilha. Com isso, a Igreja de Lima “foi elevada à dignidade metropolitana e lhe foi consignada, enquanto sufragânea, as igrejas de León de Nicarágua, Panamá, Quito, Popayan e Cuzco”<sup>290</sup>. Em virtude desses acontecimentos, Felipe II promoveu a arcebispo de Lima Jerônimo Loaysa. Foi ele que convocou o I e II Concílio de Lima e também foi dele a ideia de convocar o III concílio, porém faleceu antes de concluir seu intento.

O III Concílio de Lima se realizou de 1582 a 1583, foi convocado pelo então arcebispo de Lima Toribio Alfonso de Mogrovejo da ordem dos Jesuítas. Como seu

---

o único Bispo presente, ele contou com presença de frei Domingo de Santo Tomás Navarrete, de Charcas, frei Pedro de la Peña, de Quito e Antonio de San Miguel, de la Imperial. Porém, agora, a primeira parte dos trabalhos foi dedicada aos espanhóis, nela se tratou de mil por menores como, por exemplo, o culto, a moral pública e etc. A segunda parte (*Pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus -122 const.-*), resumidamente, reafirmou o poder episcopal na direção das missões; enfatizou que os sacerdotes de índios devem ser minuciosamente escolhidos e organizou as paróquias que teriam o dever de perseguir especialmente a idolatria e as superstições. Nesse momento dar-se uma maior ênfase ao combate a idolatria que se intensificará com o III Concílio de Lima. Vale salientar, que esse concílio foi depois de Trento, assim tinha como uma das suas funções estabelecer e na América as diretrizes deste. DUSSEL, Enrique. Historia de la iglesia en América Latina .Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992),pg.83.Disponível em :<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia2/iglesia2.html>, . Acesso em 21/07/2012

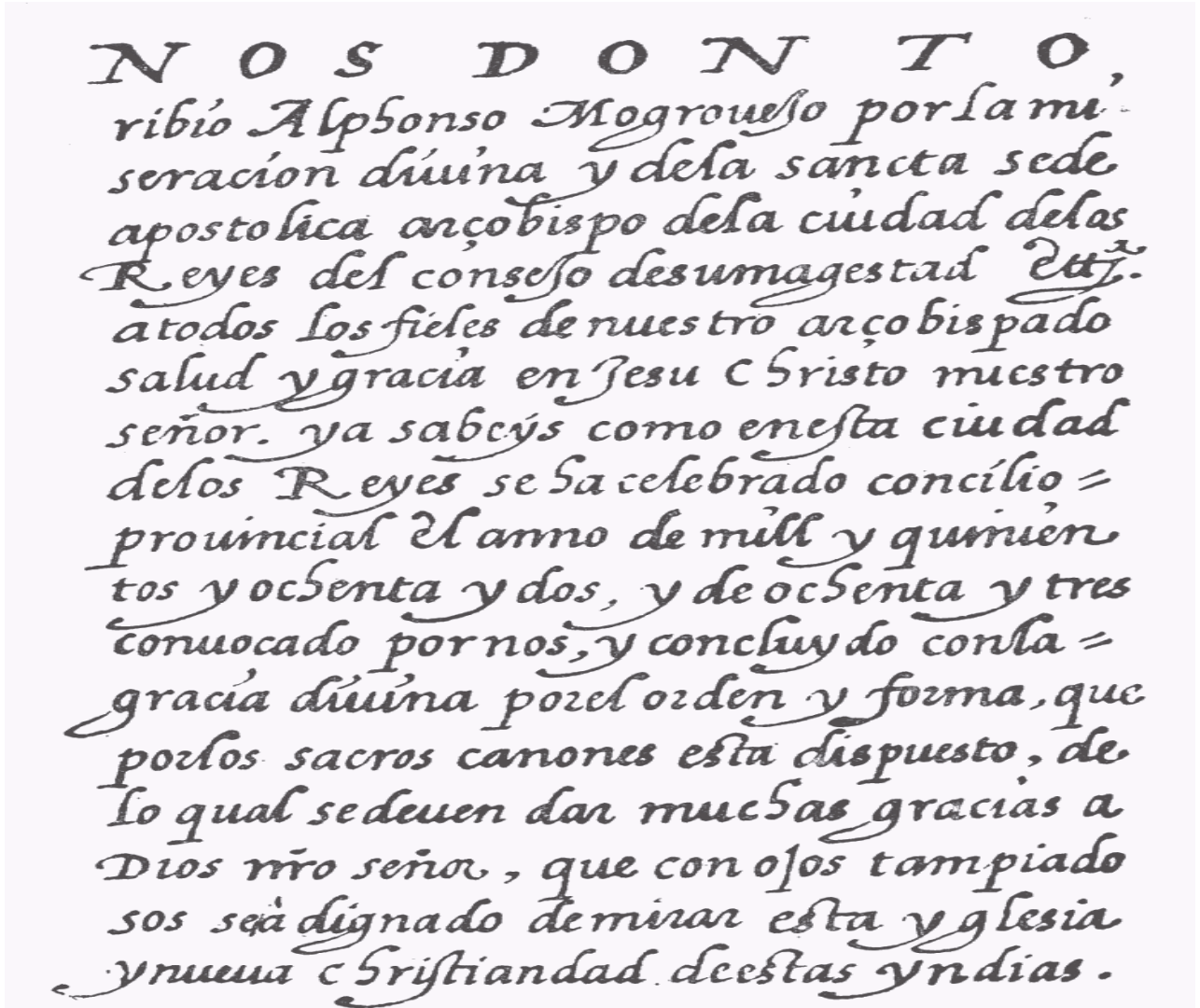
<sup>288</sup> Idem.

<sup>289</sup> DUSSEL, Enrique. Historia de la iglesia en América Latina .Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992).Disponível em :<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia2/iglesia2.html>, . Acesso em 21/07/2012.

<sup>290</sup> ACONLIN, Op. Cit., p. 370.



principal consultor contou com as ideias do também Jesuíta José de Acosta. Dussel apresenta o primeiro fólio<sup>291</sup> do manuscrito do III Concílio Provincial de Lima (1582-1583):



**FIGURA 9-** Primeiro fólio do manuscrito do III Concílio Provincial de Lima (1582-1583).

FONTE: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia2/iglesia2.html>

Influenciados por Trento, o tema dos sacramentos aparecia como preocupação central por ocasião do desse concílio. Para Victor Santos Vigneron de La Jousselandière:

Num contexto europeu marcado pela reforma protestante, a ênfase tridentina sobre o aspecto ritualístico do cristianismo aparecia como forma de marcar uma distinção visível com relação ao campo reformado [...] **Se bem que a preocupação com relação à realidade missionária não fosse**

<sup>291</sup> DUSSEL, Enrique. Historia de la iglesia en América Latina .Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992).Disponível em :<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia2/iglesia2.html>, . Acesso em 21/07/2012.

muito marcada em Trento, a recepção de suas deliberações mostrou-se particularmente favorável no contexto americano; ali, os sacramentos se revelavam como instrumentos fundamentais para instituição de uma disciplina dos costumes nativos. Em sua obra intitulada *De procuranda Indorum salute*, considerada o documento-base para redação dos decretos do III Concílio Limenho, Acosta propunha uma série de normas para o ministério sacramental. Entre elas, é especialmente significativo o papel destinado ali ao batismo e à penitência.<sup>292</sup>

Se catecismo Tridentino é um documento fundamental para compreensão da Reforma católica, o “Concílio Limenho ordenava a publicação, que seria realizada, em 1585, de um catecismo trilingue (aimará-quíchua-castelhano), que tinha por objetivo homogeneizar os procedimentos catequéticos na região<sup>293</sup>”. Vale ressaltar que Acosta é considerado um dos redatores desse catecismo. Além de um “instrumento de controle, tratava-se de um procedimento que instituía a própria consciência individual, profundamente relacionada à contabilização dos pecados. Seria desse modo à inclusão do medo na economia de um discurso”<sup>294</sup>.

Por fim, o III Concílio de Lima revisou os textos dos Concílios I e II, iniciando uma nova fase na catequese Americana. Para F. Aliaga Rojas:

**O terceiro Concílio de Lima encerrou a época da conquista e deu início à consolidação da hegemonia espanhola na América do Sul, utilizando a Igreja como instituição e o Cristianismo como ideologia. Por essas suas particularidades e pela importância até o século da Independência Latino-americana foi definido “El Trento de Lima”.**<sup>295</sup>  
(Grifo nosso)

Não esquecendo da importante participação dos Jesuítas nesse concílio, o futuro Santo: Toribio Alfonso de Mogrovejo e José de Acosta foram fundamentais na execução do mesmo. Inclusive foi por essa época que os *Aldeamentos* chegam ao Peru, inspirados na ideia de outro ilustre Jesuíta Manuel da Nóbrega, como veremos depois.

Finalmente, depois de concluído esse Concílio, sua aprovação definitiva saiu 28 de outubro de 1588 em Roma e em 18 de setembro de 1591 em Madri. Concretamente, ele aprovou dois Catecismos, um extenso e um breve (inspirado no romano ou tridentino), um Confessionário, um Sermonário (chamado Terceiro

<sup>292</sup> La Jousselandière, Victor Santos Vigneron de. Um missionário no limiar: José de Acosta e a missão peruana. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/ponivels/anais/14/1300644276>. Acesso: 26/09/2012.

<sup>293</sup> Idem.

<sup>294</sup> Idem.

<sup>295</sup> F. Aliaga Rojas apud Agonlin, Op. Cit., p. 373.

Catecismo) que seriam a base da ação catequética no Peru desse contexto. Os Bispos tinham que morar e visitar suas dioceses constantemente, os párocos deveriam morar e dominar a língua vigente em sua paróquia. A heresia tinha que ser combatida tanto na Europa como na América. Era a hora da consolidação da Conquista.

## **A CONSOLIDAÇÃO DA IGREJA NO PERU**

No começo dos seiscentos, a Igreja de um modo geral em todos os seus aspectos “havia sido transplantada da Península Ibérica para as colônias americanas”<sup>296</sup>. A partir de 1620 não se criou novos Bispados; somente após 1777 isso aconteceria. Então, o lema era: estabilização e consolidação. Seguindo essa linha de raciocínio fundaram-se Universidades com o intuito, principalmente, de educar o clero, portanto, a maioria dessas instituições trabalhava com teologia e filosofia. Porém, algumas possuíam cadeiras de Direito Canônico e Civil e de Língua Indígena e Clássica.

Desde os fins do século XVI, como já vimos, a Igreja mudou sua atitude diante das práticas religiosas. Empreenderam-se várias campanhas para extirpar a idolatria e aconteceram vários aprisionamentos, destruição de todo o símbolo considerado herético, duros castigos aos chamados feiticeiros e outros fatores. Os índios ficaram estarecidos e foram obrigados a viver uma vida de duplicidade esquizofrênica<sup>297</sup>. Para Ronaldo Vainfas:

A extirpação das idolatrias assumiu [...] no Peru, características de grande violência, e prosseguiu mesmo depois da criação dos tribunais do Santo Ofício naqueles vice-reinados, entre 1570 e 1571, apesar de as idolatrias terem sido então retiradas do foro inquisitorial. A guisa de exemplo [...] sabe-se que pelo menos três “idolatrias” foram queimados por crimes de feitiçaria e heresia.<sup>298</sup>

Além da forte perseguição à idolatria, a Igreja também se firmou economicamente, através das doações recebidas em forma de capital e

---

<sup>296</sup> BARNADAS, Op. Cit., p 538.

<sup>297</sup> Ibidem, p. 540.

<sup>298</sup> VAINFAS, Ronaldo A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial / Ronaldo Vainfas. — São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p, 28.

propriedades. Porém, vale a pena dar ênfase, nesse século, a consolidação dos *Aldeamentos ou reduções*.

Foram os jesuítas que colocaram em prática a formação de *aldeamentos* fixos. No Peru, “o primeiro deles, em Juli [...] fora fundado em 1578 com o apoio de Acosta, foi fundado também El Cercado, nas proximidades de Lima”<sup>299</sup>. Na sua obra *De procuranda indorum salute* (1588), Acosta argumenta sobre o lado positivo dos *aldeamentos*, a vida em comum facilitaria inserir os indígenas nas instituições cívico-religiosas fundamentais ao homem. Além do mais, o *aldeamento* permitiria um acompanhamento mais acirrado dos pecados, até mesmo no âmbito privado, com a divisão de casas para as famílias e a disciplina da sexualidade indígena.<sup>300</sup> Assim, para Acosta a constituição de aldeamentos fixos seria perfeita para contornar o problema da carência de vida civil. “Tratava-se, portanto, do espaço por excelência onde se institui um efetivo processo “civilizador”, o qual, no limite, poderia ser realizado através do uso de uma força qualificada: a tirania honesta”.<sup>301</sup>

Ao que parece, foi Nóbrega que influenciou Acosta para a implantação dos Aldeamentos no Peru, certamente essa influência era uma via de mão dupla. Eisenberg nos lembra que os projetos de reforma das missões do Brasil (de missões itinerantes para Aldeamentos) e a reforma no Sistema Colonial (colocando a cana de açúcar como principal produto a ser cultivado) aconteceram concomitantemente. Desse modo, no seu *Plano Civilizador (1558)* Nóbrega utiliza uma justificativa para “a reforma das missões em termos de lucros potenciais para a Coroa e seus súditos”. Como a redefinição da política econômica Portuguesa para o Brasil causou um aumento nos conflitos entre colonos e nativos, a pacificação dos índios tornou-se um tema importante nesse contexto- de modo que Mém de Sá foi enviado ao Brasil para cuidar que tudo desse certo. O mais importante aqui é entender que o Plano de Nóbrega expostos ao novo Governador era de fato uma adaptação do sistema espanhol de *encomienda*. Sobre isso, Eisenberg explica:

A reforma proposta por Nobrega ao Governador era de fato uma adaptação do sistema espanhol de *encomienda* para a realidade da colonização portuguesa no Brasil. Nóbrega tomou conhecimento de tal sistema através

<sup>299</sup> La Jousselandière, Victor Santos Vigneron de. Um missionário no limiar: José de Acosta e a missão peruana. Disponível em:

<http://www.snh2011.anpuh.org/recursosponivels/anais/14/1300644276.Texto.pdf>. Acesso: 26/09/2012

<sup>300</sup> Idem.

<sup>301</sup> Idem.

de viajantes vindos da América espanhola que chegavam à costa brasileira via interior da capitania da São Vicente. O sistema de *encomienda* forçava a submissão dos nativos a autoridade da Coroa Espanhola, que, por sua vez, era encarregada de distribuir a força de trabalho indígena entre os colonos cristãos. Esse modelo, porém, forçava os colonos a pagarem um “salário” aos nativos pelos serviços prestados. Através da *encomienda*, portanto, os nativos supostamente eram protegidos contra a escravização.<sup>302</sup>

A diferença básica dos aldeamentos do Brasil para o sistema de *encomienda* no Peru, segundo Eisenberg, é que: no sistema de *encomienda* os índios mantinham sua liberdade quando se submetiam às ordens dos colonos, já no plano de Nóbrega<sup>303</sup> os nativos que aceitassem viver em aldeias conservariam sua liberdade e seriam protegidos dos colonos.

Enfim, o convívio e, como consequência, a experiência dos europeus na América foram fundamentais para os estabelecimentos de novas mudanças. As colônias espanhola e portuguesa influenciavam-se mutuamente (não importando de onde primeiro partiu a ideia) tanto no plano político como no religioso, assim os aldeamentos religiosos surgiram no Brasil em 1553 e no Peru, em 1578, quase ao mesmo tempo para responder as necessidades da época, tanto às religiosas ligadas a efetivação da catequese quanto às ligadas a economia das colônias. É bom lembrar que através das correspondências jesuíticas os membros dessa ordem tinham notícias de tudo o que acontecia nas missões ao redor do mundo e portanto, se influenciavam mutuamente sempre.

---

<sup>302</sup> EISENBERG, Op. Cit., p. 112.

<sup>303</sup> Idem.

## CAPÍTULO III

### APOSTOLOS DE MAYNAS

#### O DIÁRIO DO PADRE SAMUEL FRITZ

Segundo Rodolfo Garcia, Samuel Fritz nasceu em uma família de nobres, na Boemia, em 09 de Abril de 1654. Estudou humanidades e Filosofia e ao completar dezenove anos, em 1673, ingressou na Companhia de Jesus. Então, “sua inteligência e saber, cedo, designavam-no às cátedras mais eminentes da província jesuítica de sua origem [...], mas à existência contemplativa do professor de teologia, preferiu a vida [...] de missionário.”<sup>304</sup> Assim, com o consentimento do Geral da ordem jesuítica viajou para a América, em 1685 ou 1686, com destino a Quito e depois a Santiago de La Laguna onde o Superior das missões de Maynas nesse contexto era o padre Francisco Viva.<sup>305</sup>

Francisco Viva, enfim, pode atender a um antigo pedido dos Omáguas. Pois que, seu antecessor padre Juan Lourenzo Lucero, por falta de missionários, não pode enviá-los um como solicitaram<sup>306</sup>. Agora, lhes enviaria o recém-chegado Samuel Fritz. Porro descreve algumas atividades realizadas por Fritz, entre 1686 e 1688, da seguinte maneira:

**Viajou e trabalhou incessantemente ao longo de mais de 1000 km do alto Amazonas, entre o Napo e o Japurá, catequizando os Omáguas, Yirimáguas, Aisuari e Ibanoma.** Grande parte da região era habitada pelos Omáguas e no seu princípio, uns 100 km abaixo do Napo, ele fundou aquela que seria a *cabeceira* das suas missões, San Joaquin de Omáguas.<sup>307</sup> (grifo nosso)

Em 1692 ao relatar seu trabalho realizado até o ano de 1689 ao vice-rei do Peru, o padre Fritz ressaltou ter levado o evangelho a 38 aldeias. Ele também observou que o território era grande demais para somente um missionário, “pois levava um ano inteiro para percorrer as muitas ilhas que as duas nações de

<sup>304</sup> RODOLFO, Garcia apud PINTO, Renan Freitas. O diário do padre Samuel Fritz. Manaus: Ed. Universidade Federal do Amazonas: Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006, p. 21.

<sup>305</sup> Idem.

<sup>306</sup> PORRO, Antonio. As Crônicas do Rio Amazonas/ tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia- Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, p. 158.

<sup>307</sup> Ibidem, p.159.

Omáguas e Yurimáguas ocupavam”.<sup>308</sup> Foi no auge dessa empreitada que Fritz adoeceu na missão dos Yurimáguas. Como já comentamos anteriormente, então em vez de subir para La Laguna, sede das missões, o padre resolveu descer até Belém a procura de tratamento. Essa sua decisão é polêmica e lhe causaria muitos transtornos como, por exemplo, ser acusado de espião.

Rodolfo Garcia na introdução do *Diário*<sup>309</sup> publicado na *Revista do Instituto Geográfico e Histórico Brasileiro*, em 1918, faz um apanhado da opinião de importantes escritores espanhóis sobre o assunto. Assim, ele revela que Paolo Maroni, Jorge Juan, Antonio de Ulloa e Juan de Velasco compartilham da versão do padre Fritz que devido à urgência do tratamento da doença (Hidropisia) seria mais fácil baixar o rio até o Pará em busca de remédios e ajuda do que subir até La Laguna, pois que, o rio estaria ao seu favor. Já na opinião de Chantre y Herreira, o padre Fritz encontrou sérias dificuldades para agrupar os Yurimáguas, Ibanoma e etc, por causa do medo que estes tinham de serem capturados pelos portugueses dificultando, assim, seu trabalho de catequese e foi para protestar contra isso que Fritz se dirigiu ao Pará. Para Dionísio de Alsedo em sua obra *Descripción Geográfica de La Real Audiencia de Quito* foi à curiosidade geográfica que o levou a tal empreendimento. Sobre esse assunto Porro se posiciona e conclui:

**Se a doença foi o único motivo da descida, ou se esta serviu de pretexto para explorar o baixo Amazonas e saber a quantas andava a expansão portuguesa, dificilmente o saberemos. O importante é que o episódio assinala o primeiro confronto luso-espanhol pela posse do Amazonas: os espanhóis insistindo na vigência do tratado de Tordesilhas, que fazia passar a linha divisória pela foz do Amazonas; os portugueses invocando o ato de posse de Pedro Teixeira na aldeia do ouro, na altura do Japurá, autorizado por cédula da Real Audiência de Quito, mas não ratificado pelo rei.** Samuel Fritz, embora reiterando a natureza estritamente religiosa da sua presença no Amazonas, tornou-se porta-voz das pretensões espanholas nas inúmeras reclamações que encaminhou as autoridades portuguesas.<sup>310</sup>

Salvo as contradições, a verdade é que as discussões sobre esses acontecimentos só vieram à baila pelo fato de que “durante os quase 40 anos de sua vida missionária, Samuel Fritz registrou num diário tudo que lhe aconteceu [...]”.

<sup>308</sup> Idem.

<sup>309</sup> Diário da descida do padre Samuel Fritz, missionário da Coroa de Castela no rio Marañon, desde São Joaquim dos Omáguas até à cidade do Grão-Pará, no ano de 1689; e volta do mesmo padre desde a dita cidade até à Aldeia de Laguna, cabeça das missões de Maynas, no ano de 1691.

<sup>310</sup> Porro, op. Cit., pp. 159-160

Algumas partes do *Diário* se perderam, mas o principal foi conservado”<sup>311</sup> no arquivo do colégio de Quito.<sup>312</sup> E foi nos idos de 1730 a 1738 que um dos seus companheiros jesuíta as compilou na obra *Noticias auténticas del famoso rio Marañón y misión apostólica de la Companhia de Jesus de la província de Quito em lós dilatados bosques de dicho rio*. Para compor esse trabalho, o jesuíta anônimo transcreveu cartas anuais e memoriais de seus antecessores que foram escritos, como era de costume na época, para prestar conta ao Geral da ordem como também divulgar suas missões, estimular e servir como consolação a outros membros da congregação. Assim, “reuniu em uma sequência bem ordenada a história dos jesuítas no alto Amazonas”<sup>313</sup> contendo informações, inclusive, da geografia e da etnografia da região. Porro explica que na terceira parte dessa obra encontramos nada mais que a “transcrição de trechos do *Diário* de Fritz; outros trechos foram parafraseados e resumidos pelo compilador,”<sup>314</sup> justamente, por haverem sumido algumas folhas ele completou as lacunas com cartas de Fritz e de outros jesuítas que conviveram com ele. Ele observa também que:

As *Noticias auténticas* permaneceram inéditas no arquivo da Real Academia de História de Madri até 1889-1892, quando Marco Jimenez de La Espanha as publicou integralmente, com introdução, notas e apêndices, no *Boletín de La sociedad Geográfica de Madrid* (XXVI-XXXIII), em mais de 600 páginas. **Jimenez pode estabelecer que o autor da obra foi o jesuíta italiano Paolo Maroni.**<sup>315</sup> (Grifo nosso)

Então, O *Diário* está na terceira parte da obra atribuída a Paulo Maroni (o autor anônimo) e na Revista do *Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, entretanto, nesta encontra-se somente uma tradução § II do 3º parte das *Noticias auténticas*, ou seja, o diário de descida de Fritz até Belém e sua volta a La Laguna<sup>316</sup>, juntamente com um estudo realizado sobre a vida de Fritz feito por Rodolfo Garcia. O 3º capítulo das *Noticias auténticas* também foi publicado, em 1922, pela Hakluyt

<sup>311</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>312</sup> Porro, Op. Cit., 161

<sup>313</sup> Porro, Op. Cit., p, 161

<sup>314</sup> Idem.

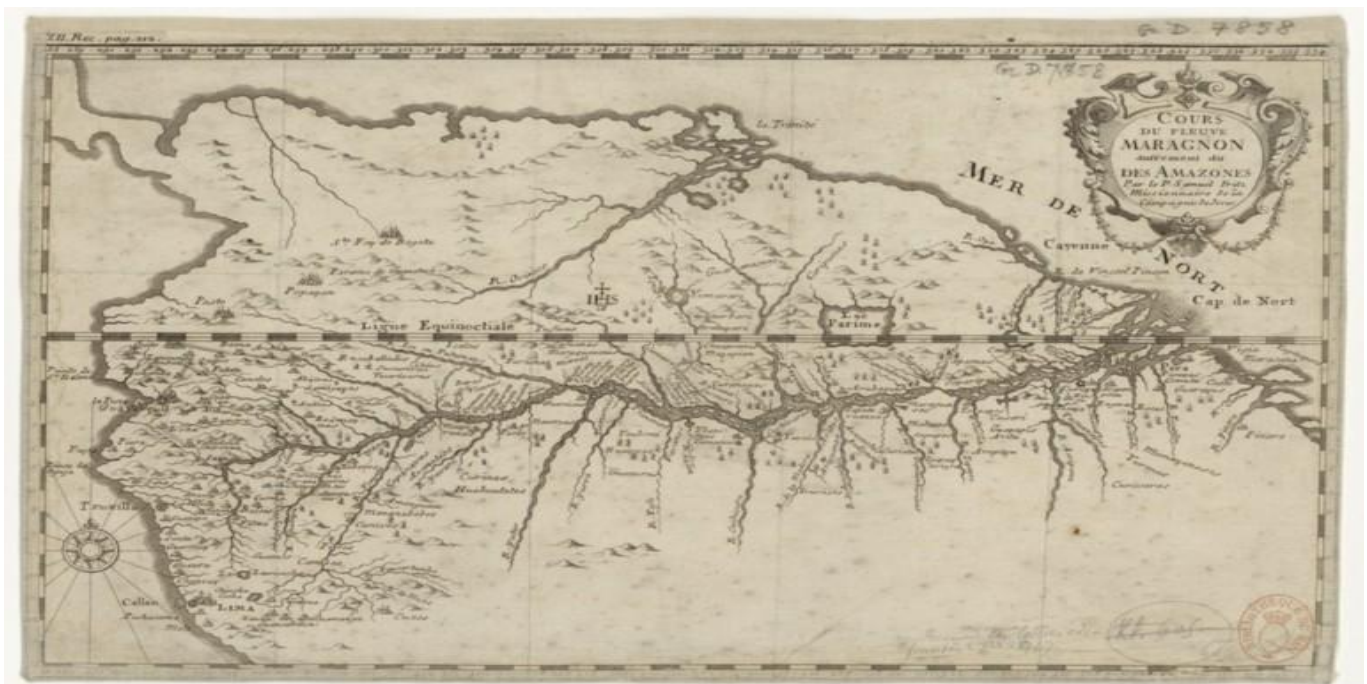
<sup>315</sup> Ibidem, p. 161-162

<sup>316</sup> *Diário da descida do padre Samuel Fritz, missionário da Coroa de Castela no rio Marañón, desde São Joaquim dos Omáguas até à cidade do Grão- Pará, no ano de 1689; e volta do mesmo padre desde a dita cidade até à Aldeia de Laguna, cabeça das missões de Mainas, no ano de 1691.*



Society, a partir de um manuscrito encontrado em Évora, com tradução inglesa feita por George Edmundson.<sup>317</sup>

A contribuição do *Diário* para se entender a História da Amazônia é inestimável, no entanto, Fritz também deixou outro documento tão importante quanto o mesmo: o *Mapa geographica del Río Marañón ó Amazonas*, que foi desenhado em Belém em 1691, durante seu período de cárcere. Esse Mapa mede cm 119 x 54 “e reproduz toda a bacia amazônica, com maior fidelidade e mais detalhes em sua porção ocidental [...] entre a foz do Napo e a do Japurá, quase todas as aldeias indígenas e as missões religiosas”. Vale salientar que Fritz assinalou nele as principais tribos da época. Com relação aos conhecimentos geográficos o Mapa<sup>318</sup> de Fritz só foi superado pelo de La Condamine, em 1744, ou seja, 83 anos depois do de Fritz. Entretanto, para Arthur Reis dos mapas posteriores “muitos não passam de cópia dele.”<sup>319</sup>



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

**FIGURA 10-** Mapa do padre Samuel Fritz.<sup>320</sup>

FONTE: <http://www.bnf.fr/fr/acc/x.accueil.html>

<sup>317</sup> Porro. Op. Cit., p. 162

<sup>318</sup> FRITZ, Samuel, *Mapa geographica Del Río Marañón ó Amazonas*, 1661. Disponível em: < Source gallica. bnf.fr > / Bliothèque nationale de France. acesso em : 24/09/2012<sup>318</sup>

<sup>319</sup> REIS, Arthur Cezar Ferreira Reis. História do Amazonas: Itatiaia; [Manaus]: Superintendência Cultural do Amazonas, 199, p. 92.

<sup>320</sup> Mapa do Padre Samuel Fritz. Disponível em : <http://www.bnf.fr/fr/acc/x.accueil.html> . Acesso em: 01/08/2012.

O Mapa de Samuel Fritz está disponível nas *Noticias auténticas* e na edição inglesa do *Diário*. Assim, como também, no Atlas do Barão do Rio Branco de 1899 sob o número 86-a e 86-b<sup>321</sup>.

Enfim, tanto o Mapa quanto o *Diário* são importantes, pois se complementam. No entanto, daremos ênfase ao *Diário*, pois através dele iremos analisar as representações da ação jesuítica em Maynas. Ainda também, encontramos referências sobre: os Omáguas e outros povos, seus ritos e crenças religiosas, suas praticas agrícolas, seus enfeites e armas. Um circuito comercial entre os Índios e entre os mesmos e os europeus; um surto messiânico que envolveu a figura do próprio Fritz; conflitos por posse de terra e mão de obra indígena, entre outras coisas. Por fim, concordamos com Porro quando ele diz que:

**O *Diário* de Samuel Fritz, que forma o corpo das *Noticias Auténticas* no tocante ao alto Amazonas, é indiscutivelmente uma das quatro principais fontes da antiga etnografia amazônica. Comparado aos *Descobrimientos* de Carvalal e Acuña, históricos roteiro de viagem com observações geralmente superficiais, e a *Descrição* de Heriarte, o único tratado sistemático da etnografia ribeirinha do Amazonas, o *Diário* de Fritz é obra de natureza distinta. (Grifo nosso)**

Porém, antes de entrarmos especificamente na ação jesuítica em Maynas através do *Diário* de Fritz, que é nosso objetivo, vamos ver brevemente como surgiram essas missões e as dificuldades que enfrentaram seus primeiros fundadores.

## ORIGENS DAS MISSÕES JESUITICAS DE MAYNAS

Segundo Marie Eugenia Codina, em sua participação no livro *Esclavitud, Economía y Evangelización: Las Haciendas jesuítas em la América colonial*<sup>322</sup> depois da expedição Pizarro/Orellana, em 1541, os espanhóis criaram a província de Quijos e os povoados de Archidona, Baeza e Sevilha Del oro, entre outros. A população local foi dividida em *encomienda*, no entanto, os *encomenderos* não demonstraram interesse em se estabelecer no lugar, porque os índios eram hostis e o local de difícil acesso. No ano de 1579, os índios dessa região se revoltaram e confrontaram os

<sup>321</sup> Porro, Op. Cit., p. 162.

<sup>322</sup> Marzal, Manuel María & Tua, Sandra Negro (2005). *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuítas en la América virreinal*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

espanhóis, então como resultado eles ficaram confinados a uma pequena área de Baeza.<sup>323</sup> Porém, com relação à hostilidade dos índios Taylor alerta que:

**A veia épica própria da tradição histórica das regiões de fronteiras encobre a incomoda realidade de os espanhóis terem sido recebidos pacificamente por quase toda parte [...]. Naturalmente, essa situação não resistiu à rapacidade dos espanhóis, às expedições de escravização e a força letal arrasadora das epidemias importadas. A partir de 1570 uma série de revoltas pontuou a história [...]: as mais famosas são a dos chamados Pendants (xamãs) na zona de Quijos, em 1573, e a revolta Jivaro<sup>324</sup>. (Grifo nosso)**

Passados quase 40 anos, por volta de 1615, os espanhóis iniciaram uma nova entrada, mas dessa vez ao sul de Quijos pelo rio Santiago passando depois para o Marañón, que no seu percurso se encontra com o Ucayali e Napo para formar o Amazonas. Os espanhóis chamaram essa região de Maynas devido ao grupo nativo que ali vivia.<sup>325</sup> Ao receber notícias dessas *entradas* um cidadão de Loja<sup>326</sup> que se chamava Dom Diego Vaca de La Vega animou-se e resolveu investir nessa região. Ao que parece a explicação para essa animação repousa na possibilidade de ter mão de obra, já que, era notório o desaparecimento desta, devido a fugas, massacres ou extinção dos nativos pelas epidemias importadas<sup>327</sup> que seguiam as *entradas* e também e o trabalho nas minas.

Desse modo, Vaca de La Vega dirigiu-se até Lima a procura do vice-rei do Peru Francisco de Borja e Aragón, neto de Francisco de Borja, segundo Geral da Ordem dos Jesuítas e futuro santo, para lhe propor um acordo. Assim, ficou acertado que ele seria o Governador de Maynas com a responsabilidade de distribuir os índios em 24 encomienda e também pacifica-los com seus próprios recursos.<sup>328</sup>

Diante do ocorrido, acompanhado de 68 espanhóis, Vaca de La Vega partiu de Santiago de las montañas com o intuito de fundar a cidade de Francisco de Borja, nome escolhido em respeito ao vice-rei e sua família, o que aconteceu no ano de

<sup>323</sup> Ibidem, p.244.

<sup>324</sup> TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da alta. Amazônia. In: CUNHA,Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 218

<sup>325</sup> Idem.

<sup>326</sup> Para Maria Cristina Bohn Martins: “Buscando ouro nos rios, os espanhóis haviam marcado aí uma incipiente presença, fazendo surgir um conjunto de acanhadas povoações, tais como *Loja, Zamora, Santiago de la Montaña* e *Santa Maria de Nieves* entre outras, algumas tão pequenas que contavam com menos de uma centena de povoadores. Bohn Martins, Maria Cristina, Índios, Jesuítas e Missões nas Fronteiras do Império: as reduções de maynas. Disponível em: <http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/44>. Acesso: 21/10/2012.

<sup>327</sup> Taylor, Op. Cit., p. 217

<sup>328</sup> Idem.

1619.<sup>329</sup> Esta se localizava a leste do perigoso estreito do Marañon: El pongo de Manseriche. Um ponto que ficava isolado alguns meses do ano devido a enchentes periódicas e fortes correntezas.<sup>330</sup>

Depois de alguns anos, em 1635, em Borja estourou uma rebelião, a dos índios Maynas, o motivo foi o de sempre: o maltrato e o trabalho duro que os encomenderos submetiam os indígenas. Francisco de Figueroa<sup>331</sup> em sua obra revela que tratavam os índios como escravos, tomavam-lhes as mulheres, não deixavam que casassem e mais, era tanto sofrimento que muitos morriam.<sup>332</sup>

Figueroa lembra que foi justamente no ano de 1535 que os jesuítas do colégio de Quito tiveram notícia que os indígenas haviam assassinado aproximadamente 34 pessoas, 29 delas eram espanhóis<sup>333</sup> nessa rebelião. Ouviram falar também dos castigos a eles aplicados, pois uma tropa de brancos e de “índios amigos” perseguiu os rebelados em fuga, capturando e “justiçando” suas principais lideranças, [...] os demais foram reconduzidos para Borja e para Loja e escravizados”<sup>334</sup>. Dentre os castigos impostos aos Maynas rebeldes estavam os enforcamentos e amputação das mãos, pernas, orelhas e narizes destes<sup>335</sup>.

Diante de todos esses problemas o então Governador de Maynas Dom Pedro Vaca de La Cadena, filho de Diego Vaca de La Vega, que por essa época morava em Quito, dirigiu-se até o Superior dos jesuítas, no Colégio dessa mesma cidade, a fim de pedir ajuda para acabar com o conflito e estabelecer nessa região “una buena christandad”. Desse modo, ficou acordado que ele acompanharia e ajudaria os jesuítas a se estabelecem em Borja<sup>336</sup>. Vale lembrar, que desde as *Ordenanzas*

<sup>329</sup> FIGUEROA, F. Ynforme de las Misiones en el Marañon, Gran Pará o Río de las Amazonas por el padre Francisco de Figueroa, 1661. In: CETA. *Informes de Jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*. Iquitos: Monumenta Amazónica, 1986, p. 159

<sup>330</sup> Ibidem, p. 156

<sup>331</sup> Londoño observa que Francisco de Figueroa: “Escreve no ano de 1661 um relatório intitulado: Informe de las Misiones en el Marañon, Gran Pará o Río de las Amazonas por el padre Francisco de Figueroa, 1661. Seu texto é um informe ao provincial que visava também dar subsídios à elaboração de uma história da província jesuítica e passou a ser continuamente transcrito e copiado nas várias histórias que se escreveram posteriormente sobre as missões de Maynas, principalmente para dar conta dos primeiros 25 anos.” TORRES LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañon do século XVII. *História* (São Paulo). Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n1/a02v25n1.pdf>. Acesso em: 21/08/2012.

<sup>332</sup> FIGUEROA, Op. Cit., p. 158.

<sup>333</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>334</sup> MARTINS, Maria Cristina Bohn. Missionários, Indígenas e a Negociação da Autoridade Maynas no diário do Padre. Samuel Fritz. Disponível em: <http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/44> Acesso: 21/08/2012.

<sup>335</sup> FIGUEROA, Op. Cit., p. 171.

<sup>336</sup> Ibidem, p. 155

sobre *Descubrimiento*, promulgadas por Felipe II, em 1573, estavam proibidas as entradas armadas, ficando a pacificação das fronteiras a cargo das Ordens religiosas.<sup>337</sup> Ao que parece as *Ordenanzas* não eram obedecidas devidamente nesses confins, as *entradas* armadas, depois de 1573, continuaram acontecendo.

Então, em 21 de outubro de 1637 partiram de Quito rumo a Maynas os padres Gaspar de Curgia e Lucas de Cueva em direção àquelas que seriam, segundo Taylor, “de longe as missões mais importante, tanto em dimensão geográfica [...] quanto por seus efeitos sobre o mundo indígena” da Alta Amazônia.<sup>338</sup> Elas se localizavam em uma área que se estendia desde o piemonte andino até “la boca del Rio Negro”<sup>339</sup>, área que atualmente faz parte dos territórios de Equador, Peru, Colômbia e Brasil<sup>340</sup>. Diante desse imenso território os missionários entrariam em contato com um universo indígena pluriétnico e plurilingüístico. Entre outros, habitavam a região os “grupos Mayna, Andoa, Pinche, Urarina, Jebero, Cocama, Mayoruna e Omagua que não formavam uma unidade política, mas mantinham relações fluidas entre si.”<sup>341</sup> Ao longo dos seus 130 anos essas missões somaram cerca 152 reduções ou anexos<sup>342</sup>.

O mapa<sup>343</sup> abaixo nos dá à dimensão dessas missões, assim como também nos mostra algumas das cidades que já citamos como Baeza, Archidona, Lojas, Borja e outras. Para que tenhamos uma melhor compreensão do espaço em questão.

---

<sup>337</sup> BOXER, Charles R. A igreja e a expansão ibérica (1440-1770). Lisboa, Edições 70, 1981, p. 93.

<sup>338</sup> Mapa escaneado a partir do trabalho de: TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da alta Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 219.

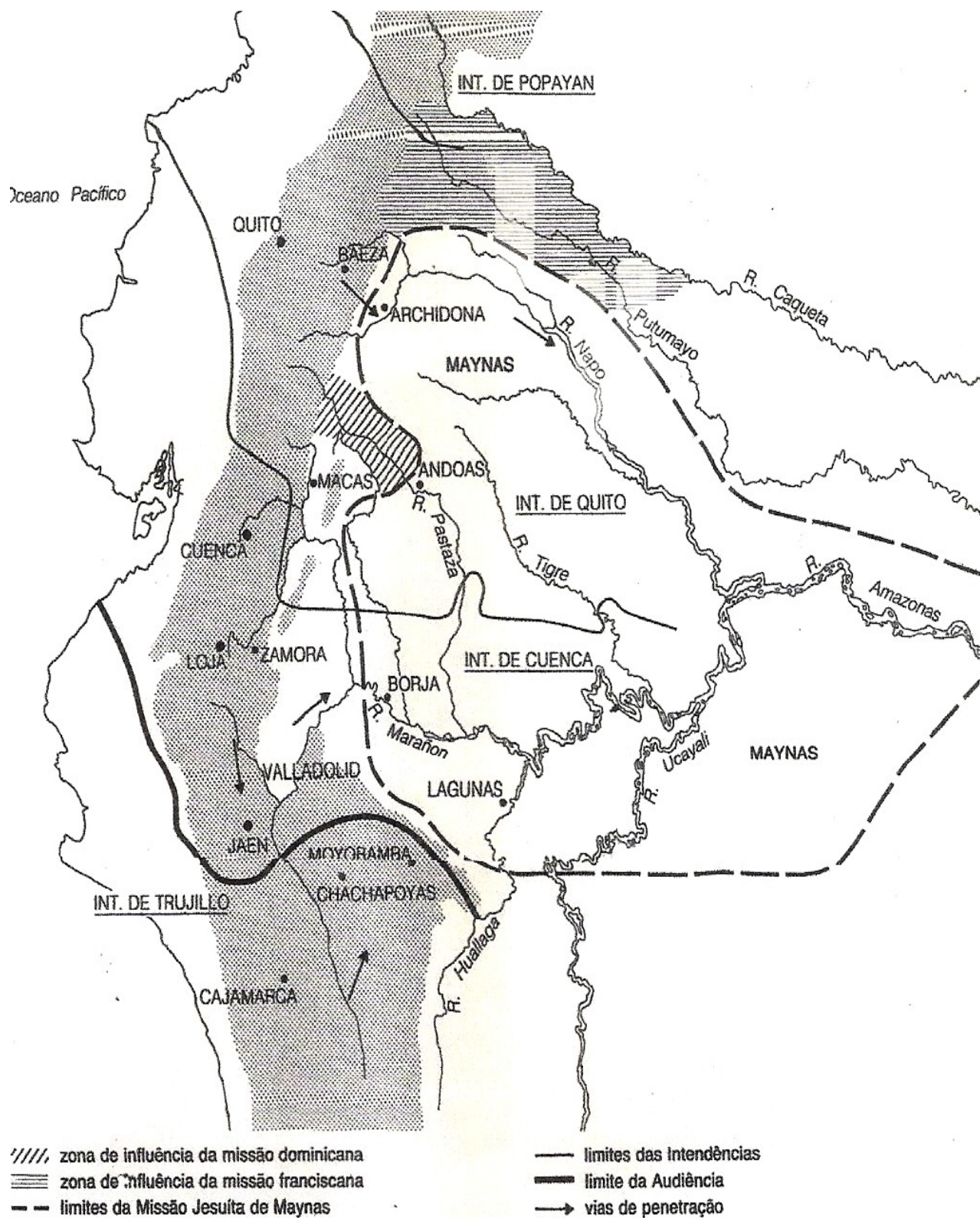
<sup>339</sup> MARONI, Pablo. Noticias Autenticas Del Famoso Río Marañon, (1738). Iquitos, CETA, 1988 (Coleção Monumenta Amazônica, vol. B4), p. 304.

<sup>340</sup> TORRES LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañon do século XVII. HISTÓRIA, SÃO PAULO, v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n1/a02v25n1.pdf> acesso: 25/10/212. P, 16.

<sup>341</sup> Idem.

<sup>342</sup> Ibidem, p.16.

<sup>343</sup> Ibidem, p. 234.



**FIGURA 11-** Mapa das Missões de Maynas e seus limites.

FONTE: TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da alta Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 219.

Mas, vale destacarmos, que por essa mesma época, em 1637, enquanto os jesuítas saíam de Quito para Maynas, da cidade de Belém de Pará saía à expedição de Pedro Teixeira em direção a Quito. Teixeira conseguiria chegar a Baeza, na província dos Quijos, onde já com o auxílio dos castelhanos seguiria até Quito<sup>344</sup>. Para Londoño:

Saindo de Belém e subindo primeiro pelo rio Amazonas e depois pelo Napo, Pedro Teixeira tinha conseguido navegar até o porto de Napo a curta distância de Quito, alcançando uma das cidades mais importantes do vice-reinado de Peru. **Sua chegada suscitou sérios temores em relação aos possíveis desdobramentos da sua empreitada, que revelava os interesses portugueses pela região.** Finalmente, Teixeira foi enviado de volta à Belém, acompanhado por dois jesuítas encarregados de elaborar um informe sobre a viagem. Na época, a presença espanhola na Amazônia não era significativa. Seria no decorrer do século XVII que se consolidaria a ocupação, como resultado de um movimento que descendo dos Andes avançava em direção ao leste. Ao contrário do que se esperava no século XVI, não foram encontrados significativos recursos minerais. Resultou, porém, do avanço espanhol o contato com diversos grupos indígenas, que precisavam ser submetidos para garantir o efetivo avanço da colonização<sup>345</sup>. (Grifo nosso)

No ano de 1638, Teixeira chega a Quito e toda a desconfiança que recai sobre ele se baseia no fato de “que a restauração portuguesa estava às portas e sua presença em Quito era embaraçosa, razão pela qual receberam polidas instruções de retorno ao Pará”.<sup>346</sup> Arthur Reis explica que do ponto de vista político essa expedição “valeu como primeiro passo para o alargamento do Brasil português na posse fincada à boca do Aguarico.”<sup>347</sup> (Posse, aliás, muito discutida e questionada por Fritz no seu Diário). E é claro demonstrava o interesse dos portugueses em conhecer os lucros que essas terras podiam oferecer. Fazendo os espanhóis perceberem que precisavam avançar na colonização dessa região, o que seria feito com a ajuda dos jesuítas.

## FUNDAÇÃO DAS MISSÕES DE MAYNAS

Segundo Figueroa, foi também em 1638 que os padres Gaspar de Cujia e Lucas de La Cueva chegaram a Borja, capital de Maynas, depois de quatro meses

<sup>344</sup> Ibidem, p.15.

<sup>345</sup> Idem.

<sup>346</sup> PORRO, Antonio. In CUNHA, Manuela Carneiro da *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992,p.180.

<sup>347</sup> REIS, Op. Cit., p. 62

de viagem. E logo de imediato foram fazendo um diagnóstico da situação local, ou seja, “cobraram noticias del estado de la tierra, castigo y reducion que se proseguia de lós rebelados Maynas<sup>348</sup>” . Precipuamente, o padre Cujia como Superior das missões permaneceu em Borja, pois era época da Quaresma, que exigia alguns procedimentos como: sermões e confissões. Contudo, enviou Lucas de la Cueva ao rio Pastanza( onde andavam as esquadras de soldados a fim de castigar aos índios) com a finalidade de avisar do perdão geral emitido pelo Governador aos Maynas envolvidos no conflito, salvo os chefes deste.<sup>349</sup>

Figuroa diz que com a chegada dos jesuítas “quedaron [...] lós pobres índios [...] agradecidos á lós padres que les alcaçaron o perdon”.<sup>350</sup> Sendo eles desde o principio bem recebidos pelos indígenas<sup>351</sup>. Mas, Londoño esclarece que essa boa recepção reflete a atitude dos jesuítas que se posicionaram como mediadores dos conflitos que ali existiam, “demonstrando que poderiam significar um anteparo à ação dos espanhóis”.<sup>352</sup> Por outro lado, com relação aos espanhóis “todos os chicos y grandes, conocidamente nos tiene amor, respeto y reverencia. Mucho de esto se deve a lós senhores Governadores, por que assí ló ordenan<sup>353</sup>,” as autoridades estimulavam a obediência aos missionários inclusive através documentos por escrito, como já vimos.<sup>354</sup> Figuroa diz que fora as mulheres e crianças essa região contava, nesse primeiro momento, com uns 40 espanhóis<sup>355</sup>. Quanto aos Maynas no início dos contatos, eram em torno de 700 tributários; em 1638 seu número caíra para 400. Em 1661, época da redação do *Ynforme* de Figuroa, eles estavam reduzidos a mais ou menos 200 tributários<sup>356</sup>.

Já estabelecidos em Maynas, apesar das relações advindas do Patronato, os soldados e os missionários nem sempre estavam em comum acordo, pois que, “a presença de soldados espanhóis servia, ocasionalmente, de intimidação e não de

<sup>348</sup> FIGUEROA, Francisco de. Informe de lãs Misiones em El Marañon, Gran Pará o Rio de lãs Amazonas. In FIGUEROA; ACUÑA Y OTROS. Informes de Jesuitas em El Amaonas ( 16660-1684) , p. 157.

<sup>349</sup> Idem.

<sup>350</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>351</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>352</sup> TORRES LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañon do século XVII. HISTÓRIA, SÃO PAULO, v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n1/a02v25n1.pdf> acesso: 25/10/212.

<sup>353</sup> FIGUEROA, Op. Cit., p. 159.

<sup>354</sup> Idem.

<sup>355</sup> Ibidem, p. 159

<sup>356</sup> Ibidem, p. 160



incitamento a ouvirem as “falas mansas dos missionários.”<sup>357</sup> Contudo, os jesuítas recorreram muitas vezes ao apoio dos soldados. Dessa forma, Boxer diz que a necessidade de apoio militar variava de acordo com a época, o lugar e a natureza dos povos envolvidos. “Se o procedimento usual era os missionários pioneiros serem acompanhados por uma pequena escolta, vezes houve que o missionário sozinho conseguisse êxitos sólidos”<sup>358</sup>. Como exemplo ele cita, entre outros, o trabalho de Samuel Fritz, na parte superior da Amazônia.

Os jesuítas estavam a serviço da Espanha nas fronteiras, mas sua prioridade sempre foi *salvar as almas* dos nativos da região, no entanto, para isso seria preciso integrá-los ao mundo colonial, porque não concebiam os padres as missões “de Maynas [...] como espaço separado da colonização, pelo contrário, as entendiam como novas províncias a serem integradas de forma gradual àquele espaço”<sup>359</sup>. Para isso seria preciso “civilizar” os “selvagens” e a melhor forma de alcançar tal objetivo era agrupá-los em *reduções*, só que nesse primeiro momento as missões seriam volantes, como veremos adiante. Londoño explica o projeto dos jesuítas para Maynas:

**O projeto dos jesuítas era o de estabelecer uma rede de missões ou *pueblos*, que situadas de forma estratégica e a distâncias adequadas, permitisse uma real comunicação, criando assim uma malha de relações entre os diferentes assentamentos e garantindo a unidade do empreendimento.** Nesse sentido, privilegiariam a concentração das missões em alguns poucos rios da região. Para alcançar o objetivo missionário os padres entendiam que os contatos iniciais com as nações indígenas teriam que ser realizados em condições de paz, preferivelmente sem a presença de soldados, traduzindo suas boas intenções em presentes e gentilezas e através de uma comunicação direta ou mediante intérpretes. Porém, estabelecidas às reduções, não abriram mão de recorrer em certos momentos ao apoio da “justiça” de Borja, traduzida em soldados e ações disciplinares contra os indígenas insubordinados<sup>360</sup>. (Grifo nosso)

Para por em ação seu projeto, os missionários partiram do diagnóstico da situação em Maynas. Entre outros problemas detectados, saltaram aos seus olhos os seguintes: o maltrato aos indígenas e o problema do batismo entre os mesmos. Com relação a esse último, percebeu-se que, muitos tinham nomes cristãos, mas

<sup>357</sup> BOXER, Op. Cit., p. 95

<sup>358</sup> Idem.

<sup>359</sup> TORRES LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañon do século XVII. HISTÓRIA, SÃO PAULO, v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n1/a02v25n1.pdf> acesso: 25/10/212.

<sup>360</sup> TORRES LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañon do século XVII. HISTÓRIA, SÃO PAULO, v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n1/a02v25n1.pdf> acesso: 25/10/212.

não eram batizados. Outros foram batizados por “quatro ó cinco curas” que estiveram nessa região nos anos anteriores, contudo, não entendiam o que era o batismo. Mas o pior, segundo Figueroa, foram os batismos realizados por soldados nas *entradas* chefiadas pelo Governador D. Diego Vaca de La Vega, ainda mais, que esses soldados foram auxiliados por um péssimo intérprete, deixando os indígenas sem entender o valor do batismo e para que servia.<sup>361</sup>

Desse modo, a solução encontrada para tais problemas foi batizar os indígenas que ainda se encontravam na “gentilidade” e revalidar e assegurar todos os batismos anteriores catequizando todos novamente<sup>362</sup>. Devemos salientar que os primeiros jesuítas também se dedicaram à população espanhola de Maynas. Para que esses pudessem dar exemplo aos indígenas, receberam sermões, Sacramentos e foram orientados a se comportarem como bons cristãos e, desse modo, tentavam atenuar o maltrato aos indígenas.

Assim, pudemos notar, através da preocupação com o batismo, o interesse pela qualidade do mesmo. Londoño explica que:

A ação missionária evangelizadora, tal como era entendida pelos padres missionários jesuítas do Maraño, definia o percurso a ser seguido e gerava o registro de leitura das novas experiências. Importava no marco de tal projeto, antes de mais nada, que a ação atingisse o maior número de indivíduos, pois apenas um coletivo significativo poderia justificar que o empreendimento do Maraño fosse privilegiado em relação a vários outros que se abriam como possibilidades para a Companhia. **A questão da quantidade se somava uma outra referente à qualidade, não interessava aos jesuítas a mera administração de sacramentos, mas uma conversão “verdadeira”.Influía no entendimento de que uma conversão dessa índole exigiria um longo processo de evangelização, dentre outras razões, a visão que os missionários tinham dos indígenas, considerados selvagens e infantis, e o fato de a pedagogia inaciana ter por princípio a noção de repetição.**<sup>363</sup>

Para Londoño, interessava aos jesuítas, nesse momento, catequizar muitos indígenas, para garantir a continuidade das missões, no entanto, apesar da grande quantidade almejada a qualidade na administração dos sacramentos tinha que ser prioridade. É próprio dos jesuítas primarem pelo arrependimento verdadeiro e, conseqüentemente, a conversão verdadeira, já que os *exercícios espirituais* os

<sup>361</sup> FIGUEROA, Op. Cit., p.161.

<sup>362</sup> Idem.

<sup>363</sup> TORRES LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Maraño do século XVII. HISTÓRIA, SÃO PAULO, v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n1/a02v25n1.pdf> acesso: 25/10/212.

apontavam esse caminho. No entanto, devemos lembrar que nesse contexto também já haviam acontecido na América vários debates com relação à catequese, nos concílios Limenses, orientados pelas diretrizes estabelecidas no Concílio de Trento. Inclusive a elaboração de Catecismos inspirados no Romano, o catecismo trilingue (aimará-quíchua-castelhano). Como consequência, os missionários nesse continente possuíam um padrão de catequese a seguir, só que, os jesuítas tinham seus métodos pedagógicos próprios para ensinar a Doutrina cristã.

Então, para por em prática o ensino da Doutrina e preparar os indígenas para o batismo ou a revalidação do mesmo, e também, é claro, a pacificação do local, iniciou-se a catequese. A princípio, esse trabalho se deu de maneira volante, ou seja, os missionários passaram a visitar as 24 *encomiendas*. O Padre Cujia, por exemplo, “gasto muchos meses em esta ocupacion.”<sup>364</sup> As *encomiendas* ou *pueblecillo* eram distantes e o dito padre tinha que visitá-las varias vezes para poder ensinar o Catecismo de modo adequado<sup>365</sup>.

Os indígenas, dessas *encomiendas*, recebiam esses ensinamentos da seguinte forma: o Catecismo era explicado, através de intérprete, duas vezes ao dia “dándoles á entender los mistérios de la fé que avian de creer y la ley de Dios que avian de observar”.<sup>366</sup> Depois, perguntavam o Catecismo a cada um em particular para ver se haviam aprendido as lições, o que era muita cansativo, pois eram poucos padres e também pela qualidade da catequese que os jesuítas pretendiam, podendo voltar a cada *encomienda* várias vezes até o momento ideal para batizado.

A finalidade dos missionários era alcançar não somente os Maynas, mas todos os povos que viviam dentro desse território conhecido como Maynas, assim, “as missões volantes [...] não se mostravam suficientes para solidificar a fé dos neófitos. A fundação, por De la Cueva, de Limpia Concepcion de Jéberos em 1638,” dará início a um novo procedimento: a congregação dos índios em *reduções* ou *aldeamentos*. Depois deste, será fundada uma série de outros. Bohn Martins explica por que:

**[...] graves e variadas dificuldades, que iam das enormes distâncias em um ambiente que era hostil aos missionários, ao número sempre insuficiente destes, dada à extensão do território e dispersão da população indígena. A necessidade dos padres se deslocarem entre os**

---

<sup>364</sup> FIGUEROA, Op. Cit., p.162

<sup>365</sup> Idem.

<sup>366</sup> FIGUEROA, Op.cit., p. 162

três ou quatro povoados que lhes eram destinados, determinava uma falta de sistematicidade que era, também, prejudicial à estabilidade dos mesmos. Há que se referir, ainda, à multiplicidade das etnias e especialmente das línguas locais, quase sempre desconhecidas dos religiosos, e ao insucesso das tentativas de transformar o quéchuá em língua geral para comunicação entre padres e índios. De fato, a imensa maioria dos nativos jamais aprendeu a “língua do Inca”, e a necessidade de intérpretes na comunicação foi constante. Somava-se a estas dificuldades variadas, a própria resistência manifestada pelos grupos indígenas, que manifestavam **perene suspeição em relação aos espanhóis e aos próprios padres.**<sup>367</sup> (Grifo nosso)

A implantação das *reduções* ou *aldeamentos* ocasionou uma mudança drástica na vida dos povos da Alta Amazônia. Significava, entre outras coisas, “novas formas de subsistência resultando na organização de novas formas de trabalho e obrigações, como também novas formas de organização do tempo e espaço”.<sup>368</sup> O assentamento nas *reduções* além da evangelização preparava o súdito do rei. “Assim como a catequese, a aprendizagem necessária para o desempenho deste novo papel também demandava um longo tempo.” Londoño observa que:

A partir dos vários relatos das fundações de missões é possível recuperar um padrão geral no que se refere às obrigações que os índios assentados passavam a ter. **As descrições das novas formas de organização da vida em redução são sempre elaboradas em contraposição ao estado “selvagem e bárbaro” das formas de vida dos povos indígenas. Nesse contexto as mudanças introduzidas pela redução são sempre apresentadas com carga positiva em oposição ao estado anterior com forte conotação negativa.** Faziam parte das obrigações que os índios reduzidos passavam a ter não apenas participar das atividades religiosas, mas se responsabilizar pela construção da igreja e vivenda dos padres, como também pelo seu sustento. A fundação da redução começava com a construção da igreja e casa do padre, tal como tinha acontecido dentre outros quando da redução dos Jeberos e também na redução do Guallaga. A organização destes *pueblos* era definida pelo padre, de acordo aos seus próprios conceitos de espaço.<sup>369</sup>

Entre os Jeberos foi fundada a primeira *redução* que serviria de base e experiência para as outras. Como vimos na citação acima, esta seguia alguns padrões como, por exemplo, a responsabilidade dos índios pelas construções da

<sup>367</sup> Bohn Martins, Maria Cristina, Índios, Jesuítas e Missões nas Fronteiras do Império: as reduções de maynas. Disponível em: <http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/44>. Acesso em 21/08/2012, p.5.

<sup>368</sup> TORRES LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Maraño do século XVII. HISTÓRIA, SÃO PAULO, v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n1/a02v25n1.pdf> acesso: 25/10/2012.

<sup>369</sup> FIGUEROA. Op. Cit., p 196

casa dos padres e igrejas, além de também se responsabilizarem pela alimentação dos padres. A vida sedentária e a responsabilidade de alimentar aos padres levaram a uma maior valorização da agricultura. Mas, a caça e a coleta não foram abandonadas, pois eram utilizadas para completar a alimentação dos padres e deles mesmos. “Cada día lo traygan al Padre” macacos, papagaios, pescados, palmitos, frutas “que se hallan em lós bosques y quebradas<sup>370</sup>. Foram muitas as consequências que seguiram as *reduções* não somente no Peru, mas em toda América, aqui citamos somente algumas, pois não é nossa finalidade nos aprofundarmos nesse assunto.

As *entradas* e o medo por elas causados empurravam cada vez mais as etnias para o convívio nas *reduções*. Contudo, os indígenas resistiram de várias maneiras a essas mudanças. Segundo Figueroa, os indígenas fugiam para lugares distantes, os mais velhos relutavam em aceitar a catequese, a extrema unção era temida e rejeitada por muitos, juntamente com as doenças que acompanhavam os espanhóis e a mudança nos hábitos de um modo geral que a colonização exigia. Conflitos se estabeleceram constantemente nessa região em todos os sentidos, desde os psicológicos até a violência física. Entre os indígenas e espanhóis, entre os próprios indígenas e entre os padres e os indígenas.

Finalmente, como podemos ver “pacificar” a região não era tarefa fácil. Sem contar as dificuldades enfrentadas pelos padres em plena floresta Amazônica. Eles constantemente se queixavam dos insetos, das comidas, das distâncias, da variedade de línguas, do clima. Muitos padres morreram em atividade, entre eles o próprio Figueroa que foi assassinado junto com um grupo de índios Jeberos durante uma rebelião dos índios Cocamas. Consta nos *Papeles de jesuítas em la real Academia de la História- Legajo 251*<sup>371</sup> o seguinte: eles o amarraram a uma árvore e foram cortando e sacando pelas juntas todos os ossos um por um e depois assaram o corpo para comer-lhe e levaram a cabeça.<sup>372</sup>

Se foram realmente os Cocamas que assassinaram Figueroa e se foi exatamente desse modo que ele morreu, não sabemos ao certo. O fato é que ele se tornou mártir dessas missões e os jesuítas persistiram nessa região até serem expulsos dela em 1768. Mesmo se queixado de todo o desconforto continuaram

---

<sup>370</sup> Ibidem, p. 191

<sup>371</sup> FIGUEROA, Op. Cit., p. 314.

<sup>372</sup> Idem.

adentrando o Marañón e outros rios, catequizando diversos povos até chegar à boca do Rio Negro, a vontade de *salvar as almas para maior glória de Deus* falava mais alto, como veremos a seguir no *Diário* do padre Samuel Fritz.

Logo abaixo, a figura do índio Maynas idealizado pelos jesuítas: o índio manso<sup>373</sup>.



**FIGURA 12** - Índio “manso” das Missões de Mayna dançando na Igreja.<sup>374</sup>

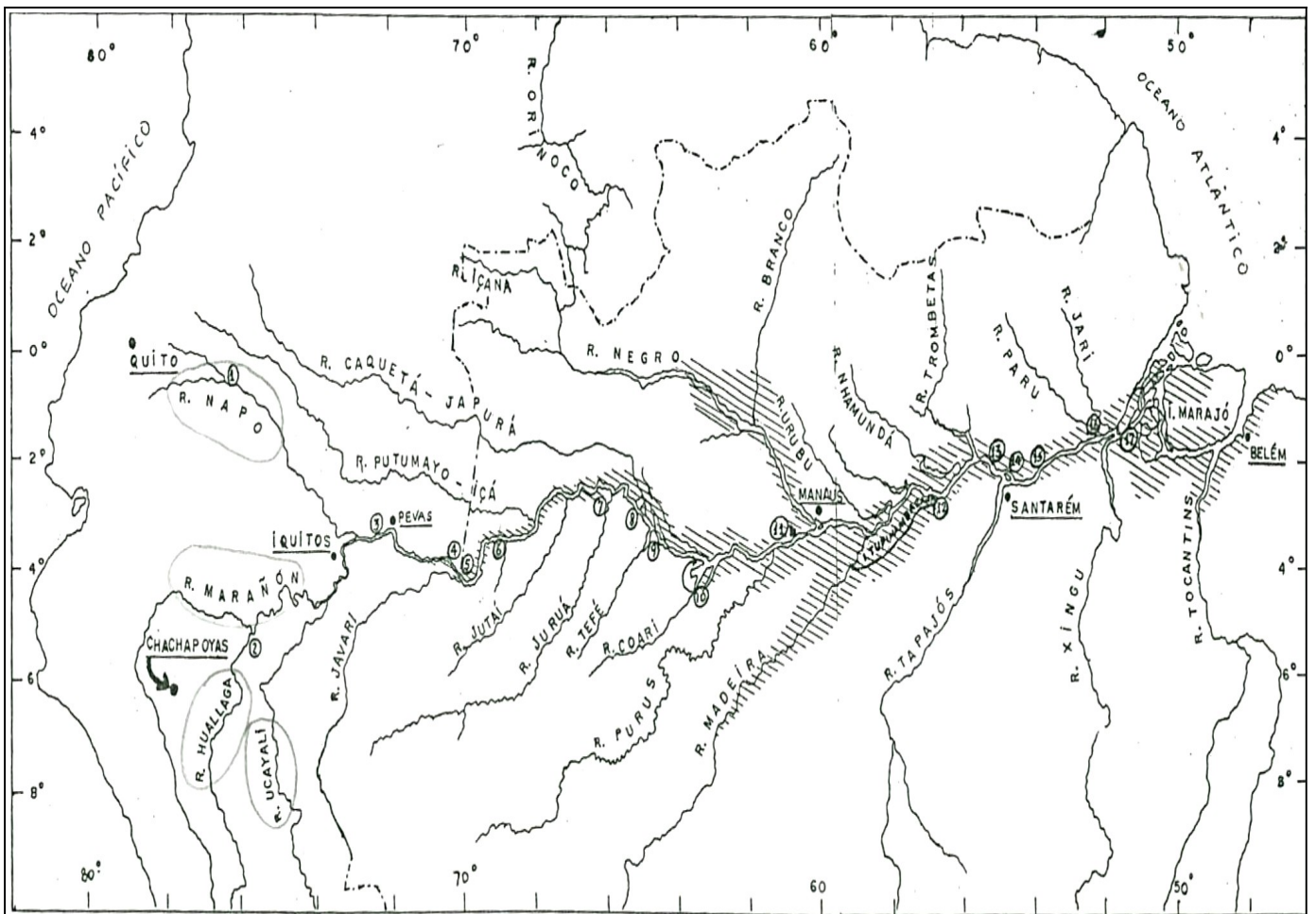
FONTE: TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da alta Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 233.

<sup>373</sup> Imagem escaneada a partir do trabalho de: TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da alta Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 233.

<sup>374</sup> Idem.

## O PIONEIRISMO FRANCISCANO

Na década de 40 do século XVII, os jesuítas do Colégio de Quito já haviam descido o Napo e o Marañón, “levando a catequese às terras baixas da Amazônia”<sup>375</sup>. Já no ano de 1680 existiam missões e aldeamentos “ao longo do Ucayali, do Huallaga, do Marañón e do Napo, mas não abaixo da junção dos dois últimos, onde o Marañón passa a chamar-se, modernamente, Amazonas.”<sup>376</sup> O mapa<sup>377</sup> abaixo nos ajuda a localizar os rios citados, pois os mesmo estão circulos no seu lado esquerdo.



**FIGURA 13** - Mapa dos rios Marañón, Huallaga e Ucayali e outros.<sup>378</sup>

FONTE: PORRO, Antonio. *As Crônicas do Rio Amazonas/ tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*- Petrópolis, RJ: Vozes, 1992,p.27.

<sup>375</sup> PORRO. Op. Cit., p. 158.

<sup>376</sup> Idem.

<sup>377</sup> Ibidem, p.27.

<sup>378</sup> PORRO. Op. Cit., p. 158.

Mas, não seriam os jesuítas os primeiros a estabelecerem missões abaixo do Napo e Marañón, entre os Omáguas. Leite nos diz que em 1645, os Jesuítas do Colégio de Quito fizeram contato com os Omáguas. Porém, as missões somente seriam estabelecidas entre eles, em 1686, pelo padre Fritz<sup>379</sup>.

Os primeiros foram os franciscanos, que em maio de 1647, saíram de Quito com esse intuito, entre os padres designados para essa empresa estavam: Laureano de La Cruz e Domingos de Brieva. Vale ressaltar que esses mesmos franciscanos, 11 anos antes, no ano de 1636, estavam entre os participantes de uma expedição espanhola de exploração ao rio Napo sob o comando do Capitão Juan de Palácios. Durante essa expedição, houve um ataque dos índios Encabellados onde o capitão Palácios foi morto e seus companheiros decidiram regressar a Quito. Todavia, um membro da expedição que já tinha morado no Pará, convenceu alguns companheiros a descerem o rio em direção a Belém, já que ele tinha ouvido notícias que no caminho encontrariam “os ricos países do *Eldorado*” e da *casa do sol*.<sup>380</sup> Entre os que decidiram descer o rio estavam os franciscanos Domingos de Brieva e Andre de Toledo. A viagem de descida foi exitosa. No caminho, foram acolhidos e abastecidos pelos Omáguas e no tempo de três meses chegaram a Belém. “A surpresa de tão exígua viagem [...] levou o governador Jácome Raimundo de Noronha a apressar os preparativos de uma grande expedição, a ser comandada por Pedro Teixeira<sup>381</sup>.

Laureano de La Cruz, no íterim da permanência de Teixeira em Quito, teve notícias das novidades do rio das Amazonas, inclusive dos Omáguas, já que o franciscano Domingos de Brieva retornou a Quito como guia de Teixeira. Entre várias informações, contaram-lhe que a província dos Omáguas tinha mais de 200 léguas e era tão povoada que de um povoado quase se via o outro. Disseram-lhe também que os Omáguas eram gente de paz, política “e a de mais razão e governo de todo o nosso grande rio, que tinham Caciques principais a quem eram obedientes e tinham comercio e comunicação com as nações vizinhas.”<sup>382</sup>

Assim, em 1647, os franciscanos de Quito decidiram partir para converter os Omáguas. Essa missão durou até 1650, ou seja, três anos. A respeito dessa

---

<sup>379</sup> LEITE, Serafim – História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo III, Editora Itatiaia, 2000, pp. 406-407.

<sup>380</sup> PORRO, Op. Cit. p. 115

<sup>381</sup> Idem.

<sup>382</sup> LA CRUZ, Fr. Laureano de. Novo Descobrimento do Rio Marañón, chamado das Amazonas. In PORRO, Op. Cit., p. 133.



empreitada Frei Laureno de la Cruz deixou uma crônica o *Novo Descobrimento do Rio Marañón, chamado das Amazonas*<sup>383</sup>. Porro observa que esse documento é muito importante e se assemelha ao *Diário* de Fritz em muitos aspectos, pois que:

**O gênero, que havia sido inaugurado por Laureano de La Cruz, associa notas de viagem que flagram o processo de despovoamento da várzea, observações em profundidade resultante da convivência prolongada com as comunidades indígenas, e o relato, claramente engajado, das investidas portuguesas sobre índios e jesuítas e dos incidentes diplomáticos delas resultantes.**<sup>384</sup> (Grifo nosso)

Segundo frei Laureano, os franciscanos chegaram à província dos Omáguas em 19 de Outubro de 1647 e se estabeleceram em uma ilha batizada por eles de São Pedro de Alcântara, por ser o santo do dia. Depois de alguns dias na tal ilha o intérprete que os acompanhava fugiu deixando-os sem alternativa senão aprender rapidamente a língua local. Fora esse inconveniente, os primeiros contatos foram positivos, ou seja, os indígenas os receberam muito bem, tanto que, durante toda estada deles nesse lugar, foram bem alimentados, facilitando em muito seus trabalhos. Frei Laureano admite que:

O peixe desses rios é muito bom, e há tartaruga, que é muito bom sustento, como também o é o peixe-boi, que tão grande bezerro e tem a cabeça do mesmo feitio [...] sua carne é como a de vaca e de muita substância. [...] **Comíamos do que eles comiam e nos davam de boa vontade, que nunca nos faltou, e bebíamos dos vinhos que eles faziam até não mais poder, por não serem limpos.**<sup>385</sup> (Grifo nosso)

Após quatro meses que estavam estabelecidos os missionários saíram de São Pedro de Alcântara várias vezes para conhecer outros povoados e para constatar a quantidade de indivíduos a serem catequizados, no entanto, ao contrário das notícias recebidas anteriormente, nas ilhas visitadas eles encontraram pouca gente além de um surto de varíola em um dos povoados (Caraute) que tudo indicava vir de rio abaixo. É bom esclarecer que a epidemia registrada por Frei Laureano não deve ter sido a única, pois os relatos anteriores aos seus, como o de Carvajal e de Acuña, este último somente seis anos antes, registraram um grande contingente populacional nessa região. O padre Acuña, que acompanhou a viagem de Pedro

---

<sup>383</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>384</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>385</sup> LA CRUZ, Fr. Laureano de. *Novo Descobrimento do Rio Marañón, chamado das Amazonas*. In PORRO, Op. Cit., p.140.

Teixeira de volta a Belém, perplexo, exaltou as muitas e diferentes nações que encontrou ao longo dos rios “passam de cento e cinquenta todas as línguas diferentes, tão vastas e povoadas como as que vimos por todo esse caminho [...] essas nações ficam próximas umas das outras, [...] de uma se pode ouvir o lavar da madeira nas outras [...].”<sup>386</sup> Assim, para termos ideia da violência dessa epidemia, vejamos o que frei Laureano escreveu sobre ela:

Nessa época estávamos no meio de uma inundação, uma noite de grande vento, água e trovões que vinham de rio abaixo para cima, chegou ao nosso povoado [...] **a peste de rio abaixo e o dia seguinte amanheceram atacados por ela um rapazinhos e uma índia velha, em casas diferentes, e destes foi-se propagando e pegando nos demais, de tal forma que em pouco mais de um mês não restou em todo lugarejo pessoa grande ou pequena que não caísse miseravelmente [...]. Somente a mim foi Deus servido que não tocasse, andando como andei entre aqueles miseráveis empestados de enfermidade tão pegajosa e tão asquerosa que simplesmente ver o estado miserável dos enfermos e seu mau cheiro bastavam para matar.**<sup>387</sup> (Grifo nosso)

E conclui:

Passados cinco meses que estávamos nesse povoadozinho e passada a inundação, que durou três meses, e a peste que durou quase outro tanto, e o frio, que durou cerca de quatro dias, **tendo morto a terça parte daquela gente desafortunada e convalescido os demais**[...] regressamos aonde estavam os nossos companheiros, ao extremo preocupados conosco. Encontramos bons e todo o lugarejo sadio e livre da peste, sendo o único que ficou livre em toda a província.<sup>388</sup> (Grifo nosso)

O líder dos franciscanos e seus companheiros, como nós vimos na citação acima, não contraíram a doença e ele atribuiu isso a bondade de Deus com os seus, isto é, “a intervenção milagrosa de Deus, que protege seus servos para que eles possam difundir sua palavra entre a gentilidade”<sup>389</sup>. Com relação à epidemia entre os indígenas, ele não atribui aos espanhóis a culpa pelo contágio e sim, aos pecados dos indígenas principalmente suas bebedeiras. “São as tais bebedeiras origens de todo os males daqueles desgraçados, porque, nelas se fazem todas as

<sup>386</sup> ACUNÃ, Cristóval de. Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas. Trad. de Helena Ferreira; revisão técnica de Moacyr Werneck de Castro; revisão de José Tedin Pinto. Rio de Janeiro, Agir, 1994, p.94.

<sup>387</sup> LA CRUZ, Fr. Laureano de. Novo Descobrimento do Rio Marañon, chamado das Amazonas. In PORRO, Op. Cit., p. 135.

<sup>388</sup> Ibidem, p. 136.

<sup>389</sup> POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial. Bauru-SP, Edusc, 2003, p. 153.

consultas e se decreta as mortes, cativo e maldades que hão de fazer [...] e fazem”<sup>390</sup>.

Sobre a organização sócio-política dos Omáguas, o referido franciscano não registrou nada. Observou alguns costumes dos Omáguas como: o de achatar a cabeça e o infanticídio. Inclusive esse último levou frei Laureano a seguinte conclusão: “a *policia*, razão e bom governo dos Omáguas [...] não podem ser muitos pelas razões já ditas de matar-se uns aos outros (e) enterrar vivos os seus filhos acabados de nascer”<sup>391</sup>. Porro adverte que essa conclusão desiludida deve ser creditada ao “etnocentrismo e ao pessimismo de frei Laureano quanto a possibilidade de levar a bom termo sua missão [...] revela o compreensível estado de depressão a que o franciscano havia chegado”<sup>392</sup>.

Finalmente, a ação franciscana no Solimões durou três anos e podemos ver algumas semelhanças com a ação jesuítica na fundação das missões de Maynas. Dentre outras semelhanças, destacaremos as seguintes: eles chegaram até a província dos Omáguas acompanhados pessoalmente do capitão Diego Díaz de paz, seu benfeitor, de maneira similar a que os jesuítas chegaram a Maynas acompanhados de Vaca de La Vega e sua escolta; os padres estabeleceram contato e amizades entre os Omáguas dando-lhes miçangas, guizos, anzóis e muitas outras miudezas, tal quais os jesuítas fizeram com os Maynas preferiram o contato amistoso; iniciaram missões volantes de povoado a povoado; reclamaram dos insetos e dos desconfortos do local. Mas, ao contrário dos jesuítas, pelo menos no primeiro momento em Maynas, os franciscanos ficaram sozinhos, pois até o seu intérprete fugiu, todavia, isso nos primeiros anos não os atrapalhou na execução de seus projetos, pois catequizaram, batizaram e plantaram cruzeiros nas aldeias. Logo, posteriormente, lhes causariam transtornos. Vejamos o motivo.

O Capitão Diego Díaz de Paz prometeu aos franciscanos que voltaria todos os anos “uma vez a cada ano verão”<sup>393</sup> para acompanhar o andamento das missões e “dar conta de tudo”. Realmente ele voltou por dois anos seguidos, entretanto, no terceiro ano ele não apareceu. Como resultado, os irmãos começaram a desconfiar das intenções dos indígenas:

---

<sup>390</sup> LA CRUZ. Op. cit. p. 141.

<sup>391</sup> Ibidem, p. 139.

<sup>392</sup> PORRO, Op. Cit., p. 156.

<sup>393</sup> LA CRUZ, Fr. Laureano de. Novo Descobrimento do Rio Marañon, chamado das Amazonas. In PORRO, Op. Cit., p. 133.

**Tendo chegado o Último verão em que esperávamos socorro de Quito e que nos viessem buscar... como o que começamos a perder as esperanças e os índios a tramar sobre nossas vidas, pois viam que os espanhóis não chegavam( que é o mais temem devido aos arcabuzes).** Decidimos fazer uma boa canoa para irmos [...] rio acima à nossa província de Quito ou se, não, descermos por ele abaixo a buscar caminho pela província de Caracas.<sup>394</sup> (Grifo nosso)

Depois de alguns anos parece que o amor que os índios tinham pelos padres, não passava de medo dos arcabuzes dos espanhóis. Ou talvez, o medo por estarem sozinhos nesse lugar tenha deixado os franciscanos desconfiados demais, pois “embora os Omáguas, não estando embriagados, são gente pacífica, em estando-o se tornam tais que não reconhecem ninguém”<sup>395</sup>. De qualquer maneira, se seus medos tinham fundamento ou não, decidiram fugir à noite no dia de Santa Teresa, 15 de novembro de 1650, saíram dizendo que iam à praia buscar tartarugas. Como não puderam subir o rio devido às correntezas decidiram descê-lo. Fizeram registro de muitas coisas que viram pelo caminho, inclusive das incursões dos portugueses em terras espanholas. E por fim, chegaram ao Pará e depois receberam autorização de partir para Lisboa e de lá para Sevilha. Deixando os Omáguas para serem catequizados por outra ordem: os jesuítas que permaneceriam nessa região por muito tempo.

### **A AÇÃO JESUÍTICA EM MAYNAS NO DIÁRIO DO SAMUEL FRITZ**

Paulo Maroni na introdução do *Diário* de Fritz no terceiro capítulo de sua obra, *As Notícias Autênticas*, ressalta que os Cocamas, em sessenta ou mais canoas, fugindo de uma epidemia de varíola que atingiu o rio Huallaga, baixaram o rio Marañón até “lás racherías de lós Omáguas”<sup>396</sup>, onde foram muito bem recebidos. Os mesmos se queixaram aos Cocamas de “lás invasiones de sus enemigos portugueses”<sup>397</sup>, os quais subiam a suas terras em busca de cativos e levavam os seu filhos. Os Cocamas penalizados com essa situação e agradecidos pela hospedagem convidaram-lhes para conversar com o seu missionário que por essa época era o Superior das missões de Maynas Juan Lorenzo Lucero, confiantes que

<sup>394</sup> Ibidem, p.141.

<sup>395</sup> Ibidem, p.141.

<sup>396</sup>MARONI, Pablo. *Noticias Autenticas Del Famoso Río Marañón*, (1738). Iquitos, CETA, 1988( Coleção Monumenta Amazônica, vol. B4), p. 309.

<sup>397</sup> Idem.

este certamente resolveria seus problemas. Animados com essa possibilidade, os principais Curacas dos Omáguas subiram juntamente com os Cocamas até La Laguna, onde estava o padre Lucero, que prontamente lhes prometeu um missionário para protegê-los e doutriná-los. Isso aconteceu nos idos de 1681, mas só se concretizaria em 1686, com a chegada de Fritz, como já vimos.<sup>398</sup>

Maroni afirma que ao saber que um missionário lhes seria enviado, os Omáguas “llevados de superior impulso, em treinta y más canoa subieron á encontrarle”<sup>399</sup>, levaram-no ao primeiro povoado de suas terras e quando lá chegaram, carregaram-no nos braços entre danças e músicas e assim se repetiu por todas as ilhas da *Gran Omágua*.

Com isso, percebemos que enquanto no primeiro momento dessas missões o padre Figueroa concentra suas críticas aos *encomenderos* espanhóis por maltratarem aos indígenas, agora no *Diário* de Fritz essas críticas passam a ser efetuadas aos portugueses, marcando a questão principal em voga nesse momento: as definições das fronteiras na América. No entanto, será que foi somente por causa dessa disputa que Fritz não registrou nada sobre os abusos dos espanhóis em seu *Diário*? Ou os espanhóis não se interessavam por essas áreas distantes e por isso sua presença não era sentida? Ou ainda, será que os espanhóis melhoraram o tratamento dispensado aos indígenas?

A fundação das missões de Maynas se deu por conta da necessidade de pacificação dos índios para o trabalho nas 24 *encomiendas* que eram relativamente próximas a Borja, ou seja, a mão de obra indígena foi o fator principal desse evento, apesar dos jesuítas de fato acreditarem poder *salvar as almas* dos indígenas. Entretanto, para Londoño a expansão colonial nos rios mais distantes, como o Marañón, ficou a cargo somente dos jesuítas de Quito:

**Assim, as formas de exploração da mão de obra indígena por parte de colonos espanhóis pouco se fizeram sentir em grande parte destas missões. Ao contar durante quase todo o seu tempo de permanência com o apoio dos governadores de Maynas, que pertenciam à família Vaca de La Vega e não tendo tido pressões sobre mão de obra os jesuítas gozaram de grande autonomia e puderam**

---

<sup>398</sup> Ibidem, p. 309.

<sup>399</sup> Ibidem, p. 309.

assim desenvolver com os índios as relações que acharam que viabilizariam sua ação missionária<sup>400</sup>. (Grifo nosso)

Codina colabora com essa visão, pois ela diz que o lado português recebia todo o apoio do governo em suas *entradas* pelo Amazonas, inclusive contratando funcionários e militares. O lado espanhol não recebeu quase nenhuma ajuda, pois era considerada zona inóspita, com enfermidades e poucas possibilidades de lucro. Ficando o maior esforço de penetração a cargo dos missionários ou de alguns corajosos como Diego Vaca de La Vega que assumiu a pacificação dos indígenas de Maynas com seus próprios recursos.<sup>401</sup> Ao que parece, os espanhóis não ficaram bonzinhos do dia para noite, eles simplesmente não tinham incentivos do governo para explorar a região e isso explica certa ausência deles nessas áreas, Figueroa registrou em seu *Ynforme* a presença de 40 espanhóis em Maynas na fundação dessas missões, ao contrário dos portugueses que para Codina tinham todo apoio do Governo, avançando cada vez mais em áreas consideradas espanholas pelo tratado de Tordesilhas - atitude que aborreceria Fritz seriamente partindo daí suas críticas.

Para entendermos mais o avanço português rio Amazonas acima, Porro explica que, em 1639, quando Teixeira retorna de Quito, encontra portugueses liderados por Bento Maciel na foz do Tapajós, os quais estavam prontos para caçar os índios desse rio. O problema era que a mão de obra indígena perto de Belém estava acabando. Os índios não aprisionados fugiram para longe e outros resistiam e lutavam em certos territórios que os portugueses preferiam evitar. Assim, se percebeu que os índios que não haviam tido contato com os portugueses eram mais fáceis de capturar. “Iniciaram-se então viagens cada vez mais pelo Amazonas acima, em busca de viveiros humanos”<sup>402</sup>. Porro explica que:

Teoricamente havia uma distinção entre índios livres, resgatados de supostos ou reais cativos de que estariam sendo vítimas por mão de tribo inimiga, daí o nome **tropas de resgates** e escravos tomados em **guerra justa** ou outra circunstância prevista por lei. O resgate, ou seja, a

<sup>400</sup> TORRES LONDOÑO, Fernando Contato, guerra e negociação. Redução e cristianização de Maynas e Jeberos pelos jesuítas na Amazônia no século XVII. *História Unisinos*, v.1, n. 2, maio/agosto 2007, pp. 203-209.

<sup>401</sup> Marzal, Manuel María & Túa, Sandra Negro (2005). *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuítas en la América virreinal*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, p.247.

<sup>402</sup> PORRO, Antonio. In CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 189.

compulsão a que um grupo libertasse seus prisioneiros, logo se tornou pretexto para fomentar as guerras e razias intertribais e quando delas não resultavam suficientes cativos a serem resgatados os próprios fornecedores tornavam-se o objeto dos sequestros. Os escravos podiam, por outro lado, serem tomados em guerras justas por oposição ao cristianismo, por alianças com inimigos do reino, por recusa a servir como auxiliares nas guerras justas, por antropofagia ou por roubo.<sup>403</sup>

Essas disposições foram usadas de má-fé e serviu muitas vezes de pretextos aos interesses dos colonos e das autoridades locais, além do mais usando como desculpa tudo isso e principalmente o motivo de aliança com o inimigo, de 1640 a 1720, “tropas de resgate e expedições punitivas assolaram todo o Médio e Alto Amazonas”<sup>404</sup>. Algumas delas foram registradas por Fritz, como veremos depois.

Outra questão interessante para expormos nesse momento é colocada por Maroni, quando ele afirma que partiu dos próprios índios a solicitação de um padre da Assistência espanhola e foi por isso que o acolheram tão afetivamente. Por outro lado, Serafim Leite afirma que nesse contexto, mas especificamente quando Fritz já estava em ação no Solimões:

**“os índios não queriam os Castelhanos e pediam missionários portugueses; e El-Rey ordenou ao Governador que se o P. Fritz tornasse a ser encontrado no Solimões o trouxessem ao Pará e remetessem ao Reino”.**<sup>405</sup> (Grifo nosso)

Notadamente as duas partes afirmavam que eram solicitadas pelos índios para legitimar suas missões. Consequentemente, as fronteiras de suas Coroas, visto que as próprias Ordens representavam em muitos casos a própria fronteira. Fritz em seu *Diário* ressaltou diversas vezes como era querido entre as várias etnias que visitava ao longo do rio Solimões até o rio Negro. Sempre havendo boa recepção a sua chegada e muitas queixas sobre os *enemigos portugueses*. Agora, não eram somente os Omáguas que pediam sua proteção, mas os Yurimáguas, Ibanomas e Taromass. A respeito dos Taromass Fritz registrou “pediu-me o cacique Carabiana que voltasse para eles e fosse seu padre, que não queriam os do Pará”.<sup>406</sup>

---

<sup>403</sup> Idem.

<sup>404</sup> PORRO, Antonio. In CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 189.

<sup>405</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; RJ, Instituto Nacional do Livro, 1938- 1950. Tomo I, p. 413.

<sup>406</sup> SAMUEL, Fritz. In PINTO, Renan Freitas (Org). *O diário do Padre Samuel Fritz - Manaus*; Editora da Universidade Federal do Amazonas/ Faculdade Salesiana, Dom Bosco, 2006, p. 107.

Finalmente, percebemos que ao longo do *Diário*, Fritz incorpora esse papel de protetor dos indígenas, pois quando preso em Belém ele declara que:

[...] coagido, sem poder ir à minhas missões, quis embarcar para Lisboa, apelar para as majestades castelhana e portuguesa, a dar conta de mim, para que ficasse em sua imunidade e liberdade o evangelho de Cristo; mas todas as minhas diligências se malograram e assim estive detido por dezoito meses **com farta aflição de meu coração, pelo desamparo em que ficavam assim meus neófitos e outros muitos infiéis, que haviam deixado com boa disposição para reduzir.** (Grifo nosso)

Fritz estava preocupado com os ataques dos portugueses, mas também proteger para um jesuíta significava *salvar as almas* daquelas criaturas tirando-as da ignorância e da barbárie através da doutrina, de preferência agrupando-as em *reduções* espanholas. Assim, a proteção também era contra o maior inimigo de todos: o Demônio. Posteriormente, veremos o embate de Fritz com o próprio que era conhecido entre alguns nativos (segundo o jesuíta) por Guaricana.

## OS PRIMEIROS MOMENTOS ENTRE OS OMÁGUAS

Segundo Maroni, após sua chegada Fritz partiu, sem demora, para atividade missionária, levado consigo somente uma Cruz de madeira nas mãos além dos remeiros e um Omágua a seu serviço. Ele procurou logo aprender a Língua deles para estabelecer melhor contato e foi percorrendo todas as ilhas dessa região explicando a importância do batismo. Como resposta, todos demonstraram grande interesse em recebê-lo. Fritz, assim como os primeiros jesuítas de Maynas, primava pela qualidade da catequese. Então, achou melhor adiar o batizado dos adultos contentando-se, nesse primeiro momento, em batizar somente as crianças.<sup>407</sup> Levava três anos para que grande parte dos Omáguas visitados estivesse preparada, durante esse período nas comunidades ele construiu igrejas, ensinou a doutrina cristã e suas rezas.<sup>408</sup>

Fritz se estabeleceu em São Joaquim, que como ele mesmo disse tornou-se a *cabeceira* das suas missões. Mas, pela grandeza e distância entre as ilhas dessa província, no primeiro momento de maneira similar aos franciscanos e os primeiros jesuítas, ele saía em missões volantes. Porém com tempo fundou várias *reduções*,

<sup>407</sup> MARONI. Op. Cit. p. 310.

<sup>408</sup> Idem.



só entre os Omáguas foram 28 reduções<sup>409</sup>. Arthur Reis destaca algumas ao longo do rio Solimões: “S. Joaquim dos Omáguas, Nossa Senhora de Guadalupe, São Paulo Apóstolo, São Cristovam, Santa Tereza de Tefé e Sant’Ana de Coari”<sup>410</sup>.

Com a continuidade de sua peregrinação, Fritz obteve notícias de outras nações abaixo dos Omáguas, os Yurimáguas depois os Aizuares, Ibanomas “y otras naciones más cercanas al Rio Negro”<sup>411</sup>. Como estava sozinho, doutrinando toda essa gente, pediu ao Colégio de Quito que lhes mandasse um companheiro para ajudar nessa missão, pois as distâncias eram grandes, assim também como a quantidade de povos a reduzir, mas não obteve ajuda, então continuou com sua lida incansável como “*otro Xavier*”<sup>412</sup>.

Esse momento é marcado pelo trabalho solitário de Fritz. Com o intuito de ensinar a doutrina e batizar esses povos ele percorria grande distância, mas também construía igrejas e tentava alocar a maior quantidade possível de pessoas em *reduções*. Apesar das *reduções* ele nunca abandonou as missões volantes, como poderia? Se não tinha ajuda e precisava salvar aquelas almas. No entanto, Taylor adverte:

**A grande maioria das reduções criadas teve uma existência fugaz.** Tal fragilidade se explica em primeiro lugar pela falta de missionário-nunca eram mais de 20 no total, para controlar teoricamente, mais de 100 mil [...] e mais ainda pela ausência de uma infraestrutura administrativa e militar coerente e organizada<sup>413</sup>.

De fato, quando o padre retornou de Belém ele encontrou suas missões destruídas. Durante o tempo que ficou fora não teve nenhum substituto e a ação dos portugueses no Solimões já era constante, pois argumentavam que estavam dentro de seus limites baseando-se no marco deixado por Teixeira.

<sup>409</sup> Porro fala que Fritz incorporou 38 aldeias dos Omáguas à administração jesuítica e São Joaquim e Nossa Senhora das Neves eram as bases de operações para catequese. Entretanto, na opinião de Julio Cezar Melatti: “A missão do Padre Fritz não chegou a instalar-se plenamente no Solimões. Ela tinha no máximo três anos quando ele desceu até Belém. Os índios ainda moravam em aldeias construídas por eles próprios e não reunidos em aldeamentos erigidos de modo a favorecer o trabalho de catequese, como acabava sempre acontecendo com as missões. A aldeia de Nossa Senhora das Neves era uma aldeia iurimáguas que teve apenas seu nome trocado; a capela que foi erguida na descida do Padre Fritz já não existia dois anos depois na sua volta.” <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-solimoes.pdf> Julio Cezar Melatti Notas para uma História dos Brancos no Solimões, p. 14.

<sup>410</sup> REIS, Arthur, Op. cit., p. 86.

<sup>411</sup> MARONI. Op. Cit., p.312.

<sup>412</sup> MARONI. Op. Cit., p. 312.

<sup>413</sup> TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da alta. Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 219.

## O POMO DA DISCÓRDIA

O pomo da discórdia era a localização do marco afixado por Pedro Teixeira na sua viagem de regresso a Belém, em 1639, que seria o marco de separação entre os domínios de Portugal e Espanha. Esse foi um dos principais motivos de Fritz ter sido detido em Belém, pois o argumento principal contra ele é que estava missionando em terras portuguesas, tese combatida firmemente por Fritz.

Se neste contexto a localização do tal marco de Teixeira já era polêmica, Priscila Faulhaber nos diz que nos dias atuais ela também é motivo de discórdia entre os historiadores, pois:

Um dos motivos de discórdia entre os historiadores é a localização da aldeia do ouro, onde teria sido colocado por Pedro Teixeira, em 16 de Agosto de 1639, o marco de separação entre o domínio de Portugal e Espanha. Os documentos apresentam copiosa controvérsia relativa à localização correta de tal marco. **Segundo algumas fontes ela estaria localizada na Boca do Japurá [...] Em outras estaria no rio Napo defendendo a ideia de que o ato de posse teria sido exercido na “boca do Aguarico”**<sup>414</sup>.

Porém, desde o final do século XVII Samuel Fritz argumentava:

**Já não existe quem se recorde pontualmente do sítio onde puseram aquele marco, pretendem que fosse mais acima da província de Omágua e nessa conformidade informaram ao rei de Portugal haver eu missionado em terras de sua conquista. Procurei desfazer fundamento tão errôneo [...] mostrando claramente como minha missão está mais acima daquele padrão ou marco e ainda que o tivesse ultrapassado, não houvera eu feito coisa em prejuízo da conquista, por não ter sido tal posse confirmada por S.M. Philipe IV; porque tomaram a dita posse no ano 1639, quando desceram de Quito pelo rio Napo e antes que chegasse o fato a noticia do rei católico, já nos princípios de 1640 se havia apartado da coroa de Castella [...] e assim, tal posse ficava sem controvérsia invalida e nula**<sup>415</sup>.

O conflito em Belém não seria o último, pois quando o padre Fritz foi liberado pelas autoridades portuguesas para voltar as suas missões, em 1691, foi designado para acompanhá-lo o capitão Antônio Miranda com uma escolta, apesar dos protestos do padre. Na viagem de volta, o jesuíta registrou uma tremenda mudança

<sup>414</sup>FAULHABER, Priscila. Expansão portuguesa e as missões do Médio Solimões. In PINTO, Renan Freitas (Org.). O diário do Padre Samuel Fritz - Manaus; Editora da Universidade Federal do Amazonas/ Faculdade Salesiana, Dom Bosco, 2006, p. 237.

<sup>415</sup>FRITZ, Samuel In PINTO, Renan. Op. Cit., p.96.

no panorama populacional às margens dos rios e também nas suas missões, pois haviam sido queimadas e os índios evadidos da mesma. Fritz assim registrou no seu *Diário*:

**A 9, de noite chegamos a aldeia de Aisuares da ilha. Encontramo-la sem gente. A 10, [...] entramos em outra aldeia de Aisuares de Turucuaté, também sem gente. As onze, chegamos à aldeia de Samonté, também sem gente, a aldeia da nação Jurimáguas, também sem gente. A 13, encontramos dois Jurimáguas que iam fugindo e diziam que todos andavam foragidos nas aldeias vizinhas, porque um índio Ibanoma[...] os havia alvoroçado, a propalar que não vinha o padre, mas sim os Portugueses, queimando, cativando e matando.<sup>416</sup> As nove do dia, chegamos à redução da nossa senhora das Neves dos Jurimaguas, que encontrei despovoada inteiramente.<sup>417</sup> (Grifo nosso)**

Essa última redução citada, Nossa Senhora das Neves dos Jurimaguas ou Yurimaguas, foi de onde o padre saiu para Belém e receberia um ultimato do capitão Miranda que ao chegar nessas paragens explicou a manobra: “as ordens de Belém eram para que o capitão tomasse posse do país do Omáguas para a coroa de Portugal” e para que o padre se retirasse daquelas terras<sup>418</sup>. Surpreso, Fritz protestou: “Homem inteligente sabia vedar dificuldades. O capitão cedeu, retirando-se convencido de que o missionário não faria perigar os direitos de Portugal”, já que ele garantiu estar ali com intuito religioso e não político<sup>419</sup>. Mas o capitão prometeu voltar “dizendo que haviam de povoar a terra”. Para Fritz se cumpriria “pelo muito que cobiçam escravizar os índios”<sup>420</sup>.

Arthur Reis observa que o desassossego no Solimões impressionou Fritz, então aconselhado pelo Governador de Maynas, Melchior Portocarrerro Vaca de La Vega, procurou o vice-rei em Lima. Entretanto, “o vice-rei maneiroso, cercou-o de atenção, mas não tomou na devida consideração as reclamações, afinal “não lhe parecia prudente entrar em luta com os portugueses”, ainda mais, por causa uma área que em “nada contribuía ao erário público”. Então, limitou-se a ajuda financeira para melhorar as condições materiais das *reduções*.<sup>421</sup>

Apesar disso, o padre voltou para suas missões e continuou seus trabalhos e restabeleceu todos os aldeamentos possíveis, já que os índios estavam todos

<sup>416</sup> Ibidem, p. 110.

<sup>417</sup> FRITZ, Samuel. In PINTO, Op.cit. p.p 109- 110.

<sup>418</sup> REIS, Op. Cit., p.88.

<sup>419</sup> Idem.

<sup>420</sup> FRITZ, Samuel. Op. Cit., p. 112.

<sup>421</sup> REIS, Op. Cit. p. 88.

espalhados e escondidos com medo dos portugueses. Nesse ínterim, várias investidas se deram por parte dos portugueses no Solimões, entretanto, em 1708, o Governador Cristovam Costa Freitas recebeu uma carta régia, “mandando expulsar de vez os jesuítas espanhóis do Solimões” <sup>422</sup>. Assim, o padre João Batista Sana que tinha assumido as missões do Solimões quando Fritz aceitou o papel de Superior das missões de Maynas, foi expulso dessas e os carmelitas assumiram seu lugar <sup>423</sup>.

Segundo Edmundson, Fritz inconformado com as notícias da tomada de suas missões, enviou rio acima um pedido ao tenente de Borja para que mandasse ajuda armada e escreveu ao líder português Ignacio Correa uma carta protestando contra o acontecido (esta carta se encontra no *Diário*). Como resposta a seu pedido, enviaram-lhe de Borja 40 soldados e um grande numero de índios, então Fritz perseguiu os portugueses e recuperou muitos cativos, fazendo de prisioneiro o capitão Ignacio Correia, 4 soldados e um carmelita <sup>424</sup>.

O revide português não tardou, em 1610, quando “uma poderosa força portuguesa chegou a São Joaquim e matou muitos indígenas e também capturou o padre Sana”. A respeito disso Arthur Reis escreveu:

O capitão-general Christóvão da Costa Freire, Senhor de Simanca, avisado em Belém, dos sucessos, fez seguir, a 14 de Outubro de 1709, nova expedição, de cento e cinquenta soldados e trezentos flecheiros. Era a esquadilha de vinte e uma canoas. Levou a direção da tropa o sargento-mor José Antunes da Fonseca. A vitória não coube aos espanhóis, que deixaram prisioneiro, além do padre Sana, quatorze soldados. Os carmelitas regressaram tomando a cargo o novo aldeamento dos Omáguas e Jurimaguas. <sup>425</sup>

Em 1712, a Real Audiência de Quito avisou que condenava os ataques, mas que não tinha recursos para um revide. “Cessou a luta, Portugal incorporava em definitivo o Solimões aos seus domínios”. <sup>426</sup> Os aldeamentos dos jesuítas ficaram em definitivo nas mãos dos carmelitas enviados pelos portugueses, alguns mudaram de lugar e de nome. Porém, reduziram-se a poucos, separados por grandes distâncias desabitadas. “De São Paulo até Coari sucedera-se seis missões carmelitas composta de um grande número de diversas nações, a maior parte

---

<sup>422</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>423</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>424</sup> REIS, Arthur Cezar Ferreira. Op.cit., p. 91.

<sup>425</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>426</sup> Idem.

transplantadas”<sup>427</sup>. E entre elas, as que, mais tarde, “seriam as vilas de Fonte Boa, Coari, Tefé e São Paulo de Olivença”<sup>428</sup>.

Samuel Fritz, ao perceber a intenção dos portugueses e o desinteresse dos espanhóis, anteviu a desgraça e cuidou de convidar seu rebanho para terras do Peru, em vários momentos do *Diário*, ele ressalta a subida de várias etnias, entre elas os Omáguas e Jurimáguas, em direção as missões de cima. Eles se estabeleceram no Ucayali e no Huallaga.<sup>429</sup> Julio Cezar Melatti define melhor essa situação quando nos diz que:

Quando os portugueses começaram a escravizar os índios do Solimões, alguns Yurimáguas e Aisuares foram levado em 1709 para o Huallaga e em 1712 o Padre José Ximenes assentou cinquenta famílias Yurimáguas na confluência do Paranapura com o Huallaga, fundando a missão de Nossa Senhora das Neves, o mesmo nome que o Padre Fritz tinha dado à aldeia Yurimáguas onde erigiu uma capela no Solimões. **Essa missão foi a origem da atual cidade peruana de Yurimaguas. Os omáguas, por sua vez, reduzidos a pequenos grupos pelos escravizadores e pelas enfermidades, foram assentados em 1726 em São Joaquim (o mesmo nome que o Padre Fritz tinha dado à sede de sua missão), perto da foz do Ucayali.** Em 1731, os Omáguas, junto com representantes de mais onze etnias, aí somavam 522 pessoas<sup>430</sup>.

As províncias ao longo do rio Amazonas descritas pelos cronistas quinhentistas com grande contingente populacional já não existiam, desbaratada pela ação jesuíta que se materializava nas *reduções* e pela ação predatória portuguesa. Sobre isso Porro alerta que em substituição dessas nações que sumiram das margens do Rio Amazonas vieram novos contingentes indígenas que “foram descidos dos afluentes para a calha Amazônica pelos agentes da colonização”<sup>431</sup>. Tendo isso causado várias consequências, entre outra: “a formação de estrato que chamaremos *neo-indígenas*, inserido na sociedade colonial e marcado pelo desenraizamento e pela aculturação intertribal e interétnica”.<sup>432</sup>

Finalmente, percebemos que as denúncias de Fritz, não eram somente picuinha política, pois para Porro realmente ocorreu uma reformulação da população

<sup>427</sup> PORRO, A. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995, p.113.

<sup>428</sup> Reis, Arthur Cezar Ferreira. *Op.cit.*, p. 86.

<sup>429</sup> PINTO, Renan. *Op.cit.* p. 169.

<sup>430</sup> <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-solimoes.pdf> Julio Cezar Melatti Notas para uma História dos Brancos no Solimões PG.14

<sup>431</sup> PORRO, A. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995, p. 37- 38.

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 38.

às margens do Solimões. Aqui notamos a figura política e articuladora de Fritz. Também veremos como ele era visto pelos indígenas e pelos próprios colegas. Já que a junção da sua inteligência, carisma e dedicação o transformaram em homem santo.

### A FIGURA MÍSTICA DE SAMUEL FRITZ

Paulo Maroni nos afirma que quando Samuel Fritz chegou a Lima, em 02 de julho de 1692, a procura do Vice-rei para reclamar das incursões dos portugueses, dirigiu-se direto para a igreja de São Paulo da Companhia de Jesus, onde por coincidência estava reunida toda a comunidade. Fritz era alto, corado e magro. Sua aparência era de aspecto venerável com longa barba e vestia-se com uma batina até a metade das pernas de tecido de palmeiras, com alparcatas nos pés e uma cruz de madeira na mão.<sup>433</sup> Então, quando de repente se depararam com a figura daquele *varon apostólico* que vinha acompanhado de alguns índios de “cara y traje peregrino”<sup>434</sup>, ficaram atônitos, comentando estarem diante de um Pacômio que “acabara de sair dos desertos de Thebaida. Parte considerável de Lima ocorreu até aquele espetáculo e não houve ninguém que não concordasse com a ideia de que estivesse diante de um santo.”<sup>435</sup> Segundo Maroni, Fritz impressionou a todos em Lima, até o Vice-rei, mas essa não foi a primeira vez que isso aconteceu.

Porro observa que Fritz impressionou tanto os indígenas da Amazônia a ponto de ser responsável por um surto messiânico que ocorreu no contexto de seu trabalho entre eles.<sup>436</sup> Assim, para melhor visualizarmos o misticismo que girava em torno de sua imagem e o tal surto, veremos algumas partes do *Diário* onde ficaram registrados acontecimentos que nos ajudaram a analisar essas questões.

No *Diário* de descida até Belém, o nosso padre observou que ocorreu grande alvoroço a respeito da sua presença e sua intenção por aquelas bandas, todos especulavam sobre a sua visita ao Pará, sua figura sempre com uma cruz de madeira na mão era marcante e muitos o viram como seu libertador. Assim ficou registrado:

---

<sup>433</sup> MARONI, Pablo. Noticias Autenticas Del Famoso Río Marañon, (1738). Iquitos, CETA, 1988 (Coleção Monumenta Amazônica, vol. B4), p. 327.

<sup>434</sup> Idem.

<sup>435</sup> Ibidem, p.327.

<sup>436</sup> PORRO, A. 1993. As crônicas do rio Amazonas: Notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis, Vozes, 1993. p. 164.

**Levantou-se a meu respeito grande alvoroço, não só entre os gentios circunjacentes, mas até no Pará e em São Luiz. Para uns eu era santo e filho de Deus, para outros o Diabo. Uns, pela cruz que trazia comigo, diziam que havia vindo um patriarca ou um profeta; outros que era embaixador da Pérsia; até os negros do Pará propalavam que tinha chegado seu libertador, que havia de ir a Angola para libertá-los.**<sup>437</sup>

Nessa mesma passagem, ele ainda afirma que muitos se retiravam com medo por acreditarem “que trazia fogo [...] e vinha queimando quantas aldeias e gente encontrava”<sup>438</sup>.

Durante o tempo que o Fritz ficou detido no Pará levantou-se muitas hipóteses a seu respeito e de sua detenção. Para os indígenas muitas coisas que aconteciam era castigo devido a sua prisão “sinais da ira divina pelas afronta que o padre, venerado pelos índios, havia sofrido”<sup>439</sup>. Desse modo, ele reparou que durante sua subida até suas missões ocorreu grande burburinho a respeito de sua volta. Já na foz do rio Urubu se “alvorçaram todos os gentios [...] dizendo que um terremoto e furacão horrível que houve a umas oito léguas mais acima sucederam por minha causa”<sup>440</sup> e que essas “catástrofes iriam atingir a todos se o padre não fosse restituído a sua missão”.<sup>441</sup> Disseram também que “[...] enquanto estive no Pará; que já me haviam feito em pedaços, mas que eu era imortal; que logo minha alma fez juntar os pedaços do corpo.”<sup>442</sup>

De fato, Fritz na continuidade de sua descida encontrou a cena do terremoto “por todo lado lagoas abertas, bosques destruídos e tudo sem ordem, misturado. Dizia frei Theodosio [...] que houve uma muralha horrível, morrendo muito peixe; e isso era que atribuíam os gentios a minha detenção”<sup>443</sup>. Esse terremoto atingiu todo o rio Amazonas até as ilhas dos Omáguas causando muita destruição e desespero. Os indígenas “já não queriam mais nada dos portugueses senão que os dessem o padre”.<sup>444</sup> As notícias que o padre subia o rio se espalhou e na boca do rio Negro vieram índios ao seu encontro, impressionados com o poder que julgavam ter ele sobre a natureza, os Taromasse prometeram não guerrear mais contra: Cuchivaras,

<sup>437</sup> FRITZ, Samuel. In PINTO, Renan, op.cit.,p. 84.

<sup>438</sup> Idem.

<sup>439</sup> PORRO, A. 1993. As crônicas do rio Amazonas: Notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis, Vozes, 1993,p. 164.

<sup>440</sup> FRITZ, Samuel. In PINTO, Renan, Op. Cit. 104.

<sup>441</sup> FRITZ, Samuel. In PINTO, Renan,Op.cit. p.104.

<sup>442</sup> Ibidem. 105

<sup>443</sup> Ibidem. 106

<sup>444</sup> Idem.

Ibanomas e Jurimáguas. Diz Fritz que um desses Taromasses quando ele estava distraído “quis pelas minhas costas tomar a medida de minha estatura com seu arco, e como era curto foi cortar uma vara, me mediu, não sabemos com que intento”.<sup>445</sup> Além das evidências do terremoto, Fritz também encontrou suas aldeias incendiadas pelos portugueses. Então, todo esse cenário para Porro era perfeito para surgir um movimento messiânico:

**Nessa efervescência [...] é possível identificar os traços característicos das fases preliminares comuns aos movimentos messiânicos: o estado de penúria, a frustração, o poder aglutinador do carisma e a esperança messiânica. (Grifo Nosso)<sup>446</sup>**

Ainda mais, por ter o padre antes de sua partida para Belém enfrentado Guaricana ou Guaricaya. Assim, “a liderança do jesuíta e o papel que ele desempenhou ao proteger os índios contra os portugueses veio inserir-se no arquétipo que a mitologia indígena proporcionava através da figura do Guaricaya”<sup>447</sup> que para os índios ele veio substituir. No *Diário* consta:

Notável foi o que então, averigui nesta aldeia dos Jurimáguas, e foi que em um festim que celebravam, ouvi, do rancho onde pousava, tocar uma flauta que me causou tal susto que não pude sofrer seu som; mandei que deixassem de tocar aquela flauta; perguntei que era aquilo, e me responderam que dessa maneira tocavam e chamavam à Guaricana, que era o Diabo, o qual desde o tempo de seus antepassados, visivelmente vinha e assistia em suas aldeias, e lhe faziam sempre sua casa apartada da aldeia, dentro dos bosques, e ali lhe levavam bebidas e os enfermos para curasse. Fui perguntando com que cara ou figura vinha. Respondeu-me o curaca Mativa:- “Padre, não o posso explicar, só sei que é horrível, e quando vinha todas as mulheres e meninos fugiam, somente ficavam os grandes, e então tomava o Diabo um açoite, que para o fim tínhamos preparado, de correia de couro da Vaca-marinha, e nos açoitava no peito até tirar o sangue. Na ausência do Diabo, o acoitador um velho, do que nos ficaram grandes cicatrizes nos peitos. Fazíamos isto, dizem (sic), para sermos valentes. As figuras que tomava eram de tigres, porco e de outros animais; ora se fazia gigante; ora anão.” **Perguntei mais se lhes havia dito alguma coisa de mim, ou que não me admitissem, ou me matassem; respondeu que as vozes que dava não eram articuladas, e desde que vieste- dizia o curaca- a primeira vez e plantaste a Cruz, já não que vir mais à aldeia nem quer curar mais os doentes que alguns levam à sua casa; por isso a vós os levamos agora, para que recebam o Evangelho e não morram”. Isso foi o que me referiram nessa ocasião a respeito do Diabo, do qual havia todo antes alguma notícia, conforme**

<sup>445</sup>FRITZ, Samuel. In PINTO, Renan, Op.cit., p. 107.

<sup>446</sup>PORRO, A. 1993. As crônicas do rio Amazonas: Notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis, Vozes, 1993. 164

<sup>447</sup>PORRO, Op. cit., p. 77.



**ouvira também dos Aisuares, que abaixo chamam Solimões, e outras nações que tem comunicação semelhante<sup>448</sup>.**

Bem, Fritz ao que parece ganhou essa batalha e também tomou o lugar de destaque do Guaricana, inclusive no diz respeito à cura dos doentes. Nesse sentido, Einseberg ao estudar a ação jesuítica entre o povo Tupi do Brasil, observou que “os ritos terapêuticos de magia social, criados e adaptados pelos jesuítas, foram o verdadeiro canal de comunicação religiosa com o Tupi.”<sup>449</sup> A cura do corpo era comparada com a do espírito, ou seja, eles queriam ser os doutores da alma daqueles pagãos. Para tanto, “não havia meio melhor de expressar essa tarefa terapêutica do que ligá-la diretamente à cura dos males corpóreos que afligiam os nativos”.<sup>450</sup> Até porque, os jesuítas conheciam as doenças em voga no momento, pois tinham sido transmitidas pelos próprios europeus. Eisenberg afirma:

As cartas das missões mostram que os jesuítas somente tinham êxito quando eram identificados pelos índios como pajés-guaçu, respeitados curandeiros que vinham de outras tribos. Em outras palavras, os jesuítas só se tornavam autoridades religiosas aos olhos dos nativos quando, assim como os caraíbas, conseguiam superar sua condição de estrangeiros se mostrando hábeis terapeutas e capazes de se comunicarem com os espíritos.<sup>451</sup>

Até que ponto Fritz tinha consciência dessa situação e até que ponto ele usava a favor da catequese tudo que falavam a seu respeito, sua aura mística, seus poderes sobrenaturais, sua cruz de madeira e etc., realmente, não sabemos. O que sabemos é que no seu *Diário* antes dele registrar essas coisas, que falavam a seu respeito, havia sempre uma ressalva que eram mentiras e “pataratas”<sup>452</sup>. Mas, entendemos que ele realmente acreditava no seu trabalho e na batalha que travava contra forças do mal. Um momento que isso fica claro é quando ele vai a Lima e na presença do Vice-rei mostra seu livro de matrícula com muitos batismos, a prova do seu trabalho e das almas resgatadas. Maroni ressalta que o vice-rei ficou maravilhado, “aquellas gente [...] por tantos siglos tiranizados del Demonio[...] y ahora com tanta facilidade se habian rendido á [...] um misionero sin escolta. Para

<sup>448</sup> SAMUEL, Fritz, Op. Cit. p. 78.

<sup>449</sup> EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000, p. 86.

<sup>450</sup> Idem.

<sup>451</sup> Ibidem, pp. 86-87.

<sup>452</sup> SAMUEL, Fritz, Op. Cit. p. 105.

ele o trabalho de Fritz lembrava os prodígios da igreja primitiva e o mesmo seria igual aos primeiros apóstolos<sup>453</sup>.

Enfim, se a vida de Fritz sempre foi rodeada de misticismo sua morte não poderia ser diferente. Ele morreu no dia 18 de Março de 1674, às vésperas do dia do seu santo preferido São Joaquim, padroeiro das suas missões. Segundo Maroni, ele anteviu a sua morte, dias antes disse a um dos seus companheiros “non videbo diem natividade meae”, ou seja, eu não vou ver o dia do meu aniversário. Na noite anterior à sua partida deu a si mesmo o viático (a comunhão eucarística dada aqueles que vão morrer) e depois da missa estando toda comunidade na igreja aproveitou para dizer que os amava “y que, si muriese, rogasen á Dios por el descanso de su alma”<sup>454</sup> falou com todos como se estivesse se despedindo. Por fim, disse que esperava amanhecer dispostos para realizar a missa de seu padroeiro. Porém, este preferiu que ele fosse celebrar sua festa no céu,<sup>455</sup> pois, amanheceu morto.<sup>456</sup>

A notícia se espalhou entre os indígenas, houve um pranto universal. Como quando se chora a morte de um parente próximo. Todos queriam ver o corpo e ficar perto dele. Diziam que ele estava como que vivo, pois continuava corado e bonito como sempre. O choro e os lamentos se estenderam por dias. Vale salientar, que Fritz esteve doente por várias vezes, chegando a ficar em estado grave a beira da morte, mas viveu até quase 71 anos, tudo isso contribuiu para a composição de sua imagem mística. Para Maroni ele foi o maior missionário que já atuou entre esses “bárbaros” e o amor que ele tinha por eles era recíproco.<sup>457</sup> Mas, nem sempre...

## RESISTÊNCIA INDIGENAS

Em meio à fase mais crítica do conflito entre espanhóis e portugueses, no ano de 1701, Fritz volta de Quito- onde tinha ido para buscar o Padre Sana e falar mais uma vez com as autoridades sobre a segurança de suas missões- ao chegar a São Joaquim foi surpreendido pela notícia de um motim entre os Omáguas liderado pelo

---

<sup>453</sup> MARONI, Op. cit. p. 328.

<sup>454</sup> Ibidem, p. 370.

<sup>455</sup> Idem.

<sup>456</sup> Aqui é bom lembrar o caráter edificante do Trabalho de Maroni, portanto alguns acontecimentos, podem assumir uma forma emotiva para edificar, servir de exemplo e também comover o ouvinte.

<sup>457</sup> Ibidem, p.370.

cacique Payoreva. Então, o padre solicitou ajuda a Borja que lhe enviou 20 soldados e 200 índios para conter o levante. Já em São Joaquim, a escolta liderada pelo Tenente Antonio Manquise investigou o caso. Apurou-se que o cacique Payoreva havia convidado os Caumaris e os Pevas para atear fogo na igreja e na casa do padre e para matar os que sobrevivessem ao incêndio. Desse modo, Payoreva foi preso juntamente com Fabian Camuria.

No entanto, o movimento tinha se espalhado e chegou a São Paulo onde os Omáguas convidaram os Ticunas para aderirem ao mesmo e também para atacar a escolta de Fritz quando essa chegasse. Entretanto, os insurretos foram contidos e castigados através de açoites ou exílio do lugar. Recolheram das suas casas, a prova que ainda continuavam com suas antigas superstições: ídolos (que tinham na barriga um porção de dentes humanos), as varetas destinadas a pinturas corporais e o pó alucinógeno de curupá que usavam para privar os sentidos a fim executar sem receio qualquer maldade.<sup>458</sup> Fritz mandou queimar todos os objetos em uma fogueira, após a celebração de uma missa. “Castigada desta maneira a insolência de aquellos índios, á que no pensasen outra vez em maldade semejantes”.<sup>459</sup> Parece que o padre se via no direito de castigar os indígenas das suas missões, mas os portugueses ele jamais admitiria que o fizessem. Fritz deixa a entender que nem um índio foi morto. Nesse caso, o castigo tinha um sentido pedagógico, para que servisse de exemplo. O problema é que os índios já estavam sendo atacados pelos portugueses e agora também eram agredidos pelos espanhóis.

Payoreva foi levado preso para Borja, mas, em 1702, fugiu. Chegando a São Joaquim em princípios de fevereiro e às escondidas juntou à noite muitos indígenas e os convenceu a fugir com ele para o rio Uruá. Em São Joaquim tornou-se difícil viver, pois o tumulto continuava. Então o padre tomou uma decisão muito difícil, mudar-se para a nova redução dos Yurimáguas (esses índios no ano 1700 subiram em 25 canoas fugindo dos portugueses e também atendendo ao pedido de Fritz para que mudassem rio acima perto de São Joaquim) todas as coisas da igreja foram retiradas e levadas “cada cual puede imaginar com que sentimento, por verme precisando desamparar ló que habia costado tanto afan por más de diez y seis años.”<sup>460</sup>

---

<sup>458</sup> MARONI, Op. Cit., p. 349.

<sup>459</sup> MARONI, Op.Cit., p. 350.

<sup>460</sup> Idem.

Os Yurimaguas o receberam muito bem, pois a muito desejavam que o padre morasse com eles, nessa nova *redução* também habitavam outras etnias, entre elas o *Diário* cita os Aizuares <sup>461</sup>.

Depois da mudança lá pelo final de Março, estava o padre em plena atividade ensinando a doutrina, quando chega a Yurimagua um padre carmelita chamado frei Juan de Gullerme, que disse estar a serviço de seu provincial e que solicitava a baixada imediata dos Yurimaguas e outros daquela missão. Fritz respondeu que os índios não pertenciam aos portugueses e que eram livres para decidir sua vida e que também subiram com ele por ter sido o primeiro a lhes falar de Cristo. O carmelita conformou-se e sem mais insistência resolveu voltar ao Pará. Após esse episódio, Fritz diz que foi tomado por um impulso e resolveu ir a procura dos seus índios rebeldes.

E assim o fez. No dia 25 de Março de 1702, baixou à procura deles e onde os encontrava os persuadia a voltar para São Joaquim. Na sua busca cruzou com portugueses aprisionando os índios e amarrando-os para levar a Belém, ele aproveitou para protestar contra essa maldade <sup>462</sup>. Finalmente, no povoado de Ibiratê encontrou Payoreva e outros rebeldes: “habléles com amor y les persiadí la vuelta <sup>463</sup>”. O mais interessante foi que um frei carmelita disse a Fritz que queria despacha Payoreva amarrado para o Pará, pois em São Paulo ele atentou contra sua vida. Pelo visto, Payoreva não aceitava nem o julgo português e muito menos o espanhol, entretanto Fritz era bom com as palavras e parece que ele cedeu.

Payoreva é a prova da resistência dos indígenas, desestabilizou a cabeceira das missões de Fritz, São Joaquim, quando a maioria de seus habitantes fugiu com ele, deixando um clima de insegurança fazendo com que o padre mudasse de lá. E também, não podemos esquecer a boa recepção de suas ideias em vários povoados e etnias. O *Diário* silencia sobre Payoreva nos deixando na curiosidade de saber o que aconteceu com ele, haja vista que o próprio Fritz depois de convencê-lo a voltar, aconselhando-o a mudar o seu comportamento, retrucou: “duvido muito que ele aproveitará dos meus conselhos.” <sup>464</sup>.

---

<sup>461</sup> MAR ONI, Op.cit., p. 350.

<sup>462</sup> Ibidem, p.351.

<sup>463</sup> Idem.

<sup>464</sup> Ibidem, p. 315.

A resistência indígena era feita de várias maneiras. Ela também era sentida quando os indígenas escolhiam seus parceiros comerciais, pois eles não eram somente vítimas indefesas, também participavam do comércio à beira dos rios, tanto o de escravos como o de objetos como: terçados e anzóis.

## CONTATOS INTERÉTNICOS E COMÉRCIO NA AMAZÔNIA COLONIAL

Antonio Porro ao pesquisar o que os padres Samuel Fritz e Cristóbal de Acuña registraram a respeito do comércio entre várias etnias como: Cauauri, Yoriman ou Yurimáguá, Caripuna e europeu das Guianas, nos alerta que “o estudo desse comércio, suas modalidades, itinerários e objetos de troca é essencial para que se possa começar a traçar um quadro integrado das antigas sociedades indígenas da Amazônia.”<sup>465</sup> O fato é que o comércio é antigo entre esses nativos, porém, pouco conhecido. Sobre isso Porro argumenta:

Uma das facetas menos conhecidas, tanto pelo público como pelos especialistas das sociedades indígenas do Brasil, é, sem dúvida, o comércio. Não estamos falando das trocas ocasionais, ou menos habituais, entre moradores de um mesmo grupo local ou aldeia [...] **falamos aqui do comércio como atividade propriamente dita, realizado entre grupos locais ou tribos distintas e que tem como efeito a circulação, em regiões por vezes extensas, de especialidades regionais.**<sup>466</sup> (Grifo nosso)

A literatura antropológica sobre o comércio indígena no Brasil é pobre. Então, Porro aponta alguns possíveis motivos que podem explicar esse fato, tais como: ao serem submetidos os indígenas substituíram seus produtos (armas e utensílios) por produtos impostos pelos brancos; houve uma ocupação das terras pelos brancos que bloquearam as vias de comunicação e expulsaram os índios para lugares isolados; talvez, o comércio não tenha sido a atividade principal dos indígenas coloniais, dessa forma, passou despercebido pelos cronistas<sup>467</sup>.

De fato, Florestan Fernandes ao estudar os Tupinambás, etnia originalmente localizada no litoral do Brasil, diz que estes são um exemplo de sociedade indígena

---

<sup>465</sup> PORRO, Antônio. O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.p.124.

<sup>466</sup> Ibidem, p. 125

<sup>467</sup> Idem

onde o comércio não era prioridade e suas “[...] atividades econômicas limitavam-se à satisfação das necessidades imediatas”<sup>468</sup> as permutas eram ocasionais, portanto não existia entre os mesmos um comércio efetivo. No entanto, na bacia do Solimões e do Rio Negro ficou registrada nas crônicas, apesar de forma superficial, um comércio profícuo e que constituía atividade constante dessa região. Após a chegada do europeu esse comércio foi reformulado, todavia, continuou sendo utilizado o seu padrão preexistente de relações intertribais.

### ANTIGO COMÉRCIO INTERTRIBAL

As sociedades que habitavam os rios da Amazônia colonial estavam integradas regionalmente por extensas redes de caminhos ou estradas, de onde fluía o comércio por terra e por água. Diogo Nunes, Frei Gaspar Carvajal, Capitão Altamirano, Cristóbal Acuña, Samuel Fritz e outros, escreveram sobre esses *bons caminhos* que cruzavam e interligavam as aldeias. Diogo Nunes em sua carta a D. João III informa:

Há neste rio muito pescado de toda sorte como em Espanha, que em cada povo que chegam acham muitas casas cheias **de pescado seco que eles levam a vender pelo sertão e têm suas contratações com outros índios. Vão em caminhos muito abertos de muitos seguidos porque corre muita gente por eles**<sup>469</sup>. (Grifo nosso)

Alguns produtos circulavam e vinham de longas distâncias, tudo indica que algumas regiões tinham suas especialidades e essas eram comercializadas por outros produtos de outras regiões distantes. Fritz exemplifica essa dinâmica comercial quando registra em seu diário as atividades dos índios Manaves.<sup>470</sup>

Suas terras estão para as bandas do norte sobre um riacho chamado *jurubetss*, onde se chega pelo rio Japurá. Saem de ordinário no tempo da enchente, porque então os dois rios se comunicam, de modo que podem, em canoas penetrar do jurubetss no Japurá. **O comércio que tem esses Manaves com Aisuares, Ibanomas e**

<sup>468</sup> FERNANDES, Florestan 1963- Organização dos tupinambá. 2ª Ed São Paulo, Difusão Européia do Livro, p. 375 (“Corpo e Alma do Brasil XI”)

<sup>469</sup> NUNES, Diogo. A carta de Diogo Nunes a D. João III In: PORRO, Antonio. As crônicas do Rio das Amazonas/ tradução, introdução e notas etno-históricas da Amazônia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 34.

<sup>470</sup> Segundo o dicionário etno-histórico da Amazônia colonial de A. Porro, p.63- os Manaves seriam os Manao.

**Jurimáguas consta de lâminas de ouro, vermelhão, raladores de Yuca, redes de *cachibanco*, com outros gêneros de cestinhos e *manacá* que lavram curiosamente. O ouro não os tiram eles, mas vão resgatá-lo, navegando o rio Iquiari; e este é o rio, entre tais gentios, muito afamado pelo ouro.”<sup>471</sup> ( Grifo nosso)**

Ao analisarmos a citação acima, temos uma ideia da extensão do comércio intertribal, pois envolvia várias etnias e percorria os rios Solimões, Japurá, Negro e Içana (Iquiari). No rio Solimões, por exemplo, é importante destacarmos o trabalho dos Yurimáguas, uma vez que, tanto Carvajal como Fritz fizeram observações sobre os produtos produzidos por esses. Carvajal observa que:

“Num povoado que estava num alto, [...] encontramos muita louça muito bem trabalhadas com diversas pinturas e vidrata, (*constituída*) tanto de tinas (“tinajas”) como de muitas outras vasilhas. Este povoado chamamos de louça porque em verdade havia dela muita e mui formosa<sup>472</sup>”

O rio Juruá também estava no circuito, seus habitantes, os Curuziraris, manufaturavam em grandes olarias diversos utensílios de barro, além de fabricarem fornos nos quais produziam a farinha. Esses utensílios, potes, vasilhas, jarros, alguidares e frigideiras eram “destinados ao comércio com demais nações; estas, premidas pela necessidade de tais objetos, vêm buscá-lo em grande quantidade, dando em pagamento coisas de que eles necessitavam”<sup>473</sup>.

Já padre Maurício Heriarte que acompanhou a expedição de Pedro Teixeira ao subir o rio Amazonas em 1662, disserta em sua crônica que no rio Madeira havia grande produção de cerâmica de igaçabas de variados tamanhos que os nativos deste rio comercializavam com outros indígenas trocando por algodão, fio, milho, tabaco e outros produtos da manufatura, agricultura ou do extrativismo indígena.<sup>474</sup>

Citamos alguns exemplos do comércio intertribal que ocorria na Amazônia na época da chegada do europeu. Percebemos que as relações intertribais eram evidentes e o comércio era regular entre as várias etnias. Dentre outras coisas, comercializavam peixe seco, lâminas de ouro, algodão, louça fina, vasilhas, potes,

<sup>471</sup>FRITZ, Samuel. O Diário In: PINTO, Renan Freitas Manaus: Ed. EDUA, 2006, p.74.

<sup>472</sup>CARVAJAL Apud PORRO, Op.cit.p.51

<sup>473</sup> ACUÑA. Op. cit., p. 125

<sup>474</sup> FONSECA, Dante Ribeiro. Pesca na Amazônia: da pré-colonial ao mundo colonial (séculos XVII ao XIX). Em:< [www.saolucas.edu.br](http://www.saolucas.edu.br) > acesso em: 27de abril de 2010.

armas, raladores de mandioca, jarros e cestinhos. Este comércio, como já dissemos, atravessava longas distâncias por terra e rios. Porro ressalta que:

O engajamento de tribos tão afastadas num sistema regular e multidirecional de trocas comerciais não deixam muitas dúvidas quanto à existência de um padrão preexistentes de relações intertribais no qual veio inserir-se o trânsito de mercadorias europeias.<sup>475</sup>

O comércio entre os próprios indígenas é pouco estudado, mas não devemos ignorá-lo, é de suma importância para entendermos que antes da chegada do europeu existiam na Amazônia rotas comerciais e relações interétnicas estabelecidas. As crônicas ibéricas por muito tempo foram taxadas como fantasiosas, contudo elas nos ajudam a desmistificar certos conceitos como, por exemplo, o do vazio amazônico e do isolamento das populações nativas, indo de encontro com o que dizem diversos cronistas coloniais, como acabamos de ver. Os europeus souberam utilizar essas rotas e relações antigas a seu favor.

### **O COMÉRCIO ENTRE ÍNDIOS E EUROPEUS QUE “BORRAVAM” AS FRONTEIRAS DO BRASIL COLONIAL**

Segundo Flavio Gomes<sup>476</sup> é possível que na Amazônia o processo de colonização tenha sido mais complexo que em qualquer outro lugar da América, por ser essa região uma área de várias fronteiras internacionais. Assim, houve vários tipos de estratégias para sua ocupação, onde indígenas, colonos e missionário fizeram parte. “Diferentemente dos espanhóis e portugueses, que tentavam impor sua soberania, civilizar e cristianizar os grupos indígenas, os holandeses, por exemplo, tinham uma relação fundamental mercantil com esses povos<sup>477</sup>”. Com efeito, apesar dos índios estarem dentro do espaço considerado pelos portugueses ou espanhóis como seu território, o comércio dos índios com outras nações europeias foi uma realidade.

---

<sup>475</sup> PORRO. Op. Cit., p.19.

<sup>476</sup>GOMES, F. S. Amostras Humanas: Índios, Negros e Relações Interétnicas no Brasil Colonial. In: Yvonne Maggie e Cláudia Barcellos. (Org.). Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

<sup>477</sup> GOMES. Op. Cit., p.51.



A noção de fronteira, como as autoridades coloniais queriam que fosse entendida e respeitada pelos índios, muitas vezes não era entendida e muito menos respeitada pelos próprios europeus e colonos. Nadia Farage faz uma importante observação sobre essa questão quando diz que “através de uma rede extensa e multilateral de trocas intertribais, tal comércio borrava as fronteiras coloniais e impunha a presença dos holandeses no vale amazônico: eles estavam metaforicamente em contas, espelhos, e facas nas mãos dos índios”<sup>478</sup>. Desafiando as autoridades coloniais, esse comércio atingia os próprios colonos, haja vista que “um imposto régio encarecia em muito as ferramentas do Pará, os moradores furtivamente as estariam comprando dos índios dos arredores de Belém”<sup>479</sup>.

O comércio entre europeus das Guianas (nome genérico que era dado ao Suriname, Guiana Francesa e Guiana) e indígenas foi registrado desde as primeiras entradas no rio Amazonas. Em 1639 quando o padre Acuña e mais tarde o padre Fritz, tem notícias de ouro no rio Iquiari, observa que os nativos da região, que extraíam tal ouro, usavam ferramentas “[...] como machados, facões e facas”<sup>480</sup>. Porro afirma que essas ferramentas eram holandesas, assim como as descritas pelo padre João Felipe Bettendorf em sua crônica:

**[...] são os Iruizes mui curiosos, e lavram com singular arte [...] não fazem grande caso das ferramentas dos portugueses, porque lhes vem do rio Negro outras muito melhores que lhes trazem os índios daquellas bandas, que contratam com os estrangeiros**<sup>481</sup> [...]. (Grifo nosso)

Em seu Diário, Fritz fez observações do encontro que teve com os índios Taramasses. “Esses Taramasses comerciavam com os Caripunas e outros amigos dos franceses de Cayena dos quais tinham uma escopeta”<sup>482</sup>. Para finalizarmos essa exposição, sobre o comércio indígena com europeus das Guianas, utilizaremos o circuito comercial elaborado por Porro baseado no *Diário* de Fritz. “A importância dos

<sup>478</sup>FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1999, p. 77.

<sup>479</sup> Idem.

<sup>480</sup> Padre Acuña assim como o padre Fritz também teve notícia do ouro que se extraía no rio Iquiari, portanto, ambas as crônicas possuem esse registro.

<sup>481</sup> BETTENDORF, João Felipe - Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. Segunda edição. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, SEC, 1990, P356- 357

<sup>482</sup> FRITZ. Samuel in: Pinto. Op. Cit.p, 107

produtos holandeses na região decorre de estarem eles inseridos numa série de circuitos comerciais envolvendo numerosas tribos numa extensão de centenas de quilômetros<sup>483</sup>. O circuito apontado por Porro seria o seguinte:

Nas cabeceiras do Rio Branco os holandeses forneciam ferramentas aos Guaranagua [...] que as passavam aos Cauauri [...], habitantes da bacia do Caurés, à margem direita do Negro. Esses Cauauri tornavam-se então os principais agentes do circuito comercial: faziam expedições para o sul levando ferramentas até a várzea do Solimões [...] aqui viviam [...] os Jurimagua [...] especialistas na fabricação de um certo tipo de conta de caracóis. Eles ficavam com as ferramentas e os Cauauri levavam contas [...] em algum lugar entre o Solimões e o Negro, compravam escravos. Atravessavam o Negro e entregavam os escravos aos Guaranagua, que lhes forneciam ferramentas; e estes, por sua vez, faziam chegar os escravos aos holandeses, fechando o circuito.<sup>484</sup>

As redes de comércio anterior à chegada do europeu na Amazônia devem ter servido de base para essas estabelecidas com holandeses e outros, pois como percebemos o circuito era bem elaborado e ao que parece sabia-se onde encontrar os produtos pretendidos nas trocas e o que era valioso para se usar como moeda de troca.

Enfim, vimos o índio comercializando, fazendo escolhas e resistindo ao domínio espanhol ou português, seja através do comércio ou de motins como o de Payoreva; através de fugas ou da manutenção às escondidas de seus objetos de pinturas, ídolos e outros. É verdade que a balança dos poderes era desequilibrada e pedia para o lado europeu. Mas, como vimos no caso dos Omáguas e Yurimáguas eles fizeram um opção e passaram para o lado espanhol da fronteira, mesmo que pressionados pela ocasião fizeram uma escolha. A cidade peruana Yurimáguas na província do Alto Amazonas no departamento de Loreto da atualidade está aí como prova dessa escolha.

---

<sup>483</sup> Idem.

<sup>484</sup> PORRO, Op. Cit. p.131

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analizamos a ação jesuítica em Maynas descrita no *Diário* de Fritz, porém temos a certeza que existe muito mais a explorar, por vezes privilegiamos algumas informações em detrimento de outras para viabilizarmos a efetivação de um trabalho. Mas, o fato é que o *Diário* é um material riquíssimo e nos apresenta um grande cabedal de possibilidades, sendo possível nos debruçarmos sobre ele diversas vezes.

Refletimos ao longo do trabalho o porquê do padre ter escrito um *Diário* e qual seria seu propósito, visto que ao contrário do *Informe* do padre Francisco de Figueroa não houve um pedido oficial para sua confecção, o próprio Fritz ou Paulo Maroni teriam comentado se assim o fosse. Então, chegamos a algumas possíveis repostas. Em primeiro lugar, ao que parece o *Diário* era uma necessidade do próprio Fritz, pois não devemos esquecer que durante sua formação o mesmo executou os *Exercícios Espirituais* e nestes os exercitantes tinham a obrigação de escrever em um diário tudo que lhe aconteceria durante vários dias, com a finalidade de analisar sua “evolução” espiritual e comparar um dia com o outro a fim de evitar a repetição de algum erro. É provável que esse hábito tenha sido incorporado por alguns membros da ordem, o próprio Santo Inácio teve por algum tempo um *Diário Espiritual*. Assim, arriscamos que era uma maneira de Fritz refletir sobre suas missões e acompanhar seu desenvolvimento. Nessa linha, devemos lembrar que os jesuítas tinham a obrigação de escrever para dar satisfação de suas missões a seu Superior periodicamente, o *Diário* provavelmente lhe servia de guia não o deixando esquecer nenhum detalhe e, desse modo, cumprir com seu dever de forma satisfatória.

Por outro lado, ao escrevê-lo, Fritz concomitantemente desenhou seu mapa, ao que tudo indica ele precisava conhecer a região onde missionava e o mapa é um complemento do *Diário*, na medida em que descreve a geografia do lugar e a localização de várias etnias. Algumas dessas são descritas nele com observações sobre seus costumes, vestimenta e outros, (informações que deveriam constar também na correspondência). Seu mapa foi considerado um dos melhores da época e mais preciso, dando a entender que se deslocava constantemente entre os rios da Amazônia. Mas, não podemos deixar de mencionar que a conclusão desse Mapa e

boa parte do *Diário* aconteceram no contexto da sua detenção em Belém. Então, questões de cunho político e territorial foram nele registradas denotando a importância das mesmas. Quando Fritz foi liberado para seguir de volta a suas missões, ele dirigiu-se à cidade de Lima a procura do Vice-rei para reclamar contra o avanço português e como prova disso e de seu trabalho, entre os indígenas que habitavam a área em questão, ele levou seu *Diário* juntamente com o livro de batismo. Maroni afirma que a estima e admiração do Vice-rei pelo padre aumentou ao ler seu *Diário*. Nesse momento, ele o utiliza com a autoridade de testemunha ocular para reforçar a veracidade de suas reivindicações.

Assim, o *Diário* parecer ter tido vários propósitos e sem sombra de dúvida continuaremos a ignorar muitos deles. Mas, num esquema maior ele era uma forma de ação que fazia parte de um movimento em prol da salvação àquelas almas, sendo que esse movimento não era concebido separado do processo colonial, assumindo as características edificantes e política semelhante às *relações de entradas* do sertão brasileiro estudadas por Charlotte de Castelnau-L'Estoile. O interessante é que nele ficou registrada a representação do trabalho jesuítico dessa época em Maynas, principalmente as missões do Solimões, que foi analisado, pelo menos parcialmente.

O *Diário* dá a entender que ação jesuítica nessa região foi dinâmica. Maroni afirma que o padre Fritz somente entre os Omáguas fundou 28 reduções, sem contar com as dos Yurimaguas, Aizuires, Ibanoma e que batizou muita gente entre os Mayorunas, Caumaris, Pevas, Cavisanas, Guareicus, Cuchivaes, ou seja, uma imensidão de povos. Agora, até que ponto essas reduções eram sólidas é uma boa questão. Pelo que consta no *Diário*, na maioria das vezes Fritz agia sozinho, levado até um ano para visitar todas as ilhas dos Omáguas e Yurimaguas, inclusive reclamava disso. Como pode sozinho ter tido tanto sucesso? Ainda mais, por estar claro no *Diário* o caráter e a rigidez da sua catequese, batizando somente entre os adultos os que para ele estavam preparados e as crianças. Outra questão é como Fritz resolveu o problema da barreira da língua, já que a figura do tradutor não aparece no seu *Diário*, dando a entender que ele as aprendeu ou esqueceu-se de citar que havia tradutores ou *línguas* que o ajudava.

Diante dessas questões é provável que algumas dessas *reduções* fossem aldeias indígenas que ele visitava e depois batizava com outro nome, ou seja, estas não foram fundadas especificamente para esse fim. Então, Fritz fazia o possível

para visitá-las constantemente, construir Igrejas e o que mais houvesse. A grande aceitação de Fritz pelos indígenas, mesmo existido uma enorme variedade de línguas e nações, repousa visivelmente em dois fatos: o abuso português e sua figura carismática e mística. O padre conseguiu inserir-se na cosmologia indígena, logo eles se sentiam seguros com ele e até as etnias mais distantes o conheciam, pois os indígenas tinham uma rede de comunicação e comércio antiga e as informações espalhavam-se com facilidade pelo Solimões. Os possíveis poderes sobrenaturais de Fritz corriam de aldeia a aldeia, chegando ao seu ápice quando o mesmo foi detido em Belém e os portugueses estavam presente mais efetivamente no Solimões.

Tudo indica que Fritz realmente acreditava no seu trabalho, pois o executava até a exaustão, segundo ele próprio, ficando doente diversas vezes e enfrentando vários desafios. Apesar do caráter edificante do *Diário*, onde se ressalta todas as dificuldades para louvar o trabalho missionário, nota-se que ele incorporou muito bem a identidade dos jesuítas, durante os seus anos de formação e isso somado a sua personalidade reforçavam sua obstinação. Fritz se tornou o Superior dessas missões e registrou a presença de outros jesuítas que chegaram para ajudá-lo, entre eles: o padre João Batista Sana, padre Wenceslao Breyer e padre Francisco Vidra, esses últimos também vindos da Boemia (seus conterrâneos) e outros. Serafim Leite, diz que é incrível como Fritz ao morrer deixou muitos herdeiros das suas convicções e que por eles os limites da sua *Audiência* estariam às portas do Pará. Mesmo sem ajuda financeira efetiva de Quito os jesuítas que chegaram nessa região, em 1638, permaneceram firmes até sua expulsão do Peru, em 1768.

Assim, espera-se que esse trabalho desperte o interesse das pessoas no que diz respeito ao Solimões e também pelo *Diário*, pois ele ainda tem muita coisa a oferecer e nossa colaboração é humilde.

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Martha, SOIHET, Raquel e GONTIJO, Rebeca (org.). Culturas políticas e leituras do passado: historiografia e ensino de história. RJ: Civilização Brasileira, 2007.
- BARNADAS, Joseph. "A Igreja católica na América espanhola colonial". São Paulo: EDUSP, 2004.
- BETTENDORF, João Felipe (1698). Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. Belém, Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; Secretaria de Estado de Cultura, 1990, p.535.
- BYNUM, c. Jesus as Mtrher. Berkeley: Univercity of Clifornia Pres, 1884.
- BOXER, Charles R. A Igreja e a Expansão Ibérica. Lisboa: Edições 70, 1989.
- BURCKHARDT, Jacob. A Cultura do Renascimento na Itália. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BURKE, Peter. Hibridismo cultural. São Leopoldo, Unisinos, 2003.
- CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)* / Almir Diniz de Carvalho Júnior. Campinas, SP, 2005.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006.
- CHATIER, Roger. O mundo como representação. In: \_\_\_\_\_ À Beira da falésia: a história entre certeza e inquietudes. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002, p. 61-80.
- CHAUNU, Pierre. História da América Latina. São Paulo: Difel, 1964,
- CERTEAU, Michel de. A escrita da História. Rio de Janeiro: Forense, 1982.
- POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial. Bauru-SP, Edusc, 2003.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios do Brasil. São Paulo: Cia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 175-196.
- DEL PRIORI, Mary & GOMES, Flávio dos Santos. Os Senhores dos rios. Amazônia, margens e história. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
- DELUMEAU, J. De Religiões e de Homens. São Paulo: Loyola, 2000
- A civilização do Renascimento I, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, p.121
- EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000.

DUSSEL, Enrique. Historia de la iglesia en América Latina .Medio milenio de coloniaje y liberación(1492-1992), pg. 83 .acesso:<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia2/iglesia2.html> 2012.

FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra;ANPOCS,1999.

FERNANDES, Florestan 1963- Organização dos tupinambá. 2ª Ed São Paulo, Difusão Européia do Livro, p. 375 (“Corpo e Alma do Brasil XI”)

FOUCAULT, M. A arqueologia do saber. Petrópolis: Vozes, 1972.

\_\_\_\_\_. A ordem do discurso. São Paulo: Loyola, 1996.

LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa: Portugalia; RJ, Instituto Nacional do Livro, 1938- 1950. Tomo I, p.15

FIGUEROA, Francisco de S.J. Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas. Madrid: M. Serrano e Saiz - Librería.General de Victoriano Suárez, 1904.

GOMES, F. S. Amostras Humanas: Índios, Negros e Relações Interétnicas no Brasil Colonial. In: Yvonne Maggie e Cláudia Barcellos. (Org.). Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GUILLERMOU, Alain. Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus. Rio de Janeiro: Agir, 1973, p.19.

GRUZISNKI, Serge. O Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Caminhos e Fronteiras. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina. História da Igreja na Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1992.

HÜTTNER, Édison. A Igreja Católica e os Povos Indígenas no Brasil: Os Ticuna da Amazônia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

HUIZINGA, Johan. Declínio da Idade Média. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/67428469/O-Declinio-da-Idade-Media-Johan-Huizinga>.

INÁCIO DE LOYOLA (Santo). Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo. 2004

INÁCIO DE LOYOLA (Santo). Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Loyola.

MAHN-LOT, Marianne, A conquista da América Espanhola, Campinas, São Paulo, Papirus Editora, 1990.

Marzal, Manuel María & Tua, Sandra Negro (2005). Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuítas en la América virreinal. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

MARONI, Pablo. Noticias Autenticas Del Famoso Río Marañon, (1738). Iquitos, CETA,1988( Coleção Monumenta Amazônica, vol. B4).

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

MORRIS, Colin. The Discovery of Individual. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

NAY, Olivier. História das idéias políticas. Petrópolis : Vozes, 2007.

LOYOLA, Inacio (Santo). Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Loyola, 1997.

LOYOLA, Inácio. Obras Completas de Santo Inácio, BAC, 1952 In: Autobiografia, Tradução de, S.J., Braga: Apostolado da Oração, 2005: Loyola, 1997

O'MALLEY, John W. Os Primeiros Jesuítas. São Leopoldo, RS: UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC. 004.

PÉCORA, Alcir. Máquina de Gêneros. São Paulo: DUSP, 2001.

PINTO, Renan Freitas (Org). O Diário do Padre Samuel. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/ Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial. Bauru-SP, Edusc, 2003, p. 153

PORRO, Antonio. As Crônicas do rio Amazonas. Notas Etno-Históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1993.

PORRO, A. O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. A conquista Espiritual da Amazônia. 2ª. ed. rev. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/ Governo do Estado do Amazonas,1997.

\_\_\_\_\_História do Amazonas. Belo Horizonte: Itatiaia. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 2ª edição, 1989.

RIBEIRO, Daniel Valle. A cristandade do ocidente medieval. Atual Editora: São Paulo, 1998.

SEFFNER, Fernando. Da reforma à contra-reforma: o cristianismo em crise. São Paulo: Atual, 1993.

TODOROV, Tzvetan. A Conquista da América. A Questão do Outro. SP: Martins Fontes, 1998.



TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da alta Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 213-238.

UGARTE, Auxiliomar Silva. Margens Míticas: a Amazônia no imaginário europeu do século XVI. IN: DEL PRIORE, Mary e GOMES, Flávio (org.). Os Senhores dos Rios. Amazônia, Margens e Histórias. Rio de Janeiro: Els

VAINFAS, Ronaldo A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial / Ronaldo Vainfas. — São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

## DOCUMENTO ELETRONICO

ALMEIDA, Ligio de Oliveira. XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS, Seminário Temático Os Índios na História: Fontes e Problemas, 15-20 de julho de 2007 em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/ST07Ligio.pdf> data de acesso: 23/09/2011.

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI. Rev. hist., São Paulo, n. 144, jul. 2001. Disponível em [http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-83092001000100002&lng=pt&nrm=iso](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83092001000100002&lng=pt&nrm=iso). Acessos em 08 dez. 201.

CORREIA BRANCO, Mário Fernandes. 'Para a maior glória de Deus e serviço do reino': as cartas jesuítas no contexto da resistência ao domínio holandês no Brasil do século XVII /. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História. – 2010. 283 f.; il. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1261.pdf>

FONSECA, Dante Ribeiro. Pesca na Amazônia: da pré-colonial ao mundo colonial (séculos XVII ao XIX). Em: < [www.saolucas.edu.br](http://www.saolucas.edu.br) > acesso em: 27 de abril de 2010.

GUIMARÃES, Heitor Fernandes Velasco. O Desassossego Jesuítico: Resistência Indígena à Colonização Cristã na América Portuguesa do XVI- Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/heitorvelasco.pdf>. Acesso em: 17/01/2013.

LONDÕÑO, Fernando. De gentis a defensores da missão: os Jeberos e as missões de Maynas. Disponível Em: <http://www.ufpe.br/revistacio/index.php/revista/article/view/6/5>.

LODONÕ, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañón do século XVII. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/his/v25n1/a02v25n1.pdf>. Acesso em: 29/11/2011.

LONDÕÑO, Fernand, escrevendo cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 11-32 2002.

La Jousselandière ,Victor Santos Vigneron de. Um missionário no limiar: José de Acosta e a missão peruana. Disponível em:

[http://www.snh2011.anpuh.org/resourcesponivels/anais/14/1300644276\\_ARQUIVO\\_ANPUH2011-Texto.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resourcesponivels/anais/14/1300644276_ARQUIVO_ANPUH2011-Texto.pdf). Acesso: 26/09/2012.

LOYOLA, Ignácio. Ejercicios espirituales. Texto autografado. Disponível em:

<http://www.jesuitas.es/> . Acesso: 20/9/2011.

PÉCORA, Alcir. Epistolografia jesuítica no Brasil, Grão-Pará e maranhão. Disponível em: <http://www.ufpa.br/pphist/estudosamazonicos/arquivos/artigos/2%20-%20III%20-%20I%20-%202008%20-%20Alcir%20>

POLETTO, Lizandro Pastoreio de almas em Terras Brazilis: a igreja católica no “Paraná” até a criação da diocese de Curitiba (Séc. XVII-XIX) / Lizandro Poletto. – Curitiba, 2010, pg.17. Acesso:

[http://bdtd.bczm.ufrn.br/tesdesimplificado/tde\\_arquivos/30/TDE-2007-11-09T051302Z-915/Publico/UrsulaAAS.pdf](http://bdtd.bczm.ufrn.br/tesdesimplificado/tde_arquivos/30/TDE-2007-11-09T051302Z-915/Publico/UrsulaAAS.pdf)

TANACS, Erica. El Concilio de Trento y las Iglesias de la America Espanhola: la problemática de su falta de representación. Revista Fronteiras de la história, anual. Ano/vol.007, Ministério de cultura. Bogotá, Colombia, pp. 117-140.

REBOIRAS, Fernando Domínguez. A Espanha Medieval, Fronteira da Cristandade. Disponível em: <http://www.hottopos.com/isle12/57-68Reboiras.pdf> Acesso em 10/07/2012.

THEODORO, Janice. America Barroca. Disponível em:

[http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public\\_html/biblioteca/livros/ab/index.htm](http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/livros/ab/index.htm). Acesso em: 21/11/2011.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.  
This page will not be added after purchasing Win2PDF.