UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

OS CAPUCHOS DE SANTO ANTÓNIO NO BRASIL (1585-1635)

Luís Filipe Marques de Sousa
Mestrado em História e Cultura do Brasil
Orientação de Prof. Doutor João Cosme

2007

ÍNDICE

Dedicatória
Agradecimentos
Advertências e Lista de Abreviaturas e Siglas Usadas

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I
Estabelecimento da Família Franciscana em Portugal (1217-1585)
1.1.- São Francisco de Assis (1181/1206-1226): - Vida Apostólica e Fundação da Ordem dos Frades Menores
1.2.- Primórdios da Presença dos Frades menores em Portugal (1217-1584). 38
1.3.- OS FRANCISCANOS E A EXPANSÃO ULTRAMARINA PORTUGUESA (1415-1585):
-DISSEMINAÇÃO E FUNDAÇÃO DE PROVÍNCIAS E CUSTÓDIAS ULTRAMARINAS

CAPÍTULO II
O BRASIL FILIPINO (1580-1640)
2.1.- O BRASIL FILIPINO (1580-1640)
2.2.- A OCUPAÇÃO HOLANDESA DO BRASIL (1624-1654)
2.3.- O INDÍGENA E A SOCIEDADE COLONIAL

CAPÍTULO III
OS CAPUCHOS DE SANTO ANTÓNIO NO BRASIL (1585-1635)
3.1.- OS PRIMEIROS MISSIONÁRIOS EM TERRAS DE VERA CRUZ (1500-1585)
3.2.- A CUSTÓDIA DE SANTO ANTÓNIO DO BRASIL (1585-1635)
3.3.- A CUSTÓDIA DE SANTO ANTÓNIO DO MARANHÃO (1622-1643)
-ANTECEDENTES: -A EXPANSÃO PARA NORDESTE E OCUPAÇÃO DO VALE AMAZÓNICO (1614-1622), PRESENÇA E ASSISTÊNCIA DOS CAPUCHOS
- CRIAÇÃO E ESTABELECIMENTO DA CUSTÓDIA DE SANTO ANTÓNIO DO MARANHÃO: - DA DETERMINAÇÃO OFICIAL DA CRIAÇÃO DA CUSTÓDIA À ACÇÃO DOS CAPUCHOS E TRABALHOS APOSTÓLICOS
3.4.-VIDA E OBRA DO PRIMEIRO CUSTÓDIO DO MARANHÃO, FREI CRISTÓVÃO DE LISBOA (1583-1652)
- TRABALHOS APOSTÓLICOS
- O DISCURSO HISTORIOGRÁFICO EM FREI CRISTÓVÃO DE LISBOA,
O "LIVRO PRIMEIRO DO DESCOBRIMENTO DO MARANHÃO E DOS TRABALHOS DOS RELIGIOSOS OU EPITOME DO DESCOBRIMENTO, DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ (1609-1626)"

- FREI CRISTÓVÃO DE LISBOA E A "HISTÓRIA DOS ANIMAIS E ÁRVORES DO MARANHÃO" [1627]

CONCLUSÃO

Fontes E Bibliografia

I. FONTES:

- MANUSCRITAS

- Impressas

II. BIBLIOGRAFIA

- Geral

Períodicos.

- Específica

ÍNDICE DE GRAVURAS, MAPAS E ORGANOGRAMAS

À minha esposa e filhas.

"A complexidade cristã é este entrelaçamento de três realidades: (Deus, o mundo, a História): não se confundem, mas também não estão separadas. O mundo conserva a sua autonomia, a História a sua liberdade, e Deus não se diluí em nenhum dos dois."

Joseph Moingt, "O Deus dos Cristãos",
in *A mais bela história de Deus. Quem é o Deus da Bíblia?,*
1998, p. 166.

AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas que me ajudaram, entusiasmaram e encorajaram a prosseguir nesta demanda que há muito me comprometera.

São Francisco, o Franciscanismo, a História e a presença dos portugueses pela diáspora iniciada com os Descobrimentos foram fulcrais para o meu crescer neste ofício da História.

Para isso contribuíram muitos que não desejo esquecer e se isso acontecer que o perdão sobreponha-se a qualquer ressentimento.

Aqui deixo o meu reconhecido agradecimento:

- Àqueles que foram meus mestres e já esperam por nós junto do Pai Criador, com imensa saudade do Prof. José António Pinheiro e Rosa e do Doutor António Ribeiro Guerra;

- Aos meus mestres de Hoje e Amigos, sobretudo ao Professor Doutor António Dias Farinha e o Professor Doutor João dos Santos Ramalho Cosme, que com paciência, zelo, preserverança, e amizade esperaram e apoiaram estas minhas investigações e estudo;

- Aos muitos funcionários da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, desde as funcionárias da Secretaria ao mais humilde dos funcionários que servem nesta casa, e aos demais de outras instituições aonde dediquei largas horas de investigação e estudo;

- À Drª Néli Pereira de Barros Freitas, amiga e colega do mestrado desde a primeira hora, que unindo esforços e distâncias soube nas horas mais angustiantes e amargas ser uma irmã de coração e de verdadeira amizade e coragem;

- Aos meus Pais e Irmão, pela responsabilidade extremosa com que fui criado e me ajudaram a moldar pessoal e moralmente;

- A minha Mulher e Filhas, uma palavra de carinho e gratidão, pelas horas e dias que o Marido e Pai, lhes privou de dar atenção e afecto.

A todos o meu sincero OBRIGADO …

Luís Filipe Marques de Sousa

ADVERTÊNCIA

- Por necessidade de rentabilização do espaço e não sobrecarregar as notas de pé de página foram deliberadamente omitidas expressões e abreviaturas correspondentes a Editora/Editor/Edições/Editorial (Ed.), edição (edº), oficina tipográfica/ Tipografia (of. tip./Tip.) e Livraria (Liv.) entre outras.

- As numerações das notas de pé de página foram mantidas sequencialmente a partir de 1 em diante em todos os capítulos e sub-capítulos.

- O uso de *Idem* e *ibidem* para repetição de autor e obra foi adoptado para todo o capítulo, por se entender que os sub-capítulos são unidades de um mesmo capítulo.

- Uso de critérios de transcrição paleográfica e de correcção ortográfica:

- adoptou-se na conversão de Português antigo para Português moderno e actual a supressão de consoantes mudas e que caíram em desuso;

- Substitui-se o uso de *ph* por *f*, de *u* por *v*, de *j ou y* por *i*;

- Eliminou-se a dupla grafia de *ll*, *dd*, *nn* entre outros casos;

- A finalização de alguns tempos verbais em *ão* para *am*, uma vez que a norma no século XVI e XVII não se encontrava padronizada;

- A substituição de *hũa* por *uma* ou *hum* por *um*;

- Manteve-se a estrutura e pontuação do texto sem o alterar, ou ocasionalmente incluiu-se o uso de vírgula ou virgulas nalguns casos onde a compreensão do texto assim o exigia;

- Uso gráfico do *itálico* para palavras de origem latina, expressões particulares, científicas ou de breves transcrições e citações.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS USADAS

- AA.VV. – autores vários
- AHU – Arquivo Histórico Ultramarino
- APH – Academia Portuguesa da História
- Bib. - Biblioteca
- BNL (Res.) – Biblioteca Nacional de Lisboa - Reservados
- CEHA – Centro de Estudos de História do Atlântico
- CEHR-UCP - Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa
- CEHU – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos
- CHUP – Centro de História da Universidade do Porto
- Cia. – Companhia
- CNCDP – Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses
- Cod. – Códice
- col./cols. – coluna/colunas
- Coord. – Coord.
- Dir. – Direcção
- Doc./Docs. – Documento/Documentos
- ed. - edição
- Ed.- Editor/Editora/Editores/Editorial/Edições
- et al. – e outros
- FLUC – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
- FLUL – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- IAN-TT – Instituto dos Arquivos Nacionais – Torre do Tombo
- *ibidem* – a mesma obra
- ICALP – Instituto de Cultura e Língua Portuguesa
- Idem – o mesmo autor
- IICT – Instituto de Investigação Científica e Tropical
- IN-CM – Imprensa Nacional – Casa da Moeda
- FLUP – Faculdade de Letras da Universidade do Porto
- INIC – Instituto Nacional de Investigação Cientifica
- ISCTE – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa
- Lda. – Limitada
- MEC/FENAME – Ministério da Educação e Cultura/Fundação Nacional de Material Escolar
- mss - manuscrito
- of./ of. tip. – Oficina/Oficina tipográfica (obras impressas)

- p./pp. – página/páginas
- Rev. – Revista (publicação periodica)
- Sem. – Seminário
- Tip. – Tipografia
- ss. - seguintes
- trad. – tradução/tradutor
- UCP – Universidade Católica Portuguesa

INTRODUÇÃO

> *"A sua bonita cabeça, erguida acima do leito voltou-se ora para os fugitivos, ora para os guerreiros que queriam a sua morte.*
>
> *-Queriam comê-lo, não é verdade?*
>
> *-É a lei – declarou o chefe dos índios."*
>
> Jean-Christophe Rufin, *Pau-Brasil*, 2002, p.417.

A problemática abordada por nós neste estudo refere-se na sua essência à questão colocada a partir dos descobrimentos e da colonização do novo mundo, sobretudo a integração do índio , primeiro, na esfera do conhecimento e na sociedade de *quinhentos*, e segundo, a sua inclusão na ordem teológica e escatológica do europeu e da Igreja Católica. A *intelligentsia* europeia debater-se-ia com a dúvida e com o paradoxo das várias civilizações não referenciadas nas Sagradas Escrituras, e que à interpretação do teólogo, do descobridor e do colonizador só poderiam ser pós-diluvianas.

Os Franciscanos, na sua reforma dos Capuchos, contribuíram em parte para a definição e integração do Novo Mundo e dos seus povos na *Orbe Christiana*. O descobrimento do Brasil em 1500 marca o início da presença franciscana naquelas partes. A primeira missa aí celebrada deveu-se a Frei Henrique de Coimbra que acompanhava a armada de Pedro Álvares Cabral. Deste episódio nada mais ficou que o que nos relatou Pêro Vaz de Caminha, tendo Frei Henrique de Coimbra e seus irmãos distribuído orações e cruzes.

Em 1534, Frei Henrique de Borba, indo a caminho da Índia, com o propósito de estabelecer convento apostólico naquelas paragens do oriente, ao se aproximar do litoral brasileiro, para aí fazer aguada, decide deixar um pequeno grupo de frades. Era, assim, fundada a primeira missão organizada no Brasil.

No entanto em 1549, seriam os jesuítas, recém-chegados ao Brasil, que estabelecidos em São Salvador da Bahia, iriam tomar contacto com os primeiros estabelecimentos dos frades de São Francisco, durante as suas deambulações pelo sertão. Estas missões ficaram marcadas pelo modo itinerante, quase que *errático*, com que os franciscanos acompanhavam e se estabeleciam junto das tribos mais pacíficas ou das tribos cujos costumes envolviam práticas menos toleráveis.

As missões itinerantes, ou chamadas de *proto-missões* do Brasil, foram de certo modo decisivas para a expansão e fixação do colono português. Delas resultou um conhecimento etnográfico, geográfico e linguístico, para desse modo serem criados e fortificados laços de colaboração entre ambas as partes. Os primeiros passos dos missionários são na direcção da pacificação e da integração do índio, ajudando na ocupação e fixação de uma sociedade colonial portuguesa no Brasil.

Na história da expansão e missionação dos franciscanos, o ano de 1585 torna-se um marco decisivo no estabelecimento, no Brasil, dos capuchos da reforma da estreita observância da recolecção da 1ª ordem de S. Francisco, da província dos Capuchos de Santo António de Portugal. Seria a pedido do capitão-mor de Pernambuco que estes estabelecer-se-iam em Olinda, na igreja da Nossa Senhora das Neves, sob a orientação de Frei Melchior de Santa Catarina. Dali irradiariam missões para todas as direcções da expansão territorial, estabelecendo-se e acompanhando os colonos e os indígenas, descendo estes últimos às vilas e acabando por serem reduzidos em aldeias.

Seria ainda sob a influência jesuítica e pela necessidade de actuar de um modo constante que os capuchos da Custódia de Santo António do Brasil, reunidos em capítulo, em 1606, definiriam pela primeira vez, a constituição dos *Estatutos e Regras para Missionários*, à semelhança das orientações e directivas que o Padre Superior da Companhia de Jesus enviava aos jesuítas no Brasil. É a partir de 1606, data da aprovação e rectificação dos *Estatutos e Regras para Missionários*, pelo Capítulo da Província Metropolitana, que passa haver de modo institucionalizado regras sobre a prática evangelizadora e actuação dos missionários na evangelização do índio.

Com o presente estudo propomo-nos averiguar e compreender a rotina do trabalho evangelizador e dos perigos e *andanças* dos missionários, que dando a sua vida ao serviço de Deus, estenderam a sua acção humanitária e auxiliadora, tanto a colonos, como a indígenas. Torna-se, por isso, necessário descortinar e estudar a disseminação e a fundação de conventos no litoral brasileiro e na bacia dos grandes rios, sobretudo na bacia amazónica, onde se constituíram como sinais do estabelecimento da Custódia de Santo António dos Capuchos do Brasil.

Nos séculos XVI e XVII, o missionário, franciscano ou jesuíta, circulando na área do Padroado Português, seria, além de evangelizador, portador do novo catecismo ditado pela Reforma Católica, feita no Concilio de Trento (1545-1563). Estas orientações e directrizes reflectiram-se e influenciaram a catequização do gentio do Brasil, procurando a unidade do Catolicismo e do Império. O missionário contribuiu decisivamente para a incorporação do Novo Mundo na *Res Publica Christiana*.

Ameaçada a unidade do Império e do Padroado, em 1612, com o estabelecimento dos franceses, na ilha de São Luís do Maranhão, os portugueses expulsaram estes pondo fim à presença estrangeira e *protestante*, em 1614-15.

A fixação e a missionação desta região mostrou-se de início bastante difícil, até que em 1622, sentindo-se a necessidade de prover o estabelecimento do domínio português e ibérico na bacia amazónica, é pela primeira vez requerido no Capítulo da Província de Santo António dos Capuchos de Portugal, a pedido do Rei, a criação da nova Custódia, já que os jesuítas, a princípio, manifestaram não ter qualquer intenção de ali se estabelecerem com carácter definitivo.

A consolidação da conquista do Maranhão e do Pará, tornava-se urgente, uma vez que apesar de expulsos os franceses, ingleses e

holandeses, estes no panorama europeu e transcontinental continuavam a combater o Império dos Habsburgos e a Igreja Católica. Tornava-se, por isso, necessário afirmar e efectivar o domínio português e ibérico na região do Amazonas. Para tal contribuíram a criação do Estado do Maranhão (1621) e a criação da nova Custódia (Custódia de Santo António do Maranhão, 1622-1624).

A criação, em 1624, da Custódia de Santo António do Maranhão, seria um desejo determinado da vontade régia, que procurou na assistência religiosa do espaço geográfico do Estado do Maranhão a sua defesa e unidade. Tal acabava por pôr em evidência a existência de áreas geográficas de missionação entre as duas principais *congregações* evangelizadoras da altura. Os capuchos contariam assim com o patrocínio dado pelo Padroado Régio. Enquanto que os jesuítas nestes primeiros tempos o fariam apenas por sua própria iniciativa.

Os referidos laços de subordinação, ao Padroado, e modos de actuação acabariam por estar na origem das diferentes maneiras de entender a liberdade e o estatuto sócio-religioso do gentio na sociedade colonial dos fins do séc^{o} XVI e início de séc^{o} XVII. Seria no Nordeste e bacia amazónica, que durante o séc^{o} XVII tais acepções surgiriam mais em evidência e daí que a prática recorrente fosse levada a desenvolver relações de *cooperação* e de *resistência*.

A prática dos *descimentos* dos índios e da sua subsequente *arregimentação* em aldeias ou em cativeiro e da liberdade destes, tornou-se desde cedo o centro das atenções e cuidados daqueles que pretendiam ver cativas as almas para Deus e os indivíduos para a Coroa. Dados os casos em que tal aconteceu torna-se particular apreender as resistências e pressões de que foram alvo os missionários, ao verem confrontado com a realidade colonial o discurso teológico católico, em que foram ensinados e preparados pelos colégios apostólicos.

A verdade evangélica, entendida através das Sagradas Escrituras, e o discurso dogmático e teológico católico, nele instruídos durante o noviciado, será confrontado pelos imperativos da Coroa, dos colonos, dos religiosos menos zelosos, e até das populações indígenas. Nestas os caciques receando o fim dos seus sistemas de crenças e de sobrevivência, receiam a submissão ao colono. Este último acabou, através da sua fixação e colonização, por promover a expulsão das tribos índias da faixa litoral e a subsequente interiorização destas nos sertões e selva amazónica.

No intuito de uma compreensão abrangente, o estudo obriga-nos a não menosprezar os contributos de outros campos da ciência, que nos tornam possível o entendimento e a compreensão do universo do missionário e das sociedades colonial e indígena do Brasil, no fim do séc^{o} XVI e início do séc^{o} XVII.

Capítulo I
ESTABELECIMENTO DOS FRANCISCANOS EM PORTUGAL (1217-1585)

1.1. São Francisco de Assis (1181/1206-1226): -Vida Apostólica e Fundação da Ordem dos Frades Menores.

> *" Eu, o pequeno irmão Francisco, quero seguir a vida e a pobreza do nosso altíssimo Senhor Jesus Cristo e de sua santíssima Mãe e preservar nela até ao fim; e rogo-vos, minhas senhoras, e vos aconselho que vivais sempre nesta vida e pobreza. E conservai-vos muito atentas para que de nenhum modo jamais vos afasteis dela, por ensinamentos ou conselhos, donde quer que venham."*
>
> São Francisco de Assis, "Última vontade a Santa Clara", *in Escritos de São Francisco e de Santa Clara*, Braga, Ed. Franciscana, 2001, p. 205.

O franciscanismo de um ponto de vista histórico-sociológico, integramo-lo no advento dos movimentos monásticos menoritas[1], que caracterizaram e dinamizaram a sociedade a partir do século XIII. Mas a grande novidade deste movimento não residirá na doutrina, mas sim na maneira como ela foi encarada, assumida e praticada. Daí que não podemos deixar de referir que o seu fundador, São Francisco de Assis (1181-1226) tornou-se exemplo para muitos através da sua própria vida[2].

Salientemos que, até ao fim do século XII, todas as formas antigas de vida monástica e canonical se baseavam na realidade do monge ou do cónego regrante, ligado ao mosteiro, ao cabido ou à colegiada. No início do século XIII, na Europa, o movimento mendicante iria propor uma mudança de vida em relação ao antigo modelo cenobita beneditino e restantes reformas. O movimento mendicante baseava a sua realidade na vivência da pobreza em comunidade, onde o frade (*fratres pœnitentiales* - irmãos penitentes) experimentava, em comunidade (*fraternitas* - fraternidade), as contingências da mobilidade, instabilidade ou itinerância, imposta pela pregação, apostolado e missionação.

Em fins de 1181 ou princípios 1182, nascia em Assis, Itália, Giovanni Bernardone, filho do mercador de tecidos Pedro Bernardone. Giovanni Bernardone, aliás Francisco de Assis, nome que assume quando se despoja das heranças paternas e terrenas e abraça o desígnio de uma vida de pobreza austera, que se tornaria a via dolorosa para a santificação. Nasceu num período de grande dinamismo e

[1] *Ordo Fratrum Minorum – O.F.M.*
[2] António José Saraiva, *A Cultura em Portugal, vol. II*, Lisboa, Bertrand, 1983, p.277.

desenvolvimento do mundo medieval europeu[3], sobretudo na dinâmica demográfica e económica. A Umbria onde nascera, via a sua população quase duplicar. Para alimentar esta população numerosa, faminta de comida material e espiritual, surgiram importantes inovações técnicas, sobretudo no campo agrícola. O progresso rural ficou marcado pelos arroteamentos e desenvolvimento dos processos de cultivo.

As populações, que crescem de dia para dia, agrupam-se em aldeias. Como consequência deste crescimento económico e demográfico desenvolve-se um poderoso movimento urbano. A cidade tornava-se o centro de tudo, até a *"santidade[4]"* se moldava e aceitava este novo ritmo e ambiente. Na cidade forjam-se novas relações e divisão do trabalho. Vemo-la, também tornar-se o principal centro das trocas económicas e de poder. Ao lado do poder tradicional do bispo e do nobre começou a aparecer uma plêiade de Homens Bons ligados ao poder económico, que a todo o custo pretendem participar activamente nas questões da cidade, conquistando cada vez mais benesses e privilégios. Desenvolve-se lentamente uma burguesia urbana animada pelo comércio de média e longa distância ligada a actividade artesanal e manufactura. Neste grupo de homens ricos (bons) das cidades podemos encontrar Pedro Bernardone, pai do jovem Giovanni Bernardone, mercador ligado à manufactura dos têxteis.

Este desenvolvimento económico e social das cidades não poria em causa os princípios económicos e políticos do sistema feudal. Porém acrescenta-lhe novidades, já que a cidade (*urbe*) se torna criadora de liberdades e igualdades. Mas a desigualdade entre os habitantes das cidades, pautava-se agora por critérios económicos como a fortuna, imobiliária e mobiliária, a posse da terra e dos prédios urbanos, dos foros e rendas, em suma, do dinheiro.

No campo religioso e teológico surgia a reforma gregoriana, onde se procura um retorno às origens. Esta reforma procurava deste modo institucionalizar o impulso de retorno às origens, a moralização do clero e a união da Igreja Ocidental e Oriental[5].

" (…) *a reforma da Igreja é também uma resposta à evolução do mundo, um esforço de adaptação às transformações ocorridas fora dela."*[6]

A resposta da Igreja às mudanças, que vemos acontecer desde o ano mil, serão caracterizadas por três ordens de aspectos. Primeiro, a Cúria Pontifícia aprova a criação de novas ordens religiosas, mesmo que elas por vezes sejam apenas "reformas" das já existentes; segundo, inicia o movimento canonical, procurando unificar a Igreja num corpo legislativo e normativo; por último, aceita-se a diversidade eclesiástica, entre clero secular e regular e a hierarquização da Igreja.

---

[3] Jacques Le Goff, *S. Francisco de Assis*, Lisboa, Teorema, 2000, p. 15;
[4] Idem, *ibidem*, p. 16.
[5] Luís Tomás Melgar, *História dos Papas: Santidade e Poder*, Lisboa, Estampa, 2005, pp. 262 e ss.;
[6] Idem, *ibidem*, p.18;

Outra vertente, como veremos, desta sociedade do século XIII irá ser a abertura de novas portas no seio da própria Igreja Católica, ao movimento laico, iniciado com as ordens militares, que sobre o patrocínio da Santa Sé procuravam libertar os lugares santos da cristandade do jugo do muçulmano, quer fosse no Próximo Oriente, quer fosse na Península Ibérica. Assim, as ordens militares serão o melhor exemplo da congregação entre os irmãos religiosos e os laicos, onde estes últimos cada vez mais participam na vida religiosa.

No campo doutrinal, inspirando-se na reforma gregoriana, a Igreja procurará adaptar-se aos novos tempos, através da adopção de novas práticas religiosas e novas formulações doutrinais, sobretudo no campo da doutrina do pecado e dos sacramentos. Para a concretização destes desígnios a Igreja Católica promoverá uma verdadeira renovação do sistema escolar. Este movimento escolástico, que parte desde a simples sacristia da igreja de aldeia, do mosteiro e da sé episcopal até à universidade, pretendia atingir uma maior difusão e expansão da teologia e do direito canónico, visando a unidade do corpo eclesiástico.

Surge-nos um novo ambiente intelectual, aliado à expansão e alargamento das universidades, que ultrapassa as paredes das antigas escolas monásticas. Os religiosos especializam-se em teologia e em cânones, segundo um novo método de ensino baseado na discussão e argumentação racional, a escolástica.

Rapidamente verifica-se que todo este ambiente fervilhante começa a perder o seu ímpeto e a ganhar velhos vícios que iriam mostrar que, apesar da Igreja Católica se querer modificar e acompanhar a evolução social, iria acabar por padecer dos pecados do mundo. Esta mostrou-se incapaz de resistir à agressão do dinheiro, à degenerescência burocrática e autocrática do Papado e da Cúria Pontifícia e à concupiscência dada pela ilusão do poder e do dinheiro. Aos poucos o fosso cultural alarga-se entre uma elite eclesiástica letrada e uma massa laica[7].

Perante esta perda do fervor observante da doutrina cristã, a Igreja Católica, enquanto comunidade eclesiástica, começará a ser posta em causa por movimentos heréticos e pela contestação interna promovida por alguns religiosos[8].

É neste contexto dos finais de 1181 ou nos princípios de 1182, que nasce na cidade de Assis, Umbria, Giovanni Benardone, filho do mercador de tecidos Pedro Bernardone. Durante a sua juventude foi este o ambiente social e cultural com que conviveria o jovem Giovanni, até que depois de alguns episódios, mais ou menos romanceados e frívolos descritos pelos seus biógrafos, como Tomás de Celano, S. Boaventura e as Cartas de Frei Elias, entre outros testemunhos, foi tocado pelo *"chamamento"* à vida consagrada. Afirmam-nos as narrativas que foi diante do crucifixo da pequena ermida de São Damião que Jesus Cristo lhe terá dirigido as seguintes palavras:

[7] Idem, *ibidem*, p. 23.
[8] Recorde-se o caso dos Cátaros e dos Valdenses.

"*Com os olhos banhados em lágrimas olhou para a cruz do Senhor, e ouviu com toda a clareza uma voz, que vinha do crucifixo, e repetiu três vezes: ' Francisco, vai e repara a minha casa, que como vês está toda a cair. '* [9]"

Francisco de Assis, antes de se converter ao ideal "monástico" e de se tornar exemplo das virtudes e verdades cristãs, pertenceu por nascimento a esta nova sociedade mercantil que surgira no século XII. Mas desde cedo, manifestou pouco interesse pela vida de seu pai, entregando-se a jogos cavalheirescos e de exaltação das virtudes da cavalaria andante. O jovem "*Francisco*" era possuidor duma cultura média, dominando bem o latim, cantando em provençal e conhecendo a literatura romanesca de seu tempo[10].

O que ainda hoje confunde qualquer um de nós foi o seu exemplo de despojamento e de negação da sua condição social para abraçar a sua "*esposa pobreza*[11]*"*. Esta alegoria tantas vezes sublinhada e até exaltada tornou-se condição necessária para a "*nova religião*" que fundava (no sentido de nova ordem de religiosos), vejamos:

"*Os irmãos nada tenham de seu, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma.*

E como peregrinos e estrangeiros neste mundo, servindo a Deus em pobreza e humildade, com muita confiança vão pedir esmola. E não devem ter vergonha, porque também o Senhor por nós se fez pobre neste mundo.

Esta é a excelência da altíssima pobreza que a vós, caríssimos irmãos meus, vos constituiu herdeiros e reis do Reino dos Ceús, fez-vos pobres de coisas temporais, mas enriqueceu-vos de virtudes. Seja esta a herança que vos leva à terra dos vivos. Apegai-vos bem a ela, muito amados irmãos, e nenhuma outra coisa em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo debaixo do céu jamais quereis ter.[12]*"*

Nestas palavras que marcam a regra bulada, visto a primeira não ter tido a aprovação papal[13], Francisco, como filho da cidade que era, marcava a diferença, não pela a aceitação do *modus vivendi,* mas pela exclusão de tudo o que a cidade apresentava contra as verdades evangélicas. As suas palavras iriam responder às expectativas de muitos dos seus contemporâneos.

A afirmação da pobreza, o pauperismo como forma de vida pessoal e comunitária é na exegese franciscana, uma atitude definitiva e que se

---

[9] S. Boaventura, "Legenda Maior", in *S. Francisco de Assis: Fontes Franciscanas*, Braga, Ed. Franciscana, 1982, p. 542. É sobretudo a partir deste episódio e de quando se despoja das suas vestes frente ao bispo de Assis que ele se assume como Francisco.

[10] Frei Lázaro Iriarte, *História Franciscana*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 39.

[11] Tomás de Celano, "Vida Primeira", in *S. Francisco de Assis: Fontes Franciscanas*, Braga, Ed. Franciscana, 1982, p. 215;

[12] "Segunda Regra", *ibidem*, p. 145.

[13] *Formula Vitae*, nesta pela primeira vez Francisco apelida os seus irmãos de *menoritas*.

deve manifestar em actos concretos[14]. A comunidade ou fraternidade nada possuiria de seu nem de próprio, recorrendo *à mesa do Senhor*, à mendicância e aos frutos do seu trabalho.

"*Francisco é um filho da cidade*[15]", esta seria por excelência o seu território de apostolado. É ao homem da cidade, aquele que vive duma nova forma, que ele quer trazer o sentido da pobreza, do despojamento material, face ao dinheiro e aos ricos, conquistando a paz e a reconciliação dos desavindos. Noutro sentido, apesar de citadino, este apóstolo urbano retira-se com frequência ora para o bosque, ora para o ermitério, procurando estar com Deus. É neste deambular entre o bulício dos homens e a solidão regeneradora que Francisco propõe aos que lhe seguem, a estrada, a peregrinação.

"*A todos, longe das hierarquias, das categorias, das compartimentações, propõe um único modelo, Cristo, um único programa, ' seguir nu o Cristo nu '.*"[16].

Em Abril de 1208, juntam-se a Francisco os seus amigos Bernardo de Quintavalle, Pedro Catanni e Gil de Assis, constituindo assim o primeiro núcleo da futura Ordem dos Frades Menores[17]. Nestes alvores inicia-se a primeira missão. Francisco marcava, de início o seu cunho missionário e apostólico. Aos poucos mais irmãos (*fratres*) se vão juntando ao seu redor. Em 1209, reunidos na Porciúncula, Francisco redige a *Formula Vitae*[18], partindo de imediato, com os seus onze irmãos, para Roma com o fim de obterem a necessária autorização papal para fundar a Ordem. O Papa Inocêncio III aprova "oralmente" a forma de vida franciscana (16 de Abril de 1209), que será confirmada a aprovação em 1215 pelo Concilio de Latrão.

Agora estava definitivamente institucionalizada a Ordem. Esta tinha como pilares a pregação e as obras de caridade. A exigência principal era a pobreza vivida em comunidade. O franciscano nada tinha de seu. A partir de 1209 os companheiros de Francisco assumem-se como Irmãos Menores, nome que apesar da inspiração evangélica deixa antever contornos sociais.

O franciscanismo começava a ter vida própria, tornava-se aos poucos uma forma de explicitação religiosa, teológica e filosófica do próprio cristianismo, da Igreja e da sociedade. Francisco de Assis, esposo da pobreza e irmão da humildade, nunca terá sonhado que de si se fizesse História e Filosofia.

---

[14] Mário von Galli, *Francisco de Assis, O Santo que viveu o futuro*, S. Paulo, Loyola, 1973, p. 113.
[15] Jacques Le Goff, *ibidem*, p. 26;
[16] Idem, ibidem, p. 27.
[17] Estes apresentavam-se como *Viri Paenitentiales de Assisio.*
[18] A principio nada mais fora que um conjunto de citações evangélicas e de regras de vida comunitária. Em 1217, com o crescimento da Ordem sentiu-se a necessidade de redigir, de forma definitiva, uma Regra mais concreta que foi apresentada no Capitulo de 1221, e posteriormente confirmada e aprovada pelo Papa Honório III, pela Bula *Solet Annuere* (29 de Novembro de 1223).

Salienta-se, mais uma vez, que foi no século XIII, na Europa, que as antigas formas estáveis da vida monástica, do monge e do cónego regrante que vivia no mosteiro, cabido ou na colegiada, seriam ultrapassadas pelo desenvolvimento das cidades e do modo de vida urbano. Assim o movimento mendicante surgiria de maneira a responder às novas exigências que emergiam no seio *urbano*. Os seus fundadores e seguidores propunham-se levar uma vida de "pobreza vivida" em comunidade[19].

É neste contexto que Francisco se demarcaria dos demais movimentos contestatários da vida urbana[20] por exigir que a sua fraternidade faça publicamente a aceitação da Igreja hierárquica. Esta imposição assumiria uma vertente que ele apelidava de sair do mundo, não era a ruptura com o mundo, mas sim estar com e no mundo dando testemunho vivo e imediato da conversão cristã.

O franciscano e o franciscanismo tornavam-se neste contexto um apelo à conversão e à penitência. Os frades menores viviam no meio do povo, integrados na sociedade, trabalhando, meditando e orando com a comunidade cristã e fazendo a pregação em língua vulgar, idiomas nacionais[21].

Por outro lado Francisco sustentou o reconhecimento e a subordinação à hierarquia eclesiástica e ao poder Papal. Exemplos dessa subordinação foram, quando em frente da multidão e do bispo de Assis se despoja do seu legado familiar e quando se decide ir a Roma submeter-se à Cúria Pontifícia, ao Papa, para a aprovação da sua nova Ordem.

Posteriormente, ao ver o crescimento e a expansão da Ordem, para lá das fronteiras da Porciúncula, atravessando os Alpes, espalhando-se pela Europa, repara que esta precisa de ser organizada hierarquicamente (1217). A primitiva fraternidade, aos poucos, ia-se transformando numa ordem clássica[22].

Assim, surgem os conventos, as custódias e províncias, aparecendo os irmãos guardiães, custódios, comissários, ministros províncias e ministro geral. Instituía-se a Ordem como estrutura, sempre respeitando a *Regra* e as decisões tomadas em Capítulo, onde se fazia a aprovação dos novos regulamentos da Ordem, das Províncias e das Custódias.

"*Não há dúvida de que Francisco teve, desde início, a consciência de estar a fundar uma nova ordem religiosa."*[23]

Uma nova ordem religiosa em tudo diferente de todos os outros institutos monásticos do seu tempo, caracterizado por uma ruptura

[19] António de Sousa Araújo, "Nota Histórica", in *Ordens Religiosas Em Portugal: Das origens a Trento – Guia Histórico*, Dir. Bernardo Vasconcelos e Sousa, Lisboa, Livros Horizonte, 2005, p.251.
[20] Mesmo daqueles que pela suas propostas mais peculiares eram tidos por heréticos.
[21] Frei Lázaro Iriarte, *ibidem*, p. 43.
[22] Agnès Gerhard, "François D'Assise (saint)", *in Dictionaire Historique dês Ordres Religieux*, Dir. Agnès Gerhard, Paris, Fayard, 1998, p.262.
[23] Frei Lázaro Iriarte, *ibidem*, p. 43;

através da sinceridade evangélica, da ausência de crítica negativa, pela mensagem de paz e amor, pela dedicação especial aos desavindos da vida, aos doentes (sobretudo os leprosos), promovia uma verdadeira obra de assistência social, e a adesão filial à hierarquia eclesiástica e subordinação ao primado do Papa.

Francisco deixou marcados os princípios evangélicos do franciscanismo, a piedade contemplativa e prática revelada na atitude filial do irmão diante de Deus; a pobreza e a menoridade, proclamada como fraternidade dos pobres promovendo a caridade; o exercício duma vida pobre e casta, onde a igualdade entre os irmãos é total; o trabalho, único meio de subsistência dos irmãos, só se recorreria à mendicância quando houvesse necessidade de suprir as faltas na mesa do Senhor. A obrigação da pregação, não através da eloquência das palavras mas dos actos, revestia-se de duas características: a penitencial, comum a todos, onde o irmão assumia uma atitude contemplativa, sobressaía a experiência mística, e a pregação doutrinal, que se encontrava reservada aos irmãos sacerdotes.

Francisco delineava o seu projecto apostólico dando destaque a acção missionária, viesse ela a ser feita na urbe cristã ou em terra de infiéis. Há medida que a Ordem evoluí estes princípios vão sendo revistos e adaptados às novas condições de vida e de acção[24]. Aos poucos o carácter laical vai sendo absorvido pela clericalização, o próprio Francisco só mais tarde seria diácono, pois tal se impôs quando se proibiu a pregação aos leigos.

A Ordem desloca-se para a região intra-muros das cidades junto das universidades, facultando aos irmãos o acesso aos estudos. Deste modo a Ordem iria responder ao apelo da crescente urbanização da sociedade e à necessidade da Igreja em elementos que assegurassem a pregação, as missões, o ensino universitário, o episcopado, o papado, as missões diplomáticas (núncios ou legados pontifícios), entre outras tarefas.

Os franciscanos identificam-se no seio da sociedade dos alvores do século XIII, como um grupo forte e coeso institucionalmente. Grupo este onde a Regra, a vida pobre em comunidade organizada de modo centralizado em pirâmide, a itinerância e a isenção à jurisdição episcopal são marcas da sua espiritualidade e cunho evangélico[25].

A isenção em relação ao poder episcopal tornou-se uma forma de mobilização mais fácil e rápida dos elementos da Ordem para um determinado fim eclesial. A Ordem estava assim mais livre para exercer a sua actividade apostólica, missionária e sócio-caritativa, junto daqueles mais necessitados. A Ordem no seu dia-a-dia tornava-se um local onde a vida activa e a contemplação se fundia num só, a comunidade onde todos eram iguais. O frade entrava no convento sem nada de seu, deste modo o franciscano assumia a pobreza como sua glória e ideal.

Ao ramo masculino juntar-se-lhes-ia, ainda em vida de São Francisco o ramo feminino, as Damianitas, ou vulgarmente conhecidas por

[24] Idem, *ibidem*, p. 47.
[25] António de Sousa Araújo, *ibidem*, p. 252.

Clarissas, fundadas por Santa Clara de Assis. Estas seriam incorporadas na Ordem, no entanto restringidas à clausura do convento, sendo-lhes negada a prática da mendicância[26]. A Segunda Ordem, ou ramo feminino, eram comunidades de mulheres conversas e leigas votadas ao seu serviço.

Com a expansão pela Europa, saindo da esfera eclesial, os franciscanos cativaram no mundo secular o entusiasmo e adesão de muitos cristãos leigos. Estes movidos pelo desejo de pertença à Ordem iriam ser responsáveis pelo aparecimento da Ordem Terceira[27], ou ramo secular, congregando, sem distinção de idade, sexo ou estado os leigos, à volta da comunidade instituída, aparecendo deste modo um conjunto de frequentadores e de benfeitores dos conventos, chegando mesmo a fundá-los. O aparecimento da Ordem Terceira, comunidade de irmãos que vivem integrados na sociedade, foi mais uma consequência, do que já atrás mencionamos, como sendo as principais características do século XIII, a crescente urbanização e a forte tendência de aumento demográfico, aliado ao desenvolvimento económico e à criação de riqueza.

A Ordem crescera ultrapassando, ainda em vida de São Francisco, os limites da Itália, dos países vizinhos, a Terra Santa, o Caminho de Santiago e as terras dos infiéis foram os locais de eleição da pregação franciscana. De tal forma que 1217 estabeleciam-se as primeiras Províncias. Em 1226, a reforma da Regra procurava responder em alguns casos aos conflitos e dificuldades tidas com o episcopado e o clero secular, procurando institucionalizar o princípio dos pactos de concórdia, preservando a distância entre conventos e igrejas das diferentes ordens e clero.

A Ordem vai-se estruturando e adquirindo o seu lugar na Igreja Católica. Para que tal reconhecimento tomasse efectividade foi preciso desde cedo traçar um esquema hierárquico da Ordem. Ou melhor saber como, quer na reverência vertical e horizontal, se organizavam os franciscanos no seio das suas comunidades e da cristandade.

Assim a Ordem assentará no seguinte esquema: -à cabeça o cargo de Cardeal Protector, nomeado pelo Papa, procurando-se com este cargo uma adesão firme à Santa Sé e ao Papado em favor da protecção externa perante as novas situações[28]; -de imediato seguia-se o Ministro Geral, este cargo electivo e vitalício, era eleito no Capitulo Geral de Pentecostes, pelos ministros provinciais e custódios, que em casos excepcionais o podiam destituir, em caso de abuso de poder; a partir do

[26] Primeiramente receberiam a Regra de São Bento (cerca de 1219), por vigorar o interdito da fundação de novas ordens religiosas. No entanto em 1247 o Papa Inocêncio IV promulgava a Segunda Regra, onde substituía o nome de São Bento por São Francisco. Em 1253 o mesmo Papa fazia a promulgação canónica da Primeira Regra escrita por Santa Clara e que fazia a conjugação da *Formula Vitae* com o *Privilégio da Pobreza.* No entanto esta Regra fora tida por muito austera e seria reformada pelo Papa Urbano IV (Regra Urbanita-1263).

[27] A 18 de Agosto de 1289, o Papa Nicolau IV reconhecia a Ordem Terceira Secular e institui-lhe a Regra.

[28] Ao Cardeal Protector eram reconhecidas as seguintes atribuições: -protecção da Ordem, correcção dos estatutos e regimentos da Ordem e dos seus ramos, e governo de toda a fraternidade apoiado nas disposições dos Capítulos Gerais e dos Ministros Gerais. Frei Lázaro Iriarte, *ibidem*, p. 121.

Capitulo Geral de 1239, o poder e autoridade do Ministro Geral é regulada pelas Constituições Gerais, não podendo este mais nomear nem depor os superiores provinciais, com o passar dos anos, o cargo deixava de ser vitalício e, em 1506, passa a ter a duração de três anos, para em 1517, por definição do Papa Leão X, ter a duração de seis anos. O Ministro Geral tinha como funções velar pela observância das Constituições Gerais, visitar todas as Províncias, sendo coadjuvado por Visitadores da Ordem, nomeados por triénio em cada Capitulo Geral, e nomear o Procurador-Geral da Ordem junto da Santa Sé. Nos seus trabalhos apostólicos era auxiliado por colaboradores e conselheiros, designados pelo Capitulo Geral e de sua confiança. As Constituições revistas em tempo do Papa Martinho V, criavam o lugar de Secretário da Ordem e do Ministro Geral[29]

Estes, como vimos, estavam subordinados ao Capitulo Geral, que era a reunião, dos ministros, custódios e discretos[30] provinciais, devia ser celebrada em cada três anos. Aqui eram decididas as Constituições Gerais, a criação de novas Províncias e de Custódias, e eleitos, confirmados ou depostos os Ministros Gerais. Nesta última atribuição apenas participavam os Ministros e Custódios provinciais. O Capitulo Geral reunia-se em conclave, ficando os participantes encerrados no convento capitular e sob vigilância do guardião do referido convento.

Por sua vez, a um nível intermédio existiam os Ministros e Custódios Provinciais, os primeiros à cabeça das províncias, que reuniam um conjunto de custódias, e segundos, governando os destinos das custódias, que reuniam à sua volta um grupo de conventos, hospícios e ermitérios. Todas estas estruturas estavam subordinadas aos Capítulos Provinciais e Custodiais, onde se elegiam e confirmavam os ministros e custódios, e se decidia a criação ou separação das províncias e custódias. Os Ministros e Custódios tinham a faculdade de nomear guardiães dos conventos, de reunir os capítulos[31], e de visitar os conventos a eles subordinados.

Além destes, em casos de vacatura e indefinição, as comunidades organizavam-se em vigararias, nomeando-se um vigário geral e reunindo o Capítulo Vicarial. Por último, a nível dos conventos a comunidade era representada pelo irmão guardião e pelo discreto, eleito em comunidade (Capítulo Conventual, *syndicatio guardiani*) pelos irmãos maiores de vinte anos[32].

---

[29] Frei Lázaro Iriarte, *ibIdem*, p. 123.

[30] Discreto era o irmão eleito em Capitulo Provincial, para acompanhar os ministros e custódios provinciais ao Capitulo Geral da Ordem, com funções de representar a fraternidade.

[31] Estes reuniam os guardiães e discretos.

[32] Frei Lázaro Iriarte, *ibIdem*, p. 129. Salientemos o que nos acrescenta Frei Manuel da Esperança, sobre oassunto: *"Província é uma congregação de muitos conventos, que, unidos entre si, se governam sem dependência de outros, debaixo de um prelado comum, que chamam ministro provincial, e elegem em capítulo. Custódia é outra congregação de menos conventos, os quais não se podem governar bem sem alguma dependência, cujo prelado comum e imediato também se chama custódio (...) As vigararias são semelhantes às custódias separadas de províncias."* Frei Manuel da Esperança, *História Seráfica Cronológica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal, t. I*, Lisboa, Paulo Craesbeck, 1656, pp. 13-14. A organização, nas demais regiões, está subordinada, por ordem ascendente dos conventos às custódias, destas às províncias, e as últimas aos Capítulos Gerais.

Em 1226 São Francisco de Assis deixava o mundo dos viventes, vinda a ser canonizado a 16 de Julho de 1228, pelo Papa Gregório IX, então cardeal Hugolino. Este fora desde o início o principal conselheiro e protector da Ordem dos Frades Menores (OFM)[33]. A Ordem continuaria a missão dada pelo seu fundador, espalhando-se pelos quatro cantos do mundo.

A Santa Sé, nos séculos posteriores, impunha a clericalização dos *Fratres*, o que levantou os primeiros problemas e querelas dentro da Ordem. Aos poucos e em resultado do ministério do apostolado ao serviço da Igreja, iam-se acomodando e abrandando a observância da Regra e dos rigores da pobreza, com a sua consecutiva conventualização.

Daí os constantes apelos ao reformismo, à observância da Ordem, preconizando o regresso ao franciscanismo primitivo e mais rigoroso. Neste caso encontramos o movimento dos Observantes para o século XIV e o dos frades da "estrita observância" no século XV. Estes movimentos não deixaram de enriquecer a Ordem nem de se propagarem até Portugal.

São Francisco de Assis e o franciscanismo foram uma *Primavera* no seio da Igreja. Esta metáfora deixa antever que o movimento iniciado por São Francisco se encontrava, e se encontra, imbuído de um penetrante sentimento da comunhão com a natureza e com a humanidade.

O espírito dos primeiros franciscanos foi na verdade primaveril. Estes acreditavam sinceramente que iam transformar o mundo, tirando-o e a humanidade da ganância do dinheiro, do poder e da violência do "*homem lobo do homem*".[34]

[33] Fernando Félix Lopes,"Francisco de Assis (São)", in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura Verbo, vol.8*, Lisboa – Rio de Janeiro, Verbo, 1969, p.1564.
[34] António José Saraiva, *ibidem*, p.282.

1.2. Primórdios da Presença dos Frades Menores em Portugal (1217-1584)

Em 1208, Francisco apercebendo-se da dimensão que tomava, dia após dia, o grupo daqueles que se lhe juntavam, organizou a primeira missão. Os irmãos "*penitentes*" foram enviados dois a dois a pregar e a mendigar o seu sustento pelas diversas regiões de Itália. Desta experiência evangélica de oração, de privações e de pobreza, Francisco congregou à sua volta um grande número de homens que se tornavam arautos da penitência[35].

Foi nesta altura que Francisco terá escrito a primeira *Formula vitae* ou regra primitiva. Segundo alguns historiadores, esta não era mais que uma colecta de textos evangélicos. Os pontos principais desta *primeira regra* parecem-nos ter sido o compromisso de viver segundo a verdade evangélica, em pobreza absoluta, num estado de permanente missão penitencial, saindo por sua vez a evangelizar sem levar consigo qualquer espécie de provisões, fazendo do trabalho e da esmola o seu único meio de vida[36]. A Ordem ganhava na sua primeira forma a dimensão de Ordem de penitência e de missionação.

Em 1209 Francisco pensou ser o momento de submeter à aprovação do Papa e da Cúria Pontifícia a constituição desta nova ordem. Francisco garantia, a partir daquele momento, a existência da sua comunidade e sabia que assim esta não seria nunca confundida nem tomada por movimento herético ou promotora da heresia.

Ao princípio, o Papa e a Cúria Pontifícia mostraram-se contrários à constituição de uma nova ordem de frades e procuraram persuadir Francisco a aceitar a inclusão da sua comunidade na Ordem de Cister. Tentativa que foi recusada por Francisco e seus irmãos. Por sua vez, a clareza de espírito do Papa Inocêncio III e o idealismo evangélico de Francisco conjugaram-se na aprovação da constituição da nova ordem, conferindo-se aos doze irmãos, com autorização papal, a tonsura clerical, garantindo-se deste modo a imunidade eclesiástica.

Após a aprovação da Regra e da nova Ordem religiosa, Francisco e os seus irmãos regressam a Assis. E é nesta altura, em 1210, que Francisco obtém da abadia cluniacense do Monte Subásio a concessão da Porciúncula, sitio tão querido a ele por ter sido aí que descobrira a sua vocação evangélica e que se viria a tornar daí em diante o centro da sua fraternidade. De imediato, os irmãos eregem cabanas de barro e ramagem à volta da capelinha de Santa Maria dos Anjos.

De início, os *fratelli* adoptaram o nome de "*penitentes de Assis*", mas como tal denominação mostrava-se eivada de segundos significados rapidamente Francisco optou pelo nome de *fratres minorus*, frades

[35] *Viri paenintentiales de Assisio*
[36] Frei Lázaro Iriarte, *ibidem*, p. 40;

menores. Assim a fraternidade e a menoridade englobavam de uma forma bem resumida o ideal evangélico proposto por Francisco[37].

Francisco, desde cedo, mostrou que a sua nova Ordem, agora reconhecida como Ordem dos Frades Menores, tinha a vocação apostólica dos primeiros tempos do cristianismo. Daí que a evangelização não se podia apenas confinar à Itália e nem à Europa Católica. A presença do muçulmano no *limes* cristão mostrou-se para ele não só uma obrigação de cruzada, mas também um caminho de penitência que conduzia à santificação. Em 1212, provavelmente influenciado pelo ambiente de cruzada que se vivia, procura realizar uma peregrinação à Síria. Mas devido ao seu debilitado estado de saúde não pode concretizá-la.

Em 1214, procurara atingir a terra dos mouros via Espanha. De novo tal intenção fracassara por motivos de saúde, acabando Francisco por fazer uma peregrinação a Santiago de Compostela. Segundo alguns historiadores esta tornou-se o facto essencial que justificará o advento do estabelecimento dos frades menores em terras de Espanha e Portugal[38].

A data da fundação do primeiro convento em terras de Portugal parece-nos incerta, segundo a tradição, teria sucedido em 1214 na cidade de Bragança[39], aquando da passagem de São Francisco por território português. Porém, é conhecida a presença de Frei Zacarias de Roma e Frei Gualter, em Portugal, em 1217 que, segundo as crónicas, teriam sido enviados por Francisco com o propósito de aqui fundar comunidades.[40]

As primeiras comunidades franciscanas em Portugal começaram por ser pequenos ermitérios que, aos poucos, se transformaram em conventos. Foram os casos de Alenquer, Guimarães e Lisboa, em 1217, e de Coimbra, em 1218. Alenquer contou com o patrocínio de Dona Sancha, irmã de Dom Afonso II, que contribui para que nessa vila se estabelecesse uma comunidade de frades de vida pobre.

"Na despediçam deste Capitulo[41]se despediram Provinciais para todas as Províncias, E mandou nosso Padre para Portugal a dois companheiros seus insignes em virtude, E santidade, São Gualter, E São Zacarias, E vieram demandar a cidade de Coimbra, aonde então estava a

---

[37] Idem, *ibidem*, p. 41.

[38] Segundo Frei Marcos de Lisboa São Francisco empreendeu esta missão com a intenção de assim atingir terra de mouros, no entanto acometido de várias enfermidades não terá passado de Santiago de Compostela. Ainda "*Nesta romaria a Santiago entrou o santo Padre em Portugal, e passou pela vila de Guimarães (...). Também se acha escrito que viu a Rainha Dona Urraca (...).*" Frei Marcos de Lisboa, *Crónica da Ordem dos Frades Menores: I parte*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001 (1557), fls. 33-34.

[39] Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, *vol. I*, Porto - Lisboa, Civilização, 1967, p.136.

[40] Vítor Gomes Teixeira, *O Maravilhoso no Mundo Franciscano Português da Baixa Idade Média*, Porto, Granito Editores e Livreiros, 1999, p. 17. Atente-se no que refere Frei Marcos de Lisboa, que citando as *Crónicas Antigas*, estes foram enviados a Portugal após o Capitulo Geral das Esteiras de 1217. E aqui obtendo protecção da família real fundaram os primeiros conventos da Ordem em Portugal. Frei Marcos de Lisboa, *ibidem*, fls. 35 e ss.

[41] Frei Gabriel do Espírito Santo refere-se ao Capitulo Geral das Esteiras realizado em 1217. Segundo se sabe ao certo foi na sequência deste Capitulo Geral que se expendem grupos de frades para fora da Itália sob obediência de um ministro próprio.

Corte de el Rei Dom Afonso Segundo, E da Rainha Dona Urraca alcançaram alguns lugares, onde em pobres casas fundaram esta Província, como foi a ermida de Santo Antão nos olivais de Coimbra, em Vila Verde junto a Guimarães, e dentro de muros de Lisboa, aonde agora está o Convento de São Francisco da Cidade, E a Infanta Dona Sancha mandou chamar Frei Zacarias, E por sua insigne piedade, E devoção lhe fez uma pobre casinha em a ermida de Santa Catarina junto à sua vila de Alenquer, E depois deu os seus próprios Paços para o Convento, em que agora moram os Religiosos de nosso Padre São Francisco, E em breve tempo se multiplicou esta pequena grei, de maneira que se fizeram três Custodias Ulissiponense, Conimbricense, E Eborense, que por espaço de cento e cinquenta anos se conservaram sem se fazer Província debaixo da obediência da Província de Santiago."[42]

Frei Gabriel do Espírito Santo, nesta *Explicação* introdutória à obra póstuma de Frei Cristóvão de Lisboa, *Jardim da Sagrada Escritura disposto em modo alfabético*, publicada em 1653, faz um resumo histórico da presença franciscana em Portugal, de 1217 até 1652.

Saliente-se que foi a intervenção junto de Dona Urraca que valeu, aos primeiros franciscanos, em território português, o seu estabelecimento, tal como refere Frei Gabriel do Espírito Santo, seguindo de perto a *Crónica dos Ministros Gerais da Ordem dos Frades Menores*, ou, *Chronica XXIV Generalium* [anterior a 1420]. Esta crónica esclarece-nos que o estabelecimento de início não foi pacífico e que só depois da intervenção da rainha, junto do rei, estes fixam-se em Alenquer e foi ai que a Ordem passou a ter *tanta familiaridade*[43].

"Os quais frades, quando vieram ao reino de Portugal, vendo os povos vestidos de habito de forma singular, estranhos na língua, temendo que fossem hereges, receberam-os de moramente e em nenhuma maneira não nos consentiram que morassem entre eles, por qual coisa os frades chegaram a Dona Urraca,…"[44]

Neste primeiro momento assistimos à fundação, com patrocínio régio, de conventos que mais tarde se tornariam sedes das três primeiras custódias portuguesas[45]. Estas seriam sufragâneas nos primeiros tempos da Província de Castela, passando mais tarde para a Província de Santiago de Compostela.

---

[42] Frei Gabriel do Espírito Santo, "Explicação da Estampa deste Livro", in *Jardim da Sagrada Escritura disposto em modo alfabético*, Lisboa, 1653, p. 4, col. 1.

[43] *Crónica dos Ministros Gerais da Ordem dos Frades Menores, vol. I*, trad. José Joaquim Nunes, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918, p.14;

[44] Idem, *ibidem*, pp.15-16.

[45] Fernando Félix Lopes esclarece-nos que a princípio foi a custódia de Lisboa (1232) e só depois se criaram a partir desta a de Coimbra (1272) e a de Évora (1380). Fernando Félix Lopes,"Franciscanos", in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura Verbo, vol. 8*, Lisboa – Rio de Janeiro, Verbo, 1969, col. 1550.

Salientemos que, nestes primeiros tempos, o estabelecimento destes em Portugal contou com a protecção da rainha Dona Urraca, instalando-se quer nos paços da rainha ou das infantas, ou também em pequenos cenóbios. Estes espaços foram desde cedo lugares irradiadores da evangelização franciscana. Foi o caso dos que viviam no cenóbio junto à igreja de Santo Antão de Coimbra[46], que pelo seu exemplo e contacto com a população levaram a que Fernando Martins, em 1220, então cónego regrante[47] no mosteiro de Santa Cruz, se passasse à religião franciscana[48].

Fernando Martins de Bulhões (ou de Bolhão), ou melhor Santo António, nasceu por volta de 1190 em Lisboa, e aos 15 anos ingressava na Ordem dos cónegos de Santo Agostinho, no mosteiro de São Vicente de Fora. Passados dois anos pede a sua transferência para Coimbra, pois sentia-se incomodado com as frequentes visitas dos familiares que lhe dificultavam a sua aspiração de cultivar a vida espiritual na busca da santificação[49].

Neste período, de 1190 a 1220, Santo António entregou-se à sua formação intelectual e religiosa. Assim de início fez estudos na escola episcopal junto da Sé de Lisboa, de seguida aprofundou a espiritualidade de raiz augustiniana, elevando a sua intelectualidade a um nível superior[50]. Seria por esta altura, estando já em Santa Cruz de Coimbra, que através do contacto com o exemplo de humildade e pobreza dos franciscanos, se foi tornando dentro de si inconciliável a sua busca de santidade com a ambiência do mosteiro onde vivia.

A razão para tal desconforto interior terá também sido alimentado pelo *choque espiritual* que recebera a quando da entrada solene das relíquias dos cincos mártires franciscanos de Marrocos. O franciscanismo, pelo seu novo modo de vida, surpreenderia então Fernando, através da pregação, da pobreza e do sacrifício da vida em prole da evangelização[51]. Assim em 1220 ingressaria na Ordem dos Frades Menores e entregando-se à pregação e sobretudo ao ensino da teologia aos frades da Ordem, que o levaria a Pádua, onde a 13 de Junho de 1231 terminaria a sua jornada[52].

A presença de Santo António de Lisboa na família franciscana, e do seu acolhimento por São Francisco, representou uma viragem nos destinos da Ordem. Estes encontravam nele o seu primeiro Mestre e Doutor, dando-lhes confiança e entrega ao caminho dos estudos e do saber[53].

---

[46] Ermitério de Santo António dos Olivais.
[47] Ordem dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho.
[48] Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa, vol. I,* Lisboa, IN – CM, 1995, p.102.
[49] Frei Basílio Röwer, *Santo António: vida, milagres, culto,* 11ª ed., Petrópolis, Vozes, 1988, p. 17.
[50] Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa,* Lisboa, Verbo, 1990, p.14.
[51] Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa, vol. I,* Lisboa, IN - CM, 1995, p. 102.
[52] "Foi também deste tempo e dos primeiros mosteiros dos menores em Portugal, santo Antão a par da cidade de Coimbra, em o qual o bem-aventurado Santo António de Lisboa tomou o hábito, e morou até ir a receber o martírio." Frei Marcos de Lisboa, *ibidem, I parte,* fl. 171v.
[53] Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa,* Lisboa, Verbo, 1990, p.18.

Entretanto nos anos de 1232 a 1239, a Província da Hispânia, que reunia todos os reinos cristãos, desmembrar-se-ia em três: Aragão, Castela e Santiago. Os conventos portugueses, da Custódia de Portugal ou de Lisboa, passavam a ser sufragâneos da Província de Santiago (1233)[54]. Em meados deste século também em Portugal assistiríamos a passagem da Ordem para a conventualidade. Muitos dos antigos ermitérios passaram para as cidades onde se ergueram grandes conventos com escolas conventuais.

Em 1272 reunido o Capitulo Provincial decidiu-se separar a Custódia de Portugal em duas, a Custódia de Lisboa e a Custódia de Coimbra. Mais tarde, em 1330 seria criada a Custódia de Évora que reuniria sob sua alçada os conventos a sul do Tejo[55]. As três custódias, no entanto, continuavam sob obediência da Província de Santiago[56].

Nestes primeiros tempos, em terras de Portugal, a implantação dos franciscanos não foi muitas vezes serena e cordial. Assistiu-se muitas vezes, a conflitos entre eles e o clero secular e outros institutos religiosos[57]. A sua forma de vida chocava com os cânones e interesses de certos clérigos. O modo peregrino de vida e a sua organização em custódias e províncias, vinculados directamente à Cúria Romana, eram tidos por certos perlados como uma via de fugirem à sua autoridade e influência.

Esta autonomia e enquadramento jurídico ponham em causa o poder civil que certos clérigos tinham e exerciam em muitos lugares[58]. A fundação de conventos, ermitérios e hospícios, nos coutos era dificultada, pois os respectivos clérigos eram relutantes em aliená-los. Cite-se o caso dos conflitos entre os franciscanos e o bispo do Porto, aquando da fundação do convento, naquela cidade (1233). Tais adversidades, algumas vezes, foram de difícil resolução e coexistência obrigando à intervenção régia e à advertência aos bispos, através das bulas papais.

A par dos problemas surgidos com a instalação da Ordem no território, é de salientar "*(...)o seu carácter ao mesmo tempo humilde e ousado das primeiras fundações franciscanas, na orla da Cristandade,(...)*[59]". A sua fixação nas cidades recém conquistadas aos mouros mostrava a característica predominantemente urbana e a procura

---

[54] Vítor Gomes Teixeira, *ibidem*, p. 20.

[55] António de Sousa Araújo, "Ordem dos Frades Menores", in *Ordens Religiosas Em Portugal: Das origens a Trento – Guia Histórico*, Dir. Bernardo Vasconcelos e Sousa, Lisboa, Livros Horizonte, 2005, p.257.

[56] Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal, vol. I*, Lisboa – Porto, Civilização, 1967, pp.332 e ss.

[57] Miguel de Oliveira, *História Eclesiástica de Portugal*, Lisboa, Europa – América, 1994, p. 106.

[58] Segundo José Mattoso, estes conflitos e dificuldades advinham do facto de os franciscanos demonstrarem grande mobilidade e dinamismo, além de que, todo o património, as suas propriedades, pertencia juridicamente à Santa Sé, ficando por isso isentas de imposições fiscais civis e eclesiásticas. Acrescentando-se a isto o facto de a Ordem ser entendida como uma organização supranacional, o que criava obstáculos ao monopólio do poder e impraticabilidade do regime senhorial. José Mattoso, " O Enquadramento Social e Económico das Primeiras Fundações Franciscanas em Portugal", in *Colóquio Antoniano*, Coord. António Montes Moreira, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, p. 65;

[59] Idem, *ibidem*, p. 69.

da evangelização do infiel e consequente entrega da vida ao serviço apostólico (chegando, para maior gáudio, ao martírio).

As primeiras fundações de casas franciscanas, privilegiaram substancialmente a proximidade geográfica com o limes muçulmano. Importância e característica principal das cidades do centro e sul do país, explicando que a expansão destes, numa fase inicial, se tenha feito no sentido de sul para norte[60]

Os franciscanos gozavam da protecção da família real, de alguns nobres e dos favores do povo, que se viam atraídos pelas suas virtudes, promovendo um rápido desenvolvimento da Ordem em Portugal[61].

Refere-nos ainda Fortunato de Almeida que, a par destes constrangimentos, foram os franciscanos privados da pregação. Sendo apenas admitidos aqueles que fossem conhecidos como pregadores afamados e ou que os bispos e prelados locais os tivessem como confirmados. Tal propósito incluía-se nas prerrogativas do Papa Inocêncio IV, que no fim do seu pontificado procurou restringir a pregação, a confissão e a celebração dos ofícios divinos aos padres ordinários e párocos, apartando todos os religiosos regulares deste trabalhos apostólicos[62].

Em 1378 as custódias portuguesas, reunidas em Capítulo, devido à cissão provocada pelo Grande Cisma do Ocidente, se decidem pela secessão da Província de Santiago, elegendo o primeiro Provincial da nova Província de Portugal, esta decisão foi confirmada por Frei Leonardo Gifrões, ministro geral da ordem. Acabava-se, deste modo, com a sujeição de 151 anos à Província de Santiago[63].

Acrescente-se que esta separação da Província de Santiago das custódias portuguesas se insere no movimento mais vasto do Grande Cisma do Ocidente. Enquanto que os conventos castelhanos se decidiam pelo apoio ao Papa de Avinhão, em Portugal optava-se pelo apoio expresso a Roma.

Em 1382, assiste-se ao desdobramento da Província Compostelana, entre a obediência a Avinhão e a Roma[64]. A Custódia de Santiago seguiria a tendência das custódias de Leão e Castela tomando o partido pelo Papa de Avinhão. Enquanto as portuguesas mantinham a sua fidelidade ao Papa de Roma ficando ligadas a um provincial. Uma vez sanado o Cisma, a Santa Sé, por volta de 1418 ou 1421, altura em que se reúne o Capitulo Geral da Ordem, em forma de gratidão pela fidelidade da Coroa portuguesa, legitima e reconhece canonicamente a autonomia

[60] Hermínia Vasconcelos Vilar, "Os Frades Mendicantes", in *História Religiosa de Portugal, vol. I,* Dir. Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Circulo dos Leitores, 2000, p. 232.
[61] Miguel de Oliveira, *ibidem*, p. 107.
[62] Fortunato de Almeida, *ibidem, vol. I*, p.137.
[63] Frei Gabriel do Espírito Santo, *ibidem*, p. 5, col. 2.
[64] António Montes Moreira, "Franciscanos", *in Dicionário de História Religiosa de Portugal, vol. 2*, Dir. Carlos Moreira de Azevedo, Lisboa, Círculo dos Leitores, 2000, p. 274.

da Província de São Francisco de Portugal[65], elegendo como seu primeiro ministro provincial, Frei Gil Lobo de Tavira[66].

O movimento franciscano, a partir deste momento, aparece-nos muitas vezes associado à família real e à coroa. Esta adesão ao franciscanismo, não foi só na escolha dos frades menores para guias espirituais, mas também no favorecimento de construções de conventos. Lembremos a título de exemplo, que já antes o rei D. Fernando se fez amortalhar do hábito franciscano, e que na cabeceira do seu túmulo se encontra representada, a cena da estigmatização de São Francisco. Além de que o rei D. Afonso V mostrou viva preferência pelos frades menoritas, legando-lhes o convento de Santo António do Varatojo[67]. O seu filho, o rei D. João II, por sua vez fez-se sempre acompanhar de confessores da Ordem[68].

A partir de meados do século XIV, e durante todo o século XV, a unidade da família franciscana seria confrontada com o aparecimento de duas formas de viver a Regra, uma ligada à vida conventual ou *Claustra*[69], que se apoiava nas dispensas concedidas pelos pontífices, e outra que pretendia a reforma da Ordem e o regresso à *Observância* da Regra de São Francisco, ou reforma da *Observância*.

A reforma da Observância, surgida em Itália, postulava a "observância integral[70]" da Regra, através da austeridade e do maior rigor na pobreza do viver, privilegiando a oração e a pregação junto do povo. Os irmãos da Observância ficariam conhecidos pela a ascese, severidade e rigor do cumprimento da Regra, escolhendo os ermos e o meio rural para edificarem as suas casas, e organizando-se em vigararias províncias na obediência dos prelados conventuais. De início descuraram os estudos, mas sob influência de São Bernardino de Siena[71], retomaram-os e instalam-se nas cidades, sem nunca deixarem o seu estilo de vida.

A reforma da Observância rapidamente se expandiu pela família franciscana, em todos os cantos onde esta se encontrava. A partir de 1392 conhece-se o estabelecimento de conventos desta reforma na região norte do país. Pois por influência de Frei Diogo Árias e Frei Gonçalo Marinho, da Província de Santiago, fundam-se e reformam-se alguns conventos em Portugal. A Observância, desde essa altura, expande-se em

[65] A da criação definitiva da Província de Portugal deu-se em 1421. Fernando Félix Lopes, *ibidem*, p. 1550.

[66] António Montes Moreira, *ibidem*, p. 274.

[67] Fundado por D. Afonso V em 1474, pertenceu no século XVI à Província dos Algarves e em 1680, desmembrou-se para passar a ser seminário apostólico de missões ao modo de custódia.

[68] Manuela Mendonça, "O Franciscanismo dos Monarcas do século XV", in *O Franciscanismo em Portugal: Actas dos I e II seminários, vol. I*, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p.145 e ss.

[69] Estes privilegiavam a vida em comum ao estilo monástico, junto das cidades onde mantinham escolas conventuais. Aqui os frades viviam a *Regra* de uma forma menos austera e formal. Esta tendência de uma conventualização moderada foi enquadrada por São Boaventura, enquanto geral da Ordem (1257-1274), de maneira a que a inércia monástica não se sobrepusesse à missão principal da evangelização. Fernando Félix Lopes, *ibidem*, p. 1547.

[70] António de Sousa Araújo, *ibidem*, p. 257.

[71] (n. 1380 - f. 1444), pregador da Ordem dos Frades Menores.

Portugal com uma presteza excepcional, chegando a fundar num só ano cinco ermitérios[72].

Esta reforma durante todo o século XV manter-se-ia autónoma da Província de Portugal, constituindo-se, os cerca de dez conventos, em vigararia provincial dos observantes, elegendo, entre 1474 e 1506, como Vigário Frei João da Póvoa[73].

A Observância em Portugal, nos primeiros decénios de quatrocentos, mostrou a sua tendência para a repulsa pelos estudos e o apoio a um certo eremitismo. Para eles os estudos dispersavam a atenção dos frades para a contemplação das obras de carácter espiritual e pastoral.

No entanto esta característica primária do movimento observante foi combatida por São Bernardino de Siena, que procurou a promoção intelectual dos frades, através dos estudos. Bernardino através de sua acção iria impulsionar os estudos, sem nunca comprometer a ascese da vida contemplativa e a pobreza[74]. Este tornava-se o segundo impulso intelectual na Ordem, depois de Santo António de Lisboa.

Com o incentivar dos estudos procurava-se por fim à falta de preparação dos frades para a pregação e confissão, procurando através do exemplo destes uma maior adesão popular. O caminho apostólico da direcção espiritual, da confissão e da simples pregação era agora tido como um retorno à espiritualidade dos primeiros tempos, apelando-se à simplicidade, humildade, despojamento e pobreza. Os estudos eram uma via de ascensão à santidade, pois desenvolviam no indivíduo e no colectivo a reflexão necessária à salvação[75].

Tal desiderato também teve eco em Portugal, aparecendo religiosos observantes que apoiaram a formação intelectual e científica dos seus pares. Estes iniciaram assim a conventualização da observância justificada mais pela necessidade das bibliotecas, escolas e casas de noviciado ligadas à formação pedagógica para o apostolado.

Em Portugal esta renovação intelectual, do ramo observante da Ordem, foi personalizada na figura do Vigário Provincial da Observância, Frei João da Póvoa (1439-1506). Foi confessor de D. João II, sete vezes Vigário Provincial da Observância, Discreto aos Capítulos Gerais da Família Ultramontana[76], Visitador da Província, Comissário do Geral e através de sua acção foi um promotor das artes e das letras dentro da comunidade, enriquecendo conventos e oratórios com livrarias. Além de que pela sua actuação fora de Portugal granjeou grande admiração junto da Cúria Romana e pelas partes onde passou. Atribui-se

---

[72] Maria de Lurdes Rosa, "A religião no século: vivências e devoções dos leigos", in *História Religiosa de Portugal, vol. I*, Dir. Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Circulo dos Leitores, 2000, p. 494.

[73] Confessor e testamenteiro de D. João II.

[74] Vítor Gomes Teixeira, "Fr. João da Póvoa e o Movimento da Observância Franciscana Portuguesa entre 1447 e 1517", in *Lusitânia Sacra, t. XVII*, 2ª ser., Lisboa, CEHR – UCP, 2005, p. 229.

[75] Vítor Gomes Teixeira, *ibidem*, p. 230.

[76] A família ultramontana congregava todas as casas da observância na Europa ocidental a partir dos Alpes, enquanto que a família cismontana reunia as casas italianas, dos Balcãs, Europa Oriental e Mediterrâneo Oriental. No entanto em 1517, segundo Frei Marcos de Lisboa, no Capítulo Geral da Ordem, a ordenação das províncias será feita segundo os mesmos modos, mas a Província de Portugal aparece integrada na família cismontana. Frei Marcos de Lisboa, *ibidem, III parte*, fl. 236.

a ele a reforma portuguesa da Observância, sendo considerado o primeiro teorizador da recolecção em Portugal[77].

A subordinação dos observantes ao Geral dos Claustrais durou até 1517, altura em que o Papa Leão X reconhecendo as divergências estabeleceu a separação jurídica da Ordem em dois ramos, a dos Frades Menores da Regular Observância e os Frades Menores Conventuais[78]. Cada ramo independentemente do outro passava a ser reconhecido o direito de ter Provinciais e Ministros Gerais da Ordem. Além do mais o Papa Leão X estabelecia foros próprios de modo a proteger os privilégios de cada ramo[79].

Não alheio a esta separação, em Portugal surgiriam duas províncias congregando os dois ramos. Assim o ramo da Regular Observância reunia-se sob a égide da Província de Portugal da Regular Observância, tendo o convento de São Francisco de Lisboa por casa-mãe congregando cerca de 27 casas, entre elas as da Madeira. O outro ramo organizou-se em Província de Portugal dos Conventuais ou Claustrais, com a casa-mãe no convento de São Francisco do Porto, reunindo cerca de 22 casas, entre elas as dos Açores.

No entanto esta divisão seria suprimida a pedido do Cardeal D. Henrique, pelo Breve do Papa Pio V, de 30 de Outubro de 1567, que integrava os Frades Claustrais na Província Observante de Portugal. Tal divisão só ficaria resolvida em 1584 quando o ramo claustral findava a sua existência entre nós.

Os Franciscanos Observantes acabariam também eles por encontrar diferenças entre si. Assim organizaram-se em dois grupos, o da Regular Observância, que congregava as Províncias de Portugal[80](1378) e a dos Algarves[81](1553), e o da Estrita Observância (*Estreita e Regular Obervância*), que apelava a um estilo de vida mais austero, e que durante o século XVI e meados do século XVII congregou as províncias da Piedade[82](1517/18), de Santa Maria da Arrábida[83] (1560) e a Província

[77] Vítor Gomes Teixeira, *ibidem* , pp. 234 e ss.

[78] Seria pela bula *Ite vos in vineam meam* que o Papa Leão X iria pôr fim a mais de um século de querelas entre conventuais e observantes, igualando os dois grupos, proclamando-se a unidade da Ordem e a reunião de todas as tendências reformadoras na Observância. Aos poucos a Observância tornou-se o ramo mais importante, quer em número quer em dinâmica, suplantando os claustrais. Agnès Gerhards, "Franciscains", *ibidem*, pp.258 e ss.

[79] Frei Marcos de Lisboa, *ibidem, III parte*, fls. 283v e ss.

[80] Casa-mãe no Convento de São Francisco de Lisboa.

[81] Casa-mãe no Convento de Santa Maria de Jesus de Xabregas, mais tarde conhecido por São Francisco de Xabregas, em Lisboa. Os frades deste ramo ficaram também conhecidos por *xabreganos*.

[82] Casa-mãe no Convento de Nossa Senhora da Piedade de Vila Viçosa fundado por Frei João de Guadalupe em 1500, com ajuda dos favores do Duque de Bragança, D. Jaime, inseria-se na *estreita observância*, conhecidos em Castela por *descalços*.

[83] Casa-mãe no Convento de Nossa Senhora da Serra da Arrábida oferecido pelo Duque de Aveiro, D. João de Lencastre, filho do infante D. Jorge, filho bastardo de D. João II, a Frei Martinho de Santa Maria que veio a ser conhecido como fundador da reforma dos arrábidos ou alcantarinos. Esta reforma teve os seus alvores na Província de Cartagena (Mosteiro de Guadalupe, Espanha), por iniciativa de Frei Martinho, vindo a destacar-se entre eles São Pedro de Alcântara (1499-1562), que foi mestre de noviços e enquanto reformador da ordem apelou à maior pobreza, austeridade e ascetismo. Este último, durante algum tempo, foi confessor de Santa Teresa de Ávila.

dos Capuchos de Santo António de Portugal[84] (Bula de 8 de Agosto de 1568, Sacrae Religionis Sinceritas).

A reforma da mais estreita observância (*strictoris observantiae)* foi por sua vez uma reacção à perda de fulgor e viço da observância. Esta reforma teve várias expressões conforme os países, em Itália apareciam os capuchinhos, ramo que se tornou independente da observância em 1528, em Espanha ficaram conhecidos por descalços, fundada por Frei João de Guadalupe, estando ligados, à criação das Províncias portuguesas da Piedade e de Santa Maria da Arrábida, esta última dirigida por São Pedro de Alcântara, entre 1542 e 1544, em França, ficaram conhecidos por recolectos, por se organizarem em casas de recolhimento ou retiro.

Em Portugal estes frades reformados na estreita observância, ou recolectos, ficaram conhecidos por capuchos. Esta reforma portuguesa resultou da união dos conventos da recolecção[85] da Província da Regular Observância de Portugal, existentes desde 1392, e seria elevada à dignidade de Província pela Bula do Papa Pio V, *Sacrae Religionis Sinceritas* (8 de Agosto de 1568). Nesta elevação, à condição de Província, teve influência decisiva o Cardeal D. Henrique, regente durante a menoridade de D. Sebastião. E foi seu primeiro provincial Frei António de São Vicente.

Esta reforma nunca deixou de se subordinar ao Geral da Observância. Apesar de lhes ser reconhecida a autonomia, tendo ministros e procuradores próprios, e o direito de terem constituições, governo e disciplina particulares. Tal com sucedeu em 1486, tendo os superiores dos observantes aprovado os estatutos da estreita observância.

A vida austera e de penitência, dos capuchos, tornava-os apóstolos firmes e ágeis no ministério da evangelização[86].

Como nos afirma Fernando Félix Lopes:

"E foi com os frades da Observância e das reformas da mais estreita observância que a Ordem Franciscana, nos sécs. XVI e XVII, realizou na Igreja de Deus o trabalho magnífico de coalhar de missões os mundos novos que então se descobriam."[87]

---

[84] Casa-mãe no Convento dos Capuchos de Santo António de Lisboa, conhecidos por antoninos recolectos ou capuchos em oposição aos descalços e à reforma dos capuchinhos italianos.

[85] Dai que em Portugal também surja o termo recolecção, recolhimentos ou recolectos, para designar a reforma da estreita observância dos capuchos, assim apelidados por usarem o capuz largo e pontiagudo. Estes viviam em conventos da recoleição onde, os frades, levavam uma vida de retiro em oração e pobreza. Esta reforma teve a sua expressão na constituição da Província Capucha de Santo António. Esta resultou do pedido, feito cerca de 1568, pelo Cardeal D. Henrique e ao Ministro Geral da Ordem para a reunião em província dos conventos recolectos da Província de Portugal. Fernando Félix Lopes, "Franciscanos", *ibidem*, p. 1551.

[86] Fernando Félix Lopes, "Capuchos", in *Dicionário de História de Portugal, vol. I,* Dir. Joel Serrão, Porto, Figueirinhas, 1985, p. 478.

[87] Fernando Félix Lopes, "Franciscanos", *ibidem,* p.1548.

1.3. Os Franciscanos e a Expansão Ultramarina Portuguesa (1415-1585):

-DISSEMINAÇÃO E FUNDAÇÃO DE PROVÍNCIAS E CUSTÓDIAS ULTRAMARINAS.

"O factor espiritual esteve na origem dos Descobrimentos. Não se pode duvidar do que a mentalidade coeva chamava "o serviço de Deus", ideal medievo que era forte nos estratos da sociedade portuguesa."

Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal, vol.II,* p.193.

A presença franciscana na expansão portuguesa, como nos diz Manuel Fernandes Costa[88], está longe de ser esclarecida. No entanto, é conhecido desde cedo, tal como nos apontou Jaime Cortesão, o principal atributo do movimento franciscano: "São Francisco de Assis é o verdadeiro criador do espírito de missão." Missão que englobava a união fraterna do homem com o homem, do homem com a natureza, e particularmente, o *proselitismo*, de dilatar a Cristandade a toda a Terra e Humanidade, sobretudo aos infiéis[89].

A expansão portuguesa entronca-se ideologicamente com a visão cristã do mundo. Esta forneceu o suporte e a justificação espiritual, mental e cultural da guerra contra os infiéis, fossem os muçulmanos, os hereges e ou os índios, a justificação da ocupação territorial das terras descobertas e a mentalidade de cruzada, presente na sociedade desde os inícios da empresa marítima portuguesa[90].

No entanto, a participação da Igreja na expansão não se limitou apenas às missões entre os povos nativos. Por outro lado, o estudo do comportamento da Igreja durante a expansão, essencialmente o das ordens religiosas, nomeadamente dos franciscanos, levanta os problemas relacionados com a recolha do dízimo, do acesso às rendas, do sustento das paróquias, conventos, colégios e missões. Além disso, a Igreja era chamada a se pronunciar e a legitimar a guerra "justa" e a paz, a conduta perante as outras religiões e sistemas religiosos, e a integração das populações nativas no império. O principal problema era a maneira de entender e actuar perante as particularidades de cada povo, perante os sistemas de castas hindu, as formas de governo do Japão, o confucionismo chinês, a resistência dos índios do Brasil à escravização e as lutas tribais entre os povos africanos.

A data de 1415, conquista de Ceuta, marca definitivamente o arranque do movimento expansionista ultramarino português. Com a conquista de Ceuta invocava-se, oficialmente, o *serviço de Deus* e a dilatação da Fé. Esta era a principal razão para a expansão do reino para

[88] Manuel Fernandes Costa, *As Navegações Atlânticas no século XV*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979, p.98.

[89] Jaime Cortesão, *Os Descobrimentos Portugueses, vol. I,* 4ªed., Lisboa, Livros Horizonte, 1984, p.104.

[90] Francisco Bethencourt, "A Igreja", in *História da Expansão Portuguesa, vol. I: A Formação do Império (1415-1570),* Dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Lisboa, Circulo dos Leitores, 1998, p.369.

as regiões de além-mar. Toda a sociedade portuguesa, por sua vez, se via envolvida neste projecto, digamos, que a atravessava transversalmente[91].

Ceuta aparecia como o continuar da cruzada contra os muçulmanos, a campanha militar de 1415, e as seguintes, obedeceriam aos ditames da Cúria Romana. D. João I procurava-se afirmar no contexto europeu e da cristandade, buscando os favores do Papado e dos restantes príncipes cristãos[92]. Esta empresa levantou, de imediato, dois problemas: um de ordem temporal, relacionado com o comércio, a navegação, entre outros; o segundo, de ordem espiritual, apontava para a conversão dos infiéis[93].

"Sem dúvida a fé cristã funcionou como um importante armamento ideológico na empresa da expansão portuguesa."[94]

Se de inicio a expansão teve contornos ligados à promoção social, económica, política, e também, senão logo, mas quase de imediato, que a Igreja Católica viu nesta conquista uma possibilidade de sair dos muros da Europa medieval. A possibilidade de criar dioceses, espalhar mosteiros, enviar missionários, e sobretudo, tirar benefícios em seu proveito, funcionou como um estímulo para o clero português e para a Cúria Romana[95].

Recorda-nos António Dias Farinha, que o interesse mostrado pela monarquia lusitana pelas praças norte-africanas evoluiu durante os séculos XV e XVI. Se por um lado os motivos políticos e económicos permanecem, aos poucos a dinâmica da expansão portuguesa, que advogava a *reconquista* para a fé cristã dos territórios ocupados pelos muçulmanos, iria tornar-se preponderante. Facto este que veio a ser abençoado pela hierarquia religiosa dotando esta presença de importantes rendas eclesiásticas e sobretudo beneficiando do apoio do papado[96].

Numa expressão do autor já citado:

"A Igreja apoiou a guerra porque África já tinha sido cristã e por desejo missionário pregado pelos Franciscanos e Dominicanos."[97]

A Expansão portuguesa para Marrocos inscreve-se no programa de reconquista *cristã* dos territórios ocupados pelos infiéis. Este programa vinha sendo postulado pelos franciscanos desde a Idade Média. O frade maiorquino Raimundo Lull (1234-1314), advogava a urgência da conquista e expansão da cristandade pela Berbéria, onde chegou a

---

[91] José Marques, "Da situação religiosa de Portugal nos finais do século XV à missionação do Brasil", *Revista de História, vol. 11*, Porto, INIC -CHUP, 1992, p.46.

[92] António Dias Farinha, *Portugal e Marrocos no Século XV, vol.I,* Lisboa, 1990 (tese de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa), pp. 96 e ss.

[93] A. da Silva Rego, *Lições de Missionologia,* Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1961, p.167.

[94] António Borges Coelho, *Raízes da Expansão Portuguesa,* Lisboa, Livros Horizonte, 1985, p.68;

[95] Idem, *ibidem*, p.68.

[96] António Dias Farinha, "O início dos descobrimentos marítimos portugueses: -o interesse pelo Norte de África", in *Portugal no Mundo, vol. I,* Dir. Luís de Albuquerque, Lisboa, Alfa, 1989, p.103;

[97] Idem, *Os Portugueses em Marrocos,* 2ª ed. rev., Lisboa, Instituto Camões, 2002, p.7.

exercer o bispado. A propaganda religiosa, sustentada pelo Papa, era divulgada pelas ordens religiosas, com especial atenção dos franciscanos, mantendo-se e criando-se novas dioceses *in partibus infidelium* no norte de África islamizado[98].

A intensa vida religiosa da Baixa Idade Média era espelhada pelo ensejo de alargamento do número de fiéis, através da missionação fora do limes da Europa católica. O espírito ecuménico da Igreja coincidia com a vontade expansionista da maior parte das nações europeias. A África, sobretudo a Berbéria, enquadrava-se nos objectivos desta expansão, sobretudo por se encontrar enfraquecida e desprovida de uma autoridade central mobilizadora. A maioria dos reinos africanos da época enfrentava um período de desagregação política[99].

A expansão religiosa portuguesa procurou, desde início, o estabelecimento imediato de uma hierarquia ordinária, nas regiões descobertas e conquistadas do além-mar. Procurava-se, assim, organizar as comunidades à imagem da organização eclesial do continente, criando paróquias e dioceses, e fundando seminários e colégios onde se formaria o clero indígena[100].

A evangelização do norte de África, anterior à presença portuguesa, contou no seu início com o martírio de alguns franciscanos. Sobretudo os proclamados Mártires de Marrocos, que terão sido um dos motivos, para a adesão de Fernando Martins[101], à família franciscana.

"O martírio por Cristo é a suprema aspiração e a causa principal do apostolado franciscano entre os infiéis.[102]

A mística do martírio influenciou os primeiros franciscanos, que viram nele uma exaltação do espírito missionário, de perfeição evangélica e sobretudo uma forma diferente de cruzada. O martírio de São Beraldo, com os demais companheiros em Marrocos (1220), e o culto prestado às suas relíquias, no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, colaboraram para a formação de um clima espiritual propício à *reconquista* e à restauração da presença cristão em Marrocos,

---

[98] Idem, *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603) de António Saldanha*, Lisboa, IICT, 1977, p. LXVII;

[99] Idem, "Norte de África", in *História da Expansão Portuguesa, vol. I: A Formação do Império (1415-1570)*, dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Lisboa, Circulo dos Leitores, 1998, p.119.

[100] Miguel de Oliveira, *ibidem*, p. 153.

[101] O futuro Santo António de Lisboa, emocionado com o exemplo dos mártires de Marrocos, transferiu-se dos Cónegos Regrantes de Santa Clara de Coimbra para os franciscanos. Diz-nos a *Chronica dos Ministros Gerais da Ordem dos Frades Menores*, sobre a conversão de Santo António: "*E Santo António então canónico em aquele mosteiro de Santa Cruz e era chamado Fernão Martins, e cobiçando e havendo desejo de martírio, a exemplo destes santos frades menores que foram martirizados em Marrocos, entrou em esta ordem dos frades menores aos vinte e cinco anos de sua idade e viveu dez anos em na ordem e foi comprido de tanta santidade e claro em doutrina e milagres e assim se põem a junto que na sua maior leitura são escritos." Chronica dos Ministros Gerais da Ordem dos Frades Menores, vol. I*, trad. José Joaquim Nunes, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918, p.37.

[102] Lázaro Iriarte, *ibidem*, p. 176.

favorecendo o fervilhar do espírito missionário da época dos Descobrimentos[103].

Os franciscanos defensores de uma corrente de proselitismo pacífico, que não se opunha à ideia de cruzada, propuseram uma alternativa mais condizente com o Evangelho, o que os levou desde Marrocos, à Pérsia e aos confins da Ásia[104]. Estes, por exemplo, penetravam e irradiavam, durante o século XIII, em todas as regiões muçulmanas do norte de África, fundando e mantendo a Sé de Fez[105].

A Santa Sé procurava assegurar e restaurar a hierarquia das antigas dioceses do norte de África. É neste contexto que em 1266, o franciscano Frei Lourenço de Portugal é nomeado bispo de Ceuta[106]. Mas seria após a conquista desta, que se criaram igrejas, catedrais e dioceses, no espaço ultramarino, cabendo à coroa portuguesa o respectivo Padroado[107]. A princípio, este foi exclusivo da Ordem de Cristo[108] uma vez que coube ao Infante D. Henrique organizar os descobrimentos e a expansão nos seus primeiros tempos.

Em 1443, o Papa Eugénio IV, através da bula *Etsi suscepti*, reconhecia o direito de Padroado nas terras descobertas, Açores e Madeira, ao Infante D. Henrique, enquanto administrador apostólico da Ordem de Cristo. Esta bula permitia que a igreja de Santa Maria de África fosse erigida em paróquia e recebesse as vilas de Tetuão, Valdanguer e Alcácer Ceguer. Era uma maneira de manter permanentemente a cruzada nos territórios do norte de África.

Acrescenta-nos António Brásio que a cruzada lusitana desceu as terras marroquinas pela costa atlântica de África, fazendo guerra ao sarraceno. Pois era a missão dos freires de Cristo acorrerem à conquista e libertação das terras onde houvesse mouros e inimigos da Fé Cristã. Assim segundo o mesmo autor o início do Padroado filiou-se na cruzada henriquina[109].

As expedições de além-mar, feitas a princípio com o intuito da defesa e dilatação da Fé, aos poucos foram conjugando a empresa política e comercial. Nesta empresa, estiveram sempre unidos o eclesiástico e o político, a Igreja e o Estado, prestando mútuo amparo. É neste contexto, de conjugação de esforços, que se entenderá a outorga do direito de

---

[103] António Dias Farinha, "Os santos mártires de Marrocos e a Expansão Portuguesa", in *O Franciscanismo em Portugal: Actas dos I e II seminários, vol.I*, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p. 121.

[104] Luís Filipe Thomaz, "Cruzada e anti-cruzada", *Communio, Ano II, nº6*, Lisboa, Associação de Teologia e Cultura Cristã, 1985, p.522.

[105] Jaime Cortesão, *ibidem*, p. 113.

[106] Lázaro Iriarte, *ibidem*, p. 183.

[107] Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal, vol.II*, 3ª ed., Lisboa, Verbo, 1980, p. 193

[108] A Ordem de Cristo foi fundada para combater o Islão. Segundo A.J. Dias Dinis nos afirma, a bula da sua fundação, *Ad ea ex quibus*, de 14 de Março de 1319, considera-a como uma ordem militar, quer em privilégios quer em indulgências. A sua participação na Expansão, além de associada ao infante D. Henrique, mistura-se com a mentalidade medieval de Cruzada. A. J. Dias Dinis, "Antecedentes da Expansão Ultramarina Portuguesa", *Revista Portuguesa de História, t. X*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1962, p. 57.

[109] Neste espírito de cruzada encontraríamos o mito de Preste João, príncipe cristão poderoso que poderia constituir um precioso aliado contra o avanço do Islão. Durante o século XV os portugueses identificaram-no com o rei da Etiópia.

Padroado, ou seja, o conjunto de direitos, privilégios e deveres outorgados pelo Papa ao rei de Portugal, enquanto patrono das missões católicas e das instituições eclesiásticas[110].

" (…), a Igreja colonial estava sob o controlo directo e imediato da respectiva Coroa, salvo nos assuntos referentes ao dogma e à doutrina."[111]

Seria no entanto com o Papa Nicolau V que o direito do Padroado seria reconhecido ao rei, através das bulas *Dum diversas,* de 18 de Junho de 1452, e a *Romanus Pontifex,* de 8 de Janeiro de 1455, confirmando a doação deste direito ao monarca, e deste à pessoa do Infante D. Henrique, enquanto administrador apostólico da Ordem de Cristo. Este problema seria uma vez resolvido quando o rei agregou em si os mestrados das ordens militares, sobretudo o da Ordem de Cristo. Daí em diante o Padroado do Rei de Portugal nunca mais seria posto em causa uma vez que ele era também perpétuo administrador da Ordem de Cristo.

No princípio dos descobrimentos e expansão o ideal missionário aparece-nos em Portugal associado ao "*serviço de Deus*" e posteriormente ao espírito de cruzada. Encontrando este "serviço" entregue à Ordem de Cristo, a quem primeiramente deteve o direito de padroado, e só depois, e já no século XVI, pela bula *Praeclara Charissimi*, de 30 de Dezembro de 1551, é que de pleno direito o rei de Portugal exerceria o direito de Padroado espiritual, altura em que definitivamente a referida Ordem foi incorporada na Coroa portuguesa.[112]

A concepção da expansão e dos descobrimentos ligados ao "*serviço de Deus*", sobretudo apoiada num forte elemento bélico de luta contra o agressor, que não era mais que o infiel[113], alterou-se no momento em que as caravelas desceram até às latitudes mais meridionais, perdendo o contacto com o mundo de influência muçulmana. A situação modificou-se a partir de 1485, a costa austral africana, a dobragem do cabo das Tormentas, a Índia, posteriormente, e o vasto Brasil, colocaram perante uma nova dimensão. O *serviço de Deus* alargou-se à assistência religiosa aos portugueses e à missionação dos nativos[114].

O objectivo principal e fundacional do *serviço de Deus* foi a conversão. Sobretudo o facto de milhares de seres humanos receberem o

---

[110] Miguel de Oliveira, *ibidem*, p. 138. Ao rei era-lhe atribuído pelo direito de Padroado e autorizado pelo Papa a: -erigir ou permitir a construção de catedrais, igrejas e demais instalações destinadas ao culto e ao albergue dos religiosos; apresentar ao Papa uma lista de candidatos aos cargos episcopais ultramarinos; e, administrar a jurisdição e as receitas eclesiásticas das missões de além-mar.

[111] C.R. Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770),* Lisboa, Edições 70, 1981, p. 100.

[112] António Brásio, *História e Missiologia*, Luanda, Instituto de Investigação Cientifica de Angola, 1973, pp.19 e ss. No entanto desde a fundação da diocese do Funchal, pela bula *Pro Excellenti,* de 12 de Junho de 1514, que o rei passa a ter a jurisdição e o direito de apresentação do bispo ao Papa e ter direito aos seus benefícios, desta e das futuras dioceses ultramarinas (bula *Dudum pro parte,* 1516). Francisco Bethencourt, *ibidem*, p.370.

[113] Não esqueçamos que tal argumento funcionou para a justificação da *guerra justa*, quer para a guerra feita no Índico quer para os cativeiros dos indígenas feitos no Brasil.

[114] José Marques, *ibidem*, p.47.

baptismo e de a Igreja saber conquistar novos fiéis nos territórios ultramarinos, ao mesmo tempo, que os doutrinava e mantinha presente a Fé[115].

A Santa Sé procurou estabelecer a administração diocesana e paroquial no ultramar, sob administração do clero secular, criando-se dioceses e paróquias que ficavam sobre controlo directo, jurisdição, inspecção e correcção dos bispos. Estes muitas das vezes caíram sob nomeação e confirmação do Padroado. No entanto, como o clero secular era insuficiente, em 1522, o Papa concedeu aos superiores das ordens autoridade alargada sobre a catequização e a administração paroquial, reconhecendo privilégios, tais como o controlo episcopal[116].

Em geral, a situação religiosa de Portugal nos séculos XV e XVI, não nos parece, no que respeita aos seus efectivos missionários, favorável, quer em número quer em qualidade. A Igreja e as demais comunidades demonstravam a tendência secular, de baixa demográfica[117], iniciada com a crise do século XIV, "*não havia recursos humanos para a organização de expedições missionárias,*[118]". Evidenciava-se uma falta de vigor das comunidades religiosas, o que afectava sobretudo o necessário provimento de missionários para as novas conquistas[119].

Em 1415, na conquista de Ceuta, os franciscanos marcaram presença através de Frei João de Xira[120]. A este frade, enquanto capelão real, coube-lhe a tarefa de anunciar o destino da frota: Ceuta, e de fazer a prelecção dos sermões, primeiro incitando à conquista e depois pronunciando a acção de graças pela conquista[121].

Posteriormente alguns franciscanos da Província de Portugal seriam investidos como bispos de Ceuta e de Marrocos[122]. O franciscanismo e os franciscanos ficavam, a partir deste momento, intimamente ligados à gesta dos Descobrimentos Portugueses e da Expansão Ultramarina[123].

---

[115] João Paulo Oliveira e Costa, "A Diáspora Missionária", in *História Religiosa de Portugal, vol. II,* Dir. Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Circulo dos Leitores, 2000, p. 258.

[116] No entanto com o Concilio de Trento (1563-1564) procurou-se reforçar a autoridade dos prelados diocesanos. Tal conflito entre os privilégios das ordens religiosas e a jurisdição episcopal nunca ficou completamente resolvido, pois Portugal nunca deixou de fazer uso do direito de Padroado. C.R. Boxer, *ibidem,* p. 86.

[117] Atingindo sobretudo as comunidades monásticas mais tradicionais como os cistercienses, os beneditinos e os agostinhos, por exemplo, onde o número de religiosos por mosteiro diminuiu.

[118] José Marques, *ibidem*, p. 62;

[119] Idem, *ibidem,* p.50.

[120] António Dias Farinha, *Os Portugueses em Marrocos,* 2ª ed. rev., Lisboa, Instituto Camões, 2002, p.16.

[121] António José Saraiva, *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Grádiva, 1986, p. 74. Sobre o discurso de Frei João de Xira, esclarece-nos João Marinho dos Santos, que este reflectia e afirmava a ideologia defendida durante a Reconquista Cristã, ou seja, a cruzada contra o mouro infiel. João Marinho dos Santos, "A Expansão pela Espada e pela Cruz", in *A Descoberta do Homem e do Mundo*, Coord. Adauto Novaes, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 156.

[122] Foi o caso de Frei Aimaro que seria nomeado bispo de Ceuta em 1421, pela bula *Romani Pontificis,* de Martinho V. Quanto à presença franciscana salienta-nos António Dias Farinha que os Franciscanos ensaiaram no Norte de África a obra de missionação e assistência procurando converter as populações. Para tal mantiveram conventos em Marraquexe e Ceuta desde 1420. António Dias Farinha, "A Missionação Portuguesa no Norte de África", in *Encontro de Culturas, Oito Séculos de Missionação Portuguesa,* Lisboa, Conferencia Episcopal Portuguesa, 1994, p.62.

[123] Jaime Cortesão, "O Franciscanismo na vida e na Expansão de Portugal", *Missões Franciscanas, A. XXXI*, Porto, Ed. Franciscana, Nov./Dez. 1967, p.16. Tese esta que não foi comungada pela maioria dos

A missionação, feita pelos frades mendicantes, junto dos infiéis do norte de África e dos pagãos do Gongo mostrou-se particularmente difícil[124]. Eram necessários religiosos bem preparados na sua formação e no trato das gentes, sobretudo bem experimentados nos ofícios da missão[125]. Nisto se mostraram empenhados e eficientes os franciscanos, que aproveitaram o ímpeto reformista da observância.

Esta Ordem, por sua vez, não terá sentido a diminuição de efectivos, pois a reforma dos Observantes (1392), trouxe um novo ímpeto renovador, voltando-a de novo para a pregação, assistência e para um maior rigor no cumprimento da Regra inicial[126].

Os franciscanos observantes fixaram-se nas ilhas atlânticas e em todo o espaço ultramarino, fundando conventos, custódias e províncias, pareciam fascinados pelo mar[127]. Estes notabilizaram-se nas missões inculcadas à antiga Província de Portugal, na Índia, à Província de Santo António, no Brasil, às Províncias da Piedade e da Soledade, em Cabo Verde, Guiné e no Brasil[128]. O avanço da fé seguia de perto os progressos do Império.

Afirmando-se, assim que:

"O período de maior desenvolvimento da Ordem no nosso Portugal decorreu no início do século XVI e meados do século XVII[129]*."*

Após o impacto da conquista norte africana, no último quartel do século XV, os frades menores marcam presença na colonização dos arquipélagos atlânticos. A Madeira e os Açores[130], tal como as Canárias, além da fundação de ermitérios e da prestação da assistência religiosa, foram pontes avançadas da missionação[131]. Exemplo disso, indica-nos

---

historiadores, que apontavam como causa a *decadência* da Ordem no século XV. António Dias Farinha, *Os Portugueses em Marrocos,* 2ª ed. rev., Lisboa, Instituto Camões, 2002, p.75;

[124] Idem, *ibidem*, p.58.

[125] No início dos descobrimentos saliente-se o papel importante de dominicanos e franciscanos, e na segunda metade do século XVI os jesuítas juntavam-se a estes na missão. Estas congregações tinham a missionação como razão e dimensão da sua existência.

[126] José Marques, *ibidem*, p. 54.

[127] Fernando Félix Lopes, "Franciscanos", in *Dicionário de História de Portugal, vol. III*, Dir. Joel Serrão, Porto, Figueirinhas, 1985, p. 72.

[128] Fernando Félix Lopes, "Franciscanos", *in Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura Verbo, vol. 8*, Lisboa – Rio de Janeiro, Verbo, 1969, p. 1552 e ss.

[129] Manuel Pereira Gonçalves, "Os Franciscanos em Portugal", in *O Franciscanismo em Portugal: Actas dos I e II seminários, vol. I*, Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p. 261.

[130] Quanto à situação da fixação dos franciscanos na Madeira e Açores, os dois processos são em si distintos. Na Madeira os primeiros frades eram oriundos das Canárias, o que motivou desde logo animosidade entre eles e o Infante obrigando-os a retirarem-se do arquipélago. Os franciscanos portugueses só se fixaram definitivamente depois de 1474 assumindo, a partir daí uma posição de relevo (Alberto Iria, "O Arquipélago da Madeira: -A Igreja e a Cultura", in *Nova História da Expansão Portuguesa: -A Colonização Atlântica, vol. III, t. I,* Dir. Artur Teodoro de Matos, Lisboa, Estampa, 2005, p. 180.). O caso dos Açores ofereceu menos resistências, pois os frades eram todos portugueses e da província dos recolectos. No fim do século XV estavam já implantados em todas as vilas mais importantes assumindo a assistência e a educação dos colonos. José Guilherme Reis Leite, "O Arquipélago dos Açores: -A Igreja e a Cultura", in *Nova História da Expansão Portuguesa: -A Colonização Atlântica, vol. III, t. I,* Coord. Artur Teodoro de Matos, Lisboa, Estampa, 2005, p. 508.

[131] Henrique Pinto Rema, "Os Franciscanos na Madeira e nos Açores", in *O Franciscanismo em Portugal: Actas dos I e II seminários, vol. II,* Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p. 53.

Jaime Cortesão, a estreiteza da ligação entre os frades menores e os colonos através da divulgação do culto franciscano do Espírito Santo e dos Impérios, que se espalharam por todo o espaço ultramarino português[132].

Os Franciscanos expandem-se por todo o ultramar. O alargar dos horizontes para limites mais meridionais, territórios de missão, levantava a questão do encontro do outro. A costa da Guiné, o Congo entre outras regiões[133], propuseram um novo desafio, era preciso ir ao encontro do indígena, conhecer-lhe a língua e os costumes, granjear-lhe a afeição e depois catequizá-lo[134].

No entanto, a evangelização do Congo seguiu ainda os cânones da concepção medieval da missionação. Primeiramente era necessário converter, instaurar um poder político cristão, isto é, converter as elites locais, para depois se proceder à catequização das populações.

D. João II não enviaria missionários para catequizarem simplesmente as diferentes populações, antes, só o fez quando estas já eram subordinadas de monarcas (régulos) convertidos. Foi o caso, bem sucedido, da catequização do Congo, onde o rei D. Afonso I era um cristão conhecedor de temas bíblicos e teológicos, e manifestava com frequência a vontade de ver religiosos a evangelizar e a fundar igrejas e conventos naquelas paragens. Tanto era o desejo que o rei D. Manuel I, no seguimento da política de D. João II[135], auxiliou a criação de um clero nativo[136], obtendo do Papa, em 1518 a autorização para a sagração episcopal do filho de D. Afonso I, o príncipe D. Henrique, primeiro bispo negro da história da Igreja Católica[137].

O início do século XVI, é dominado pela Índia e pela evangelização do espaço asiático[138]. As missões da Índia estiveram a cargo dos franciscanos até meados do século XVI. Em 1500, chegava a Calecut, Frei Henrique de Coimbra, na armada de Pedro Alvares Cabral. Seguindo para Cochim onde fundava um convento e igreja. Até 1542 os franciscanos, única ordem presente no oriente até à chegada dos jesuítas[139], semearam conventos e seminários, desde a costa oriental de África até aos mares da China, incluindo as ilhas de Samatra e Ceilão,

---

[132] Jaime Cortesão, *Os Descobrimentos Portugueses, vol. I*, 4ªed., Lisboa, Livros Horizonte, 1984, p. 264.

[133] Em 1466, chegam à ilha de Santiago, Cabo Verde, Frei Rogério e Frei Jaime, que não conseguiram granjear os favores do governador. Seguiu-se-lhe a embaixada ao rei do Congo, 1491, tendo ali se erigido uma igreja sob invocação de Santa Maria. Manuel Pereira Gonçalves, "Os Franciscanos em Cabo Verde e na Guiné", in *O Franciscanismo em Portugal: Actas dos III e IV seminários, vol.II*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000, p. 26.

[134] Miguel de Oliveira, *ibidem*, p. 144.

[135] Na expressão de Luís Filipe Reis Thomaz: "*A sexta linha de acção joanina consiste em tentativas de criação de abcessos de cristianização no continente africano, de que a mais espectacular é a que conduziu à cristianização do Congo em 1491."* Luís Filipe Reis Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 2ª ed, Lisboa, Difel, 1994, p.163.

[136] Há cerca do clero nativo, esclarece-nos C.R. Boxer, que este ocupava um papel subalterno em relação ao clero missionário português. C.R. Boxer, *ibidem*, p. 14.

[137] João Paulo Oliveira e Costa, *ibidem*, pp. 261 e ss.

[138] Em 1500, na armada de Pedro Alvares Cabral, seguia Frei Henrique de Coimbra e demais irmãos que iam fundar uma missão junto dos cristãos de São Tomé (Índia).

[139] A 6 de Maio de 1542 chegava a Goa o apóstolo da Índias, nome pelo qual ficou conhecido São Francisco Xavier (S.J.). Francisco Bethencourt, *ibidem*, p. 378.

que catequizaram com o sangue do martírio[140]. Foram os primeiros missionários na Oceânia, onde na ilha de Solor ajudaram a construção da fortaleza para protecção dos cristãos, e em Timor ficava conhecido Frei António Taveiro como seu primeiro missionário. Por volta de 1590, os franciscanos partilhavam com os jesuítas a missão no Japão[141].

No espaço asiático a Igreja contou até meados do século XVI com a formação de um clero secular e regular nativo (africano e indiano), onde a barreira da raça não interferia[142]. Foi o caso dos conventos e seminários franciscanos na Índia, China e Japão.

No entanto salienta-nos C. R. Boxer:

"Durante longo tempo, a população ibérica em muitas das colónias ultramarinas era demasiado reduzida para fornecer suficientes candidatos ao sacerdócio."[143]

Esta prática seria interrompida devido ao cisma protestante, à resposta conciliar católica e à necessidade de organizar e formar melhor os religiosos que debandavam aquelas paragens. Tal contributo ficou-se a dever sobretudo ao desenvolvimento de uma nova congregação religiosa, a Companhia de Jesus[144].

O espírito aberto e de sã compreensão pelas peculiaridades das gentes da Índia, China e demais regiões asiáticas fora uma constante na presença portuguesa da primeira metade de quinhentos. A partir de D. João III, essencialmente com os "*Apontamentos*" do Vigário Geral da Índia de 1545, a tolerância e coexistência de credos e interpretações do cristianismo, seriam combatidas, integrando-se este movimento na reforma tridentina da Igreja Católica[145]. A Igreja tinha agora uma nova atitude menos tolerante para com as populações nativas tomando medidas que conduzissem ao apagamento dos credos e templos indígenas nas regiões do Império. A Inquisição sai pela primeira vez dos limites da Europa católica para regular a vida dos cristãos no além-mar e combater o criptojudaismo, latente na sociedade através do estrato dos cristãos-novos[146].

O movimento tridentino, reacção à reforma protestante, viria a constituir um novo impulso na arregimentação de novos elementos para a missão. O número de missionários aumentava e alargavam-se os

[140] Miguel de Oliveira, *ibidem*, p. 148.

[141] O principal grupo missionário, no Japão, foi sem dúvida o jesuíta. Estes iniciaram a missão em 1549, com São Francisco Xavier e ali permaneceram até à expulsão dos portugueses em 1614.Idem, *ibidem*, p. 150.

[142] C.R. Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770),* Lisboa, Edições 70, 1981, p. 15;

[143] Idem, *ibidem*, p. 86.

[144] Esta viria a ficar com o privilégio da educação do clero indígena e dos filhos dos colonos, em Goa e na Bahia. No entanto, a "proibição" ou intolerância da constituição do clero indígena levou a que entre meados do século XVI até fins do século XVII, a maioria dos jovens naturais da terra fossem enviados para Coimbra para cursarem Cânones e Teologia.

[145] João Paulo Oliveira e Costa, *ibidem*, pp. 272-273.

[146] A acção da Inquisição no espaço ultramarino português não foi distribuída de modo igual entre a Índia e o Brasil. Em 1560 estabelece-se o Tribunal do Santo Oficio em Goa, onde o número de cristãos-novos aumentava, enquanto que no Brasil, que ficou sempre sobre a alçada de Lisboa, resumiu-se a breves visitas em 1591-95 e 1618-19. Idem, *ibidem*, p. 278.

territórios, o que se traduziu numa modernização dos métodos de evangelização. Uma nova atitude dava um sentido mais *moderno* às expressões missão e missionário, estes passavam a designar propagação, proclamação do evangelho. A missão e o missionário adquiriam a expressão do *kerigma* evangélico. A Igreja era agora uma instituição que passava a consignar a missão a um corpo especializado de membros, padres e religiosos, formados em colégios e seminários apostólicos, onde aprendiam, segundo o método do *ratio studiorum*, a melhor maneira de abordar e transmitir o Evangelho.

Nesta renovação foi particularmente importante o papel da nova congregação fundada, em 1540, por Santo Inácio de Loyola. Foram os jesuítas, Francisco Xavier e Manuel da Nóbrega, que implicitamente apoiados pela Coroa Portuguesa marcariam o início da modernidade da evangelização. Este movimento foi também generalizado e acompanhado pelas restantes ordens religiosas, que seguiram orientações semelhantes às dos jesuítas[147].

A Companhia contribuiu, no seio da Igreja, com novos métodos de evangelização e de divulgação dos trabalhos apostólicos. A obrigação das cartas anuas, relatórios anuais para edificação dos companheiros na missão, o domínio e uso das línguas nativas, dando à escrita e à normalização de gramáticas destas[148], contribuíram para as novas vocações e para a maior formação daqueles que se queriam entregar ao "serviço de Deus".[149]

O paradigma ibérico marcou a evangelização ultramarina católica. O monopólio do Padroado Português e do Patronato Espanhol faziam sentir a sua influência na distribuição e apoio às obras missionárias, consoante as vontades de políticas locais e régias.

A Coroa portuguesa apoiada na política de Padroado procurou na missionação consolidar e ampliar os limites do Império, procurando prolongar a sua influência para lá das fronteiras políticas, instrumentalizando a fé cristã ao serviço do poder. Para tal contou com o ímpeto evangelizador da nova congregação e das antigas ordens, agora renovadas. A expansão deixou de ser um monopólio exclusivo da Coroa, pois neste processo participavam cada vez mais grupos sociais.

O alargamento das fronteiras da cristandade representava a dilatação do Império[150]. O missionário, frade ou jesuíta, sozinho ou em colaboração com o clero secular, foi o amparo do domínio colonial em muitas regiões fronteiriças[151].

---

[147] Os jesuítas rapidamente granjearam a simpatia das populações, o que deixava antever uma convicção de relativa superioridade em relação às outras congregações. Tal advinha do facto de serem mais rigorosos com os noviços, que tinham um programa de estudos mais longo e de recusarem aqueles que não atingissem o nível desejado. O rigor e a qualidade do ensino, dos jesuítas, atraíram para si os melhores alunos. C.R. Boxer, *ibidem*, p. 91.

[148] O caso da obra de José de Anchieta, *Arte da Gramática da língua mais usada na costa do Brasil, 1595*

[149] Francisco Bethencourt, *ibidem*, p. 381.

C.R. Boxer, acrescenta-nos, sobre este assunto, que estas se dividem em: a) catecismos e compêndios básicos do cristianismo, b) gramáticas, dicionários e vocabulários das línguas nativas, c) manuais e guias de confessores, e, d) obras edificantes de parenética e vidas de santos. C.R. Boxer, *ibidem*, p. 57.

[150] João Paulo Oliveira e Costa, *ibidem*, pp. 275-276.

[151] C.R. Boxer, *ibidem*, p.95;

Neste novo impulso missionário o Padroado português adoptou uma política de definição e atribuição de áreas geográficas às diferentes ordens religiosas em regime de exclusividade, evitando muitas vezes o confronto entre congregações religiosas concorrentes. Assim a Ásia foi espartilhada pelas diferentes congregações[152], enquanto que o Brasil era de exclusividade ora jesuíta ora franciscana, isto não quer dizer que beneditinos, carmelitas e mercedários não estivessem presentes.

Estes missionários apesar de serem representantes da reforma tridentina, ensaiaram novas abordagens à missão procurando muitas vezes a preservação dos nativos e das suas particularidades, como o fizeram no Brasil onde lutaram pela liberdade dos índios contra as intenções dos colonos e governadores. Estas congregações religiosas começaram a dar importância ao facto de os missionários aprenderem a língua nativa de onde se desenvolvia a sua acção, possuindo entre eles os *línguas*, irmãos leigos ou consagrados familiarizados com a língua nativa, auxiliando em todas as tarefas da catequização[153].

No entanto, no que respeita à evangelização feita pelos franciscanos, a tendência inflecte-se no final da centúria de quinhentos para o Atlântico. A partir da fundação da Custódia dos Capuchos de Santo António do Brasil, 1585, assiste-se a um pulular de conventos e missões que acompanham o avanço, pelo litoral, da conquista e fixação da colonização portuguesa naquela território.

Na sequência da conquista do nordeste brasileiro, surgem os primeiros missionários em 1617, que viram em 1624 a criação da Custódia dos Capuchos de Santo António do Maranhão. Em 1649 a Custódia do Brasil tornar-se-ia independente de Portugal obtendo o privilégio de ser erecta em Província, a 24 de Agosto de 1657, pela bula de Alexandre VII, *Ex comissio nobis*. Neste mesmo ano os conventos do sul constituíram-se em Custódia dos Capuchos da Imaculada Conceição do Brasil. Esta era erigida em Província pelo breve de Clemente VII, *Pastoralis officii*, a 15 de Julho de 1675[154].

No entanto, a partir de meados do século XVII, o fervor religioso e missionário abrandam. Os conventos ultramarinos, que a principio funcionaram como focos de irradiação de evangelização e cultura promovida por um clero português, tornam-se de imediato, e devido à sua primordial função, centros de formação de um clero autóctone. Tal facto fez afrouxar o fluxo migratório missionário de Portugal para a Índia e para o Brasil.

A afirmação das Províncias franciscanas ultramarinas, em relação às Províncias metropolitas, a partir de meados do século XVII, e no século XVIII, punha em evidência a existência de um clero indígena capaz de suprir as faltas de efectivos. Era o rompimento com a subordinação à metrópole, através da ascensão a Província e da definição de Estatutos próprios[155].

---

[152] Sobretudo dominicanos, agostinhos, franciscanos e jesuítas.
[153] Idem, *ibidem*, p. 60.
[154] Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, *vol.II*, Lisboa-Porto, Civilização, 1968, p.146
[155] Fernando Félix Lopes, *ibidem*,p. 73.

A acção evangelizadora dos missionários portugueses, nos séculos XV, XVI e XVII, não foi isenta de criticas, umas apontando falhas de método, outras em que se apontava aos missionários do Padroado Português de terem promovido conversões em massa, baptizando indiscriminadamente catecúmenos sem formação alguma, onde no seu ponto de vista a religião era concebida mais como vivência comunitária do que adesão pessoal. Estas conversões primariam, assim, pelo seu aspecto mais básico, não buscando a purificação e a consolidação da fé e da ortodoxia.

Tais pressupostos dogmáticos, no seu início, iam mais ao encontro de uma posição conciliadora e integrante das populações convertidas, foi o caso dos *Ritos Malabares* dos cristãos de Kerala, onde os missionários adoptaram uma metodologia mais tolerante e integradora. No entanto esta seria substituída pelas definições tridentinas que procuravam inculturar a fé dos neófitos[156].

A partir de meados do século XVI surgem as interdições à prática religiosa nativa no espaço controlado pelo Padroado e pelos missionários. O proselitismo pacífico dos primeiros tempos é confrontado com a Igreja militante. O nativo, uma vez baptizado e convertido, tornava-se católico praticante e súbdito da Coroa, não lhe sendo permitido regressar à sua fé e ritos anteriores. O processo evangelizador implicava a supressão ou interdição do clero nativo, a destruição dos templos e textos sagrados, a proibição dos ritos e cerimónias ancestrais. Aos poucos criava-se nas populações indígenas um vazio cultural e religioso que foi preenchido pela conversão ao catolicismo, muitas vezes formal e em massa, e pela sobrevivência oculta dos ritos antigos amalgamados num sincretismo religioso[157].

Com a reforma católica do Concilio de Trento, a missão é entendida como defensora e difusora dos valores da hierarquia e da instituicionalidade. Ela proclama no seio das diversidades culturais dos povos evangelizados e a evangelizar a fidelidade a Roma e ao Papa e a unidade da Igreja. A missão passa a ser apanágio dos institutos religiosos, reservará, a partir de agora, todas as funções evangelizadoras para aqueles que possuíssem ordens sacras (ministério eclesiástico). Estes institutos obtêm a exclusividade do múnus missionário, o *jus comissionis*, o direito e o dever de evangelizar um território que lhes era confiado. A missão *moderna* passava a acentuar os valores da ortodoxia doutrinal e da visibilidade da Igreja Católica no mundo.

A missionação torna-se decisiva na execução da reforma católica, mesmo com o seu advento nos anos de 1520-1540 e depois concretizada a partir do Concilio de Trento. A catequização dos povos de além-mar

[156] Luís Filipe Thomaz, "Gesta Dei Per Portucalenses", *Communio, Ano VIII, nº6*, Lisboa, Associação de Teologia e Cultura Cristã, 1991, p.504.

[157] Era este o novo e fértil terreno para a acção da Inquisição, acusando os novos católicos de práticas demoníacas e heréticas, vigiando de perto a persistência dos convertidos e as práticas dos colonos. Não esqueçamos que a sobrevivência de um catolicismo crioulo, sinónimo do sincretismo entre a religião católica e os ritos nativos, foi responsável, algumas vezes, pelo aparecimento de fenómenos e crenças messiânicas, muitas vezes alimentados pelas ideias milenaristas propagandeadas pelos missionários, sobretudo franciscanos e jesuítas, ligadas à ideia do fim do mundo, ao sebastianismo e à fundação do Quinto Império. C.R. Boxer, *ibidem*, p. 123.

constituiu um meio de aprofundamento da missão da Igreja, perante os novos problemas e os novos métodos, de reforço doutrinal e de renovação da disciplina. A Igreja encontra na missão transeuropeia e do Médio Oriente uma abrangência universal e uma retribuição pelas perdas da Reforma Protestante[158].

Em sentido lato a missão moderna, à luz da teologia saída de Trento, designava o envio para países não cristãos, feito pela Igreja e centralizada na pessoa do Papa. Apesar de em Portugal e no mundo ibérico a tradição do Padroado marcar definitivamente a acção missionária[159]. Padroado que, a partir de 1622, com a fundação da congregação da Propaganda Fide, e em 1658, com as *Missions Etrangères*, seria posto em causa com o envio para essas áreas de missionários italianos, franceses e de outras regiões da Europa, entrando em concorrência com as ordens e congregações beneficiárias da Coroa portuguesa. Nos séculos XVII e XVIII o padroado real vai contribuir para uma maior identificação da Igreja com o Estado.

[158] Francisco Bethencourt, *ibidem*, p. 380.
[159] A. Torres Neiva, "A teologia da missão à luz da solidariedade entre os povos", *Communio, Ano VIII, nº6*, Lisboa, Associação de Teologia e Cultura Cristã, 1991, p.522.

Capítulo II
O BRASIL FILIPINO
(1580-1640)

2.1. O BRASIL DURANTE A MONARQUIA FILIPINA (1580-1640):
-Aspectos Políticos, Administrativos, Económicos e Sociais.

"Bem ao contrário do que a tradição procurou manter, o governo filipino não teve papel ruinoso no que respeita à defesa do Brasil português."

Joaquim Veríssimo Serrão, *Do Brasil Filipino ao Brasil de 1640,* 1968, p.2.

Em 16 de Abril de 1581, em Tomar, dava-se a aclamação de Filipe II de Espanha, neto de D. João III, como rei de Portugal. Após um breve período de aclamação de D. António, Prior do Crato, Filipe II fazia entrar as suas tropas comandadas pelo Duque de Alba, a 18 de Junho de 1580, a fim de assegurar os seus direitos e que foram reconhecidos pela *Proclamação de Castro Marim*[160].

Com a instalação da dinastia filipina iniciava-se um novo período que teria como consequência directa a inclusão do espaço de influência portuguesa no espaço espanhol. Alargavam-se fronteiras e horizontes comprometendo-se Filipe II em preservar a unidade ganha com a Expansão Ultramarina[161].

As cortes de Tomar não foram mais do que o consumar de uma situação, na qual Filipe II, se comprometia a respeitar a autonomia portuguesa e das suas colónias, ou seja a plurijurisdicionalidade de Portugal no conjunto da Monarquia dos Habsburgos[162]. Assim estabelecia-se que as colónias portuguesas continuavam sob senhorio de Portugal, a língua era respeitada, os cargos administrativos e políticos do reino eram ocupados pelos naturais do reino, tal como os cargos militares na metrópole e nas colónias. A administração portuguesa, inclusivé a política do Padroado, não sofria nenhuma alteração, que pudesse vir a aviltar os interesses nacionais e das suas colónias. Por isso o monarca comprometera-se a garantir a nomeação de portugueses para os cargos ultramarinos[163].

Adianta-nos António Oliveira, referindo-se às Cortes de Tomar, que Portugal embora sujeito a um rei comum aos outros membros do Império Habsburgo, manteve as suas instituições políticas e administrativas. Às já existentes juntasse-lhes o Conselho de

[160] Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal, vol. IV,* 2ª ed. rev., Lisboa, Verbo, 1988, pp. 88-89;

[161] " (...) o período dos Filipes não pode mais encarar-se em termos de integração luso-espanhola, pois o Reino mantinha os seus foros de nação, de acordo com as promessas feitas por Filipe II." De 1580 a 1640 Portugal seria governado pelos reis espanhóis observando-se o princípio da monarquia dual, dois reinos na mão de um só soberano. Idem, *O Tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580-1640),* Lisboa, Colibri, 1994, p.19.

[162] Fernando Bouza Alvarez, *Portugal no Tempo dos Filipes. Política, Cultura Representações (1580-1668),* Lisboa, Cosmos, 2000, p.22.

[163] João Alfredo Libânio Guedes, "A União Ibérica", in *História Administrativa do Brasil, vol. 3, t, I,* Coord. Vicente Tapajós, 2ª ed., Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1983, p.46.

Portugal, sediado junto do monarca, em Madrid, representando dessa forma os interesses de Portugal continental e ultramarino[164].

No campo da administração colonial era criado em 20 de Novembro de 1591 o Conselho da Fazenda que decidia em questões de política corrente. Quando as questões eram demasiado importantes obrigava-se a dirigir uma consulta ao monarca. No entanto este órgão foi bastante impopular junto dos portugueses, devido a ser composto maioritariamente por espanhóis[165].

Como forma de assegurar a presença da Coroa de Habsburgo em Portugal, e dada as dificuldades do rei Filipe I de Portugal residir em Lisboa, obrigaria este último a delegar o poder em vice-reis e governadores oriundos da alta nobreza e alto clero, que de algum modo estivessem ligados a Portugal. O poder destes era por regimento análogo, embora eles variassem na sua dignidade. O vice-rei e ou governador era assessorado pelo Conselho de Estado que o ajudava nas questões pertinentes[166].

No que respeita à colónia brasileira, em 1580, Filipe II garantia a continuação dos corpos administrativos sob jurisdição portuguesa[167]. Era mantido o Governo-geral, sistema implantado por D. João III, em 1549, através da nomeação de Tomé de Sousa para governador-geral do Brasil. A partir dos Regimentos do governador estabelecia-se uma orgânica e uma hierarquia administrativa, o governador era auxiliado pelo: provedor-mor, encarregue das finanças e da arrecadação dos impostos, ouvidor-geral, responsável pela a aplicação da justiça, capitão-mor da costa, que tinha a seu cargo a defesa da costa, e, por um conjunto de funcionários de escalões inferiores. As capitanias deveriam, sempre que possível, entenderem-se com o Governo-geral em São Salvador da Bahia. Aos capitães-donatários eram-lhes retirados os direitos em matéria de justiça, defesa e impostos. Aos poucos instalava-se na colónia a burocracia dos oficiais régios[168].

A continuidade da titularidade de governador-geral do Brasil, pela monarquia filipina, deveu-se sobretudo à extensão e importância do território. Neste identificava-se uma organização política e administrativa apoiada na estrutura do Governo-geral e de unidades menores a si subordinadas, sob direcção dos capitães-mores. Estes últimos constituídos como elite colonial procuraram sempre aceder aos símbolos e honras dimanadas da corte, ora advogando, forjando ou solicitando a sua pureza de sangue, admissão a familiar do Santo Oficio ou de cavaleiro de Ordem Militar e requerendo a carta de brasão de armas[169].

---

[164] António de Oliveira, *Poder e Oposição Política em Portugal no Período Filipino (1580-1640)*, Lisboa, Difel, 1990, p.10.

[165] Frédéric Mauro, *Portugal, o Brasil e o Atlântico (1570-1670), vol. II*, Lisboa, Estampa, 1988, pp.184-185.

[166] António de Oliveira, *ibidem*, pp.11-12.

[167] Na expressão de Joaquim Veríssimo Serrão: " O Estado do Brasil tinha de partilhar do novo curso da História portuguesa." Joaquim Veríssimo Serrão, *Portugal e o Mundo nos Séculos XII a XVI*, Lisboa, Verbo, 1992, p. 332.

[168] Arno Wehling e Maria José C. de M. Wehling, *Formação do Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994, p. 70. Estes quadros superiores da sociedade eram formados pela Universidade de Coimbra, desta saíam os quadros que deveriam zelar pela salvação da alma e os que deveriam usar o corpo de leis para aplicar a administração e a justiça. António Borges Coelho, *Clérigos, Mercadores, "Judeus" e Fidalgos*, Lisboa, Caminho, 1994, p. 247.

[169] Mafalda Soares da Cunha e Nuno Gonçalo F. Monteiro, "Governadores e capitães-mores do império atlântico português nos séculos XVII e XVIII", in *Óptima Pars. Elite Ibero-Americanas do Antigo Regime*, Coord. Nuno Gonçalo F. Monteiro, Pedro Cardim e Mafalda Soares da Cunha, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2005, pp.195 a197.

Porém a administração da colónia ressentiu-se sempre da falta de unidade resultante das divergências entre o governador e autoridades civis e religiosas. Pela primeira vez o Brasil enfrentava problemas que eram mais do foro institucional do que do foro privado dos colonos. A aplicação da lei e dos regimentos mostravam-se particularmente difíceis e contavam sempre com a oposição, mais ou menos velada, das gentes da colónia[170].

Jean-Fréderic Schaub afirma que a falta de unidade do Brasil, nas primeiras décadas da colónia e a oposição entre magistrados e capitães-donatários se deveram sobretudo às "*(...) metamorfoses do espaço político brasileiro (...)* [que] *são ratificadas pela mobilidade das demarcações administrativas, em constante mutação."*[171]

Instituída a monarquia dual o império português participava da política de defesa do império espanhol. Portugal, através da União Ibérica, comungava da tendência para a descentralização colonial, em Estados e Vice-reinados, ou seja, dava-se no Brasil uma nova expressão ao Governo-geral através da expansão territorial que visava consolidar o domínio ibérico naquela região da América do Sul.

A União Ibérica representou para os colonos a abertura de novos espaços, havendo a possibilidade de uma deslocação dos efectivos para o espaço hispânico. Filipe II, I de Portugal, procurou perante isso limitar essa mobilidade evitando o despovoamento. No entanto, a inclusão num espaço geográfico mais amplo beneficiou sobretudo o comércio que agora se espraiava pela vasta rede mercante da Espanha.

Por outro lado, a política de defesa dos interesses coloniais no Brasil representou a protecção, a expansão e o povoamento da colónia. A administração colonial, agora centralizada na pessoa do governador-geral, tratou de ocupar definitivamente as terras conquistadas e ainda não colonizadas; é o caso da expansão para sul e nordeste, onde se criavam novas capitanias. Esta ocupação envolveu, por vezes, o recurso à força militar, o que obrigou a alianças com as tribos nativas e a fundação de novas vilas.

"Os Filipes, pelo menos Filipe I e Filipe II, a respeito do Brasil, só tinham uma preocupação, defender e colonizar a terra, para melhor explorá-la em suas riquezas minerais.[172]*"*

A política de expansão, ocupação definitiva e protecção dos interesses coloniais no Brasil, correlaciona-se com a importância da região, enquanto ponto estratégico na defesa e consolidação das intenções da monarquia dos Habsburgos. Pois o domínio do Brasil representava o controlo efectivo do *périplo da América.* Mais tarde a expansão e ocupação do vale amazónico representou, na mesma perspectiva, a defesa e a garantia de acesso às regiões peruanas[173].

O colono português no Brasil[174] expressaria na sua forma de pensar outras opiniões e reservas à união com os Habsburgos, que não os mesmos que o português da metrópole. O quadro mental do colono

[170] Arno Wehling e Maria José C. de M. Wehling, *ibidem*, p. 71.
[171] Jean-Frédéric Schaub, *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640),* Lisboa, Livros Horizonte, 2001, p.27
[172] João Alfredo Libânio Guedes, *ibidem*, p. 62;
[173] Idem, *ibidem*, pp. 47-48.
[174] Mentalmente ligado a uma visão católica do mundo e da sociedade, concebia esta como uma sociedade de ordens e judicialmente estruturada na base de uma hierarquia, privilégios e honras que se tornavam a prática corrente. Stuart B. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, Bahia 1550-1835,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p.246.

expressa outros horizontes e preocupações geográficas e políticas, que eram resultantes das condicionantes regionais e do afastamento da longínqua metrópole[175].

Entre 1580 a 1640 o Brasil assistirá a um deslocamento gradual da sua concepção como região de Portugal para assumir de vez o seu papel num espaço geográfico mais alargado, o Atlântico. O Brasil deixa de ser uma miragem ou terra longínqua e passa a ser considerado como parte integrante de um complexo Atlântico, onde se desenham as mais diversas políticas oceânicas[176].

Nos finais de quinhentos, mas sobretudo ao longo de seiscentos, o poder ultramarino português convergiu para o hinterland atlântico emergindo o Brasil como principal foco de desenvolvimento económico. O Império ultramarino *atlantizava-se* em torno da economia açucareira do Brasil[177]. A partir daqui toda a economia estava sujeita às flutuações da produção e dos rendimentos que a Coroa conseguiria auferir.[178]

A perda do Império português da Índia mostrou a falha de colaboração dos dois reinos ibéricos. Nos fins do século XVI e XVII o comércio do Índico mostrava-se inviável, pois as rotas e os tráficos escasseavam ou escapavam ao controlo dos portugueses[179]. A Espanha não se corresponsabilizou pela sua defesa. No entanto, a perda do comércio das especiarias foi compensada pelo crescimento de um segundo Império português no Brasil. O açúcar brasileiro e a indústria açucareira tiveram um crescimento espectacular no início do século XVII, sobretudo localizado na região entre a Bahia e Pernambuco, onde se deu a identificação de interesses agrários e escravocratas e se praticou uma agricultura intensiva e extensiva. Foi o açúcar que constitui a base económica da implantação definitiva do Europeu no Brasil[180].

Entre 1627-1628 haviam cerca de 200 engenhos de açúcar que exportavam em média 70000 a 80000 sacas de açúcar para a metrópole, o que atingia um valor estimado de 4 milhões de cruzados.

Acrescenta-nos Robert C. Simonsen que nas vésperas da invasão holandesa, o Brasil atingia uma produção aproximada ou superior a 2 milhões de arrobas. E que no período entre 1636 a 1643 o Brasil holandês exportou uma média de 1350000 arrobas por ano.

O *ciclo do açúcar* terá tido o seu início entre 1533-1535, segundo nos refere J. Lúcio de Azevedo, nalguns dos engenhos da capitania de São Vicente. Daí em diante multiplicaram-se por todas as capitanias e

---

[175] Joaquim Veríssimo Serrão, *Do Brasil Filipino ao Brasil de 1640*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968, p.2;

[176] Idem, *ibidem*, p.1.

[177] Lembremo-nos que durante o período da Monarquia Dual Portugal seguiu as orientações dominantes na Coroa espanhola, e que esta centrou a sua atenção mais sobre o espaço do Atlântico do que anteriormente Portugal fizera centrando-se no Indico e num espaço geográfico mais disperso que o Império ultramarino espanhol.

[178] Avelino de Freitas de Meneses, "A Contextura Económica", in *Nova História de Portugal, vol. VII: Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Avelino de Freitas de Meneses, Lisboa, Presença, 2001, p.213.

[179] Aos poucos abandonou-se a política dos cartazes.

[180] Robert C. Simonsen, *História Económica do Brasil (1500-1820)*, 8ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978, p. 112.

conquistas, especializando-se o Recôncavo Bahiano nesta cultura e produção.

Pêro Magalhães de Gândavo[181] refere-nos, nas suas obras *Tratado da Província do Brasil* (1567-68) e *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (1576), que o número de engenhos rondava os sessenta[182] produzindo-se em média cerca de 180 mil arrobas anuais[183].

Os engenhos de açúcar localizavam-se preferencialmente junto dos cursos de água, que serviam tanto de meio de escoamento das produções como eram utilizados como força motriz. No caso das terras menos beneficiadas pela hidrografia houve que se recorrer à força da junta de bois, e dos braços dos índios escravizados. Nestas últimas este factor encarecia os custos de produção e diminuía a rentabilidade dos engenhos.[184]

A produção açucareira arrastou consigo o fenómeno da escravização do índio e posteriormente do tráfego negreiro entre a costa africana e a costa brasileira, animando o comércio marítimo no Atlântico Sul[185]. Salientemos que os primeiros escravos negros foram introduzidos no Brasil em 1539; porém só a partir de 1549, pelas necessidades impostas pelo trabalho nos engenhos de açúcar se organizou de modo sistematizado o tráfico de negros africanos para o Brasil[186]. O recurso

[181] Sobre Pêro Magalhães de Gândavo, escreveu Jorge Couto que este nasceu em Braga em meados do século XVI, residiu no Brasil entre 1557 e provavelmente 1567-68, regressado ao reino foi nomeado por D. Sebastião copista da Torre do Tombo. Quanto às suas obras, a primeira a ser publicada foi a mais conhecida *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (1576) a segunda, *Tratado da Província do Brasil,* manteve-se inédita até 1965. Esta última é mais abundante em pormenores históricos. Jorge Couto, "Pêro Magalhães de Gândavo e a "História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil" no contexto da cultura renascentista portuguesa", in *Biblioteca da Expansão Portuguesa: Reconhecimento do Brasil, vol. 14*, Dir. Luís de Albuquerque, Lisboa, Alfa, 1989, pp.120 e ss.

[182] Pêro Magalhães de Gândavo refere que: "Além das plantas que produzem de si estas frutas e mantimentos que na terra se comem, há outras de que os moradores fazem suas fazendas, convém a saber, muitas canas-de-açúcar e algodões, que são a principal riqueza que há nestas partes, de que todos se ajudam e fazem muito proveito em cada uma destas capitanias, especialmente na de Pernambuco, onde foram feitos perto de trinta engenhos, e na da Bahia do Salvador quase outros tantos, donde se tira a cada ano grande quantidade de açucares, (...)". Pêro Magalhães de Gândavo, *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1984 (1576), fls. 18-18v.

[183] J. Lúcio de Azevedo, *Épocas de Portugal Económico*, 4ª ed., Lisboa, Clássica Editora, 1988, p. 244.

[184] Jorge Couto, *A Construção do Brasil. Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início ao povoamento a finais de Quinhentos*, Lisboa, Cosmos, 1995, p.291.

[185] Acrescenta-nos Arno Wehling que o recurso à utilização da mão-de-obra indígena no trabalho escravo veio a ser comum nas áreas de menor poder aquisitivo da colónia, tanto no Estado do Brasil como no posterior Estado do Maranhão. A facilidade do resgate do indígena e o seu baixo custo contristavam com os altos preços dos escravos africanos. Arno Wehling e Maria José C. de M. Wehling, *ibidem*, p. 115.

[186] O principal centro abastecedor do tráfico negreiro, no século XVI, foi Angola, para em algumas décadas ser substituído pelo Gongo, atingindo-se entre 1575 e 1591 as 52053 peças. No século seguinte Angola forneceria a totalidade dos escravos negros. No Brasil holandês chegou-se a cerca de 40 mil escravos empregues nos engenhos do Rio Grande até ao Rio de São Francisco. Pedro Calmon, *História Social do Brasil, vol. I*, São Paulo, Martins Fontes, 2002 (1935), p. 110.

aos escravos nos séculos seguintes (XVII e XVIII) teve como escopo suprir as faltas de mão-de-obra nos engenhos e na exploração aurífera[187].

Salientemos que o recurso ao escravo negro resultou mais deste se mostrar mais resistente e capaz de suportar os trabalhos mais pesados dos canaviais. Enquanto o índio, mais dolente, de mentalidade silvícola, sujeito às enfermidades dos brancos e negros, que lhe limitavam a resistência física e a predisposição para o trabalho compulsivo no engenho, procurou furtar-se à escravidão e à hecatombe humana[188]. O caso da Bahia, no início da década de 1580, ilustra-nos o contributo diminuto da mão-de-obra indígena, estimando-se entre 400 a 500 trabalhadores sobre supervisão dos jesuítas[189].

Seriam os mesmos jesuítas que denunciariam a escravização do índio, e sobretudo os estratagemas usados pelos colonos para os retirar da liberdade, sobretudo através de casamentos entre índios forros e cativos.Além disso a denúncia da concubinagem, de imoralidade, de falta de assistência religiosa e o trabalho compulsivo no engenho. Tais procedimentos levariam à morte prematura de índios e de tribos[190].

Parecendo-nos que a escravidão indígena fora posta de lado, nada nos indica isso, os íncolas continuaram a ser usados como importante fonte de mão-de-obra, sobretudo no nordeste. Apesar da introdução em larga escala de escravos africanos o indígena continuou a ser habitual no trabalho das roças e nas tarefas domésticas[191].

O recurso à mão-de-obra indígena passou, a partir de 1570,1595 e 1609, a estar sujeita a uma série de constrangimentos e limitações. A tríade guerra, doença e fome que acompanhou a expansão territorial do Brasil acabou por limitar a disponibilidade da força de trabalho índia. A reacção dos índios mostrava a diversidade de atitudes, desde a passiva submissão até à mais encarniçada resistência armada à acomodação e aculturação[192].

Aos poucos os lugares dos índios cativos vão sendo ocupados pelos índios livres, ou por índios nascidos no cativeiro e baptizados com nomes cristãos, e por um crescente número de escravos negros. O reconhecimento do nome cristão constituía um passo para a sua integração na comunidade do engenho. A assunção de um novo nome na sociedade tupi consistia uma importante ascensão social. Para tal o papel da Igreja através do baptismo facilitava a aculturação e a integração do índio na sociedade colonial[193].

O estabelecimento dos engenhos de açúcar no Brasil obedeceu não a uma estrutura de pequena ou média exploração e produção mas sim de grande exploração. Podendo mesmo afirmar no estabelecimento pela primeira vez de uma agricultura de plantação, monocultural intensiva com o objectivo de exportação para abastecer um mercado longínquo. O

[187] Hélio Vianna, *História do Brasil*, 14ª ed. rev., São Paulo, Melhoramentos, 1980, p. 236.
[188] Robert C. Simonsen, *ibidem*, p. 132.
[189] Stuart B. Schwartz, *Da América Portuguesa ao Brasil*, Lisboa, Difel, 2003, p. 35;
[190] Idem, *ibidem*, p. 39;
[191] Idem, *ibidem*, p. 17;
[192] Idem, *ibidem*, p. 43;
[193] Idem, *ibidem*, p. 56.

açúcar era um produto especial porque envolvia não apenas agricultura, mas também um processamento altamente técnico. O processamento na origem da cana-de-açúcar tornava o engenho uma combinação de exploração agrícola com a de unidade industrial de transformação. O que exigia grandes e largos cabedais, créditos e capital prontos e necessários a investir[194].

A criação do engenho brasileiro obrigava ao estabelecimento de serviços paralelos, desde a casa-grande, a senzala, a enfermaria, roças, ferreiros, currais e açougues. O engenho ocupava grande número de mão-de-obra, em média cerca de cem colonos e de cinco vezes mais em braços de escravos, forçando a cooperação entre o colono e o índio e o escravo negro como elementos indispensáveis para o aproveitamento definitivo da terra[195].

"A escravatura colonial tinha emergido como modo de produção dominante e este processo de emergência era ditado não tanto pelo mercado quanto pela organização da produção.[196]*"*

Nos fins do século XVI e início do século XVII, O estanco do açúcar foi ameaçado, pela infiltração e tentativa de controlo pelos holandeses do comércio deste produto. Procuravam afirmar-se no trato, no ataque à colónia ou pelos aprisionamentos dos comboios em alto mar. Estes não só atacavam a frota do açúcar como tentaram sempre apropriar-se da fonte de produção (Zuickerland -Terra do Açúcar)[197].

O comércio do açúcar, que rendia grandes somas, obrigou os reinos ibéricos em se associarem apoiando-se mutuamente no esforço de defesa da costa atlântica da América do Sul. Esta era prova inequívoca da conjugação de esforços da União Ibérica em prole da defesa do Império Ibérico naquela região[198].

A presença neerlandesa no trato do açúcar remonta ao período anterior à dominação filipina. Na expressão de Capistrano de Abreu: "*Iam os flamengos a Lisboa adquirir as drogas e géneros exóticos, (…).*[199]*"* Sobre isto esclarece-nos Pedro Calmon que, pelo interesse que demonstravam os importadores e comissários holandeses resultou a rápida prosperidade da colónia. O açúcar passa a ser o principal produto de exportação redistribuído por toda a Europa pelos mercadores de

[194] Stuart B. Schwartz e James Lockhart, *A América Latina na época colonial,* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, p.247.
[195] Robert C. Simonsen, *ibidem*, p.98.
[196] Stuart B. Schwartz, *Da América Portuguesa ao Brasil,* Lisboa, Difel, 2003, p. 73.
[197] O projecto da conquista do Brasil útil, i.e. do Brasil açucareiro, da faixa litoral onde pululam os engenhos de açúcar (do Salvador à Paraíba) foi idealizado no interior da WIC (West Indische Kompagnie, Companhia das Índias Ocidentais), contribuindo para tal as opiniões religiosas e económicas dadas em 1621, por Willelm Usselinx e Jan Andries Moerbeeck. Para estes o Brasil seria, uma vez conquistado, a principal colónia fornecedora de matéria-prima (açúcar, tabaco e gado) e também terra para expansão da evangelização calvinista. Bartolomé Bennassar e Richard Marin, *História do Brasil*, Lisboa, Terramar, 2000, p. 88.
[198] John Lynch, *Los Austrias, 1516-1700*, Barcelona, Critica, 2000, p. 539.
[199] Capistrano de Abreu, *Capítulos de História Colonial: 1500-1800 e Os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, p.95.

Holanda, essencialmente dos judeus de origem portuguesa que controlavam desde a produção, ao transporte, à distribuição e venda pelas principais praças centro europeias[200].

A par deste comércio desenvolvia-se a exploração do gado para carne e couro e nalgumas pequenas e médias explorações agrícolas desenvolvia-se a cultura do tabaco. O fumo passou nesta altura a ter dois importantes mercados. O tipo superior era exportado para a Europa, enquanto que o de inferior qualidade era misturado com sabores e aromas e era usado no comércio dos escravos da costa africana. Tal foi a importância do estanco dos tabacos que no século XVIII foi a principal moeda de troca no tráfico negreiro[201].

Entretanto, em 1580, a situação alterou-se e as hostilidades entre espanhóis e holandeses atingiriam o comércio açucareiro. Estas seriam levantadas durante as Tréguas dos Doze Anos (1609-1621). Finda esta data iniciou-se um período de intensas lutas, em torno do açúcar e das áreas produtivas que duraria trinta anos (1624-1654). Período que podemos intitular de *Guerra do Açúcar*[202].

"Na tomada e restauração da Bahia, como na conquista e expulsão do litoral do Nordeste, de Sergipe ao Maranhão, não têm importância apenas os aspectos político, militar e religioso, mas também o económico. Este se fez sentir em constantes saques aos "passos" ou depósitos de açúcar em terra, como aos próprios engenhos, particularmente os do desabrigado Recôncavo da Bahia, (...)."[203]

O Brasil, na política filipina, passa então a ser considerado como um elemento importante para a defesa das fronteiras do Império Ultramarino espanhol. Era uma barreira à devassa de corsários, à entrada e ao estabelecimento das nações europeias suas concorrentes e opositoras. O Brasil era um posto avançado e uma guarda do Império Ultramarino Espanhol. Esta concepção implicou que merecesse maior atenção quer no guarnecimento da defesa, quer na aplicação da Administração ao território brasileiro. A conservação do Brasil foi sempre uma constante na política filipina.

O Brasil alargará neste período as suas fronteiras, integrando uma unidade geográfica e económica mais vasta que compreendia todo o continente da América do Sul. Pela sua costa passavam as frotas para o Rio da Prata abrindo novos portos ao comércio colonial e à imigração de colonos oriundos das mais diversas partes do Império espanhol.

Esta unidade deveu-se em grande parte à criação de novas formas de vida social, política, religiosa e económica e à abertura de caminhos, que

[200] Pedro Calmon, *ibidem*, p.20.
[201] Stuart B. Schwartz e James Lockhart, *ibidem*, p.254.
[202] Hélio Vianna esclarece-nos que esta *Guerra do Açúcar* demonstrou a capacidade de resistência entre portugueses e brasileiros a uma tentativa de absorção estrangeira, resultando desta a necessária solidariedade entre todos os habitantes do Brasil, sobressaindo um certo espírito nativista. Hélio Vianna, *ibidem*, p. 130;
[203] Idem, *ibidem*, pp.117-118.

desbravava e permitia a expansão territorial para sul, norte e interior, o que muito contribuiu para lhe conferir unidade. O Brasil filipino é uma "*epopeia de defesa e de penetração territorial*[204]". É durante o período de 1580 a 1640 que se fundam novas vilas, ligam-se diferentes espaços por vias terrestres e marítimas onde circula o comércio. Simultaneamente criou-se um funcionalismo público local que defendia os direitos da Coroa e os dos particulares; ao mesmo tempo que se defende a cristianização do indígena.

A fixação litorânea no Brasil fornece um modelo de povoamento[205]. Em geral, o forte precedeu a fundação da vila ou povoado. A criação de novas vilas e povoados estava à mercê dos perigos do mar, dos flibusteiros e corsários, dos perigos da terra e das tribos índias menos amistosas. A administração do Estado do Brasil, nestes primórdios de conquista e ocupação, não pode deixar de dar importância à política de defesa militar, sem a qual era impossível consolidar o poder da Coroa sobre o seu Império[206]. Para que tal desiderato se tornasse eficaz criaram-se as jurisdições que respeitavam as necessidades do povoamento e da colonização[207].

No princípio da governação filipina, o Brasil tirou benefício de estar integrado na mesma zona geográfica onde se encontrava a grande parte do Império Ultramarino espanhol. Tal participação sofreu, por volta de 1625, um afrouxamento na defesa e nos interesses, pois a Espanha via-se por essa altura envolvida na *Guerra dos Trinta Anos*, que a opunha à França e à Suécia. O Império espanhol é atacado por todos os lados. No Brasil não se conseguiu deter o ataque e a afronta da constituição de um *Brasil holandês*, sob a bandeira de Maurício de Nassau-Siegen.

O Império espanhol atingia nesta altura uma crise de crescimento, que acabaria por arrastar Portugal e o Brasil. Espanha via a sua hegemonia europeia e transcontinental atingir o termo. As grandes nações europeias passaram a disputar os seus interesses ultramarinos.

Neste contexto estabeleceu-se que a governação e administração filipina do Brasil teve dois períodos: o primeiro marcado pelo reinado de Filipe I e estendendo-se até aos primeiros anos do reinado de Filipe III (1580 a 1625), e um segundo, desde a altura em que o Brasil é atacado pelos holandeses até ao anúncio da Restauração. Aquele caracterizou-se, essencialmente pelo crescimento e expansão territorial para sul e para o

---

[204] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p.1.

[205] Entre 1532 e 1650 fundaram-se cerca de seis cidades e trinta e uma vilas, a maioria delas não distava do litoral mais de oitenta quilómetros. A excepção era a vila de São Paulo de Piratininga. O primeiro movimento seguiu a direcção meridional estendendo-se até São Vicente, para a partir de 1580 se lançar na aventura da conquista do nordeste e norte amazónico. No entanto cada cidade vivia em função do seu hinterland e das relações com a metrópole. Nas cidades ficavam as maiores instituições civis e religiosas, os tribunais, o tesouro real, o governador e a sua equipe. As existências de uma rede de comunicações entre elas foram tardia e desenvolvida a a partir do esforço de centralização do Marquês de Pombal. Stuart B. Schwartz e James Lockhart, *ibidem*, p. 271.

[206] Na expressão de Pedro Calmon:

"Expulso o selvagem e florescentes as lavouras, o reduto, ou a "torre", cedeu o lugar à casa-grande. A colonização, passando da fase heróica à económica, trocou o fortim artilhado, feito para repelir, pelo sobrado vasto e patriarcal, feito para reunir." Pedro Calmon, *ibidem*, p. 34.

[207] João Alfredo Libânio Guedes, *ibidem*, p. 69.

nordeste, incluindo-se a bacia amazónica nos territórios da colónia. O segundo teve como marca caracterizadora o abrandamento e, até fraqueza, da acção do poder real em acudir aos apelos dos governadores-gerais do Brasil, o que explica em parte, a ocupação das capitanias do nordeste pelos holandeses[208].

No entanto, o Brasil durante o período filipino terá conhecido um grande desenvolvimento, sendo nesta altura que se atingiria o auge da economia açucareira, a criação de novas vilas pelas populações que vinham da metrópole, alargamento substancial do território, através de *"entradas"* e *"bandeiras"*, que desbravaram o sertão e a selva amazónica[209]. O Brasil conheceria então a constituição de estruturas municipais e administrativas que lhe concederiam uma unidade com vida própria e que punham em prática as leis que chegavam da metrópole[210].

As câmaras municipais procuraram regulamentar quase todos os aspectos da vida urbana. A jurisdição municipal extravasava o limite urbano e estendia-se pela área rural mais próxima. Assim impostos e posturas camarárias eram assuntos recorrentes da vida municipal. Além disso neste mundo colonial era vulgar passar pelo senado da câmara o aumento do preço do açúcar ou a organização de uma bandeira de aprazamento de escravos fugidos. No fundo havia pouca coisa, na vida e organização da sociedade colonial, que a câmara não desse o seu alvitre, chegando ao ponto de questionar prerrogativas reais e eclesiásticas, algumas delas relacionadas com a liberdade do índio[211].

O exemplo administrativo espanhol de uma máquina administrativa constituída por Conselhos viria a ser imposto por Filipe I de Portugal quando este passa a governar o país a partir de Madrid. Os Conselhos foram peças fundamentais da administração filipina no século XVII. Estes eram constituídos por uma aristocracia intelectual que cuidava que o rei manteria o seu poder em todos os seus domínios, sem nunca deixar de ser livre e de exercer a sua soberania.

No Brasil seguiu-se o exemplo do *Consejo de Índias*. Em 1604 foi criado o Conselho da Índia. Era uma estrutura e organismo metropolitano, sedeado em Lisboa, que pretendia controlar a administração e a vida económica da colónia[212]. Esta governação, apoiada no Conselho da Índia, tornou-se a expressão de uma política centralista, que orientou toda a ocupação territorial do norte e nordeste brasileiro, e da natural penetração para o interior, promovendo o povoamento da colónia.

A legislação filipina para o Brasil acabou por fazer fracassar todas as tentativas de estabelecimento de franceses, ingleses e holandeses. Tal

---

[208] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p.4.

[209] Tendo também contribuído para esta expansão o desenvolvimento de uma intensa actividade pecuária, ligada à produção de carne e de couros. Foi o caso do estabelecimento de fazendas de gado na região do Recôncavo Bahiano, no rio Paraguaçu e em Sergipe. Este movimento acompanharia a expansão pelo nordeste e norte do Brasil. Arno Wehling e Maria José C. de M. Wehling, *ibidem*, p. 77.

[210] Estrutura o mais semelhante à da metrópole, mas reproduzida com imperfeições, onde os grandes proprietários procuravam constituir-se como nobreza colonial e serem reconhecidos como *homens boõs* pelo governo para desse modo ascenderem aos cargos municipais. Idem, *ibidem*, p. 97.

[211] Staurt B. Schwartz e James Lockhart, *ibidem*, p. 287.

[212] Ricardo Evaristo dos Santos, *El Brasil Filipino: 60 años de presencia española en el Brasil (1580-1649)*, Madrid, Editorial Mapfre, 1993, p. 75.

facto deveu-se ao incremento da construção de fortalezas de costa, da expansão territorial ao longo da costa e das bandeiras e entradas no sertão.

Em 1580 Filipe I de Portugal procurou na união com Portugal um meio de fortalecer a sua supremacia na Europa, ambicionando a liderança política dos desígnios deste continente. Para tal não se importou de sacrificar Portugal e as suas colónias, acabando por envolvê-las nas guerras que o opunham à França, Inglaterra e Países Baixos. Acabando a Espanha e o seu Império por se tornarem numa potência de segunda ordem em meados do século XVII.

Filipe II de Portugal (1598-1621) por sua vez nunca conseguiria respeitar os compromissos feitos aos portugueses por seu pai. O erário estava esvaziado e uma vez mais Portugal e suas colónias iriam ser chamados a suprir a necessidades imperiosas de recursos económicos da Coroa espanhola.

A situação em Portugal agravou-se, quer por via das exigências feitas aos comerciantes portugueses e população em geral, quer por via da repressão fiscal e religiosa, feita pela Inquisição. Os protestos estenderam-se a todo o país e Filipe II de Portugal acabou por convocar cortes, em 1619, a fim de acalmar os ânimos e jurar respeitar os privilégios e mercês concedidos pelos seus antecessores.

Por sua vez no Brasil a atenção dos governadores era consumida pelos esforços em pacificar e arregimentar os índios e de expandir a conquista pelo litoral nordeste e norte. O que pela dificuldade e extensão dos novos territórios lavaram a que em 1621 se criasse uma administração separada, apelidada de Estado do Maranhão[213].

Filipe III de Portugal (1621-1640) seguindo o exemplo de seu pai entregaria a governação a um valido, o conde de Olivares, que perante a situação precária da economia da Coroa espanhola[214] iria continuar a fazer sentir sobre Portugal e suas colónias o agravamento fiscal. Com o fim das tréguas entre a Espanha e os Países Baixos, a *Paz dos Doze Anos*, que tinha aberto os portos portugueses, da metrópole e do ultramar, o monarca manda fechar os portos à navegação e comércio com a Holanda, tentando desse modo causar dificuldades ao comércio holandês.

Por sua vez, as possessões ultramarinas eram avassaladas e atacadas pelas frotas de piratas e corsários holandeses, ingleses e franceses e pela reanimação da Companhia das Índias Ocidentais. Estes assaltos provocariam um constante pedido de auxílio na defesa das costas e territórios ultramarinos[215]. O conde de Olivares procurava satisfazer

[213] Arno Wehling e Maria José C. de M. Wehling, *ibidem*, p. 107.

[214] Os últimos anos da governação do Conde de Olivares seriam marcados pelos conflitos internacionais e por um agravamento das finanças do estado em média de uns 16 a 17 milhões de ducados, o que fazia aumentar a carga fiscal sobre as populações. Manuel Peña, "España entre la realidad y la aparência", in *Historia de España siglos XVI y XVII: La España de los Austrias,* Coord. Ricardo Garcia Cárcel, Madrid, Cátedra, 2003, p.352.

[215] A Holanda seguia o exemplo da política de expansão marítima dos franceses e ingleses, apoiada nos escritos de Grotius sobre o *Mare* Liberum (1618). Os flamengos apoiados no estabelecimento da Companhia das Índias Ocidentais pretendiam apoderar-se dos direitos sobre o tráfico da costa ocidental

esses pedidos. Para o efeito tentava reunir as rendas das diferentes partes do Império na constituição de uma armada e exército de defesa da Península e dos domínios ultramarinos.

O caso brasileiro torna-se paradigma para toda a Coroa, Filipe III de Portugal não conseguia responder aos apelos da colónia para suster os avanços e incursões holandesas; por isso acabou por ver estes instalarem-se no Recôncavo Bahiano e nordeste brasileiro. Os holandeses acabariam por controlar o comércio e a produção de açúcar e por ameaçar as populações. No entanto, contariam sempre com a oposição dos colonos portugueses que, em conjunto com os índios, constituíram pequenos exércitos de milícias ao que se denominou *"Guerra Brasílica*[216]*"*. Estes não dariam tréguas até os holandeses abandonarem território brasileiro.

A aclamação de Filipe II, na colónia, foi mais um facto consumado do que uma adesão por convicção. No entanto, o monarca não trouxera qualquer mudança, continuou-se com o regime de Governo-geral herdado dos seus antecessores. Assim conservou-se o centralismo da administração colonial, com sede em São Salvador da Bahia[217]. O seu período ficaria marcado pelo incremento da colonização e pela expansão territorial.

O antigo governador-geral do estado do Brasil, Lourenço da Veiga, acabaria os seus dias, em Junho de 1581, sem aclamar a nova monarquia. O governo esteve vago até à nomeação de Manuel Teles Barreto, Novembro de 1581. Entretanto este só em Maio de 1583 chegaria ao Brasil para efectivamente tomar posse. Até lá e durante este período decidiu-se nomear uma junta provisória composta por D. António Barreiros, bispo do Brasil, Cosme Rangel, ouvidor-geral, e Cristóvão de Barros, provedor da fazenda. Esta junta limitada nos seus poderes, procedia ao despacho dos assuntos correntes, sobretudo os que diziam respeito à conquista da Paraíba. Esta junta representou um compromisso entre a ouvidor-geral e o Senado da Câmara[218].

A governação de Teles Barreto (1583-1587) ficou marcada logo de início pela pacificação dos ânimos entre os anteriores administradores do governo e pela aclamação do monarca Habsburgo. Marcou a sua actuação pela defesa da colónia, levantando-se fortalezas e reparando-se as existentes. Conquistou-se definitivamente a Paraíba e a expansão pelo litoral norte adquiriu um intenso fulgor[219]. Com este movimento expansionista procurou-se submeter a população indígena, os índios

---

africana com a do Brasil. Assente numa intensa actividade marítima e comercial, os Países Baixos desafiavam o princípio do *mare clausum* forjando um império ultramarino à custa das colónias portuguesas e espanholas. Joaquim Veríssimo Serrão, *O Tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580-1640),* Lisboa, Colibri, 1994, p.26.

[216] Arno Wehling, "Padrões Europeus e Conflitos Coloniais, A Questão da Guerra Brasílica", in *XXIV Congresso Internacional de História Militar,* Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 1998, p.355.

[217] João Alfredo Libânio Guedes, *ibidem*, p. 52.

[218] Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal, vol. IV,* 2ª ed. rev., Lisboa, Verbo, 1988, p. 166.

[219] Hélio Vianna, *ibidem*, p. 84.

Potiguares, que tentavam subtrair-se ao domínio português associando-se aos franceses[220].

A presença estrangeira francesa no território ameaçava a coesão do império e subtraía à Coroa largos réditos com o comércio clandestino com os ameríndios, sobretudo em pau-brasil e cana sacarina. Esta última começava agora a ter expressão como principal fonte de riqueza da colónia[221]. Cada engenho de açúcar, nos séculos XVI, XVII e XVIII, contava apenas com a protecção dos escravos e dos feitores que o defendia contra selvagens e ou corsários. Na sua totalidade esses homens que ofereciam a protecção eram índios ou caboclos de arco e flecha[222].

A aliança franco-potiguara parecia consolidada. Os índios controlavam o sertão e os franceses varriam o litoral. Teles Barreto compreendeu logo que, para desfazer esta conjugação de factores e proceder à conquista da Paraíba, era necessário também fazer uma aliança com as gentes da terra, concretizada entre ele, os Tabajaras e os colonos. Para a defesa de costa era importante a presença de uma armada de costa, o que se veio a verificar com a chegada da esquadra de Diego Flores Valdés. A Paraíba era conquistada a 1 de Maio de 1584, região fértil pela abundância de água favoreceu a instalação dos engenhos de açúcar. No ano seguinte fundava-se a vila de Filipéia, depois Paraíba[223].

Na conquista da Paraíba destacamos o papel activo dos Jesuítas que acompanharam a expedição de Martim Leitão, ouvidor-geral do Brasil[224]. Entre eles destacamos o Padre Fernão Cardim[225] e o Visitador dos Jesuítas, Cristóvão de Gouveia[226].

A situação económica das diversas capitanias nesta altura parecia lastimosa. O monarca deveria atendê-las com a maior brevidade quer em

---

[220] Esta prática de alianças com o índio, fosse do lado português fosse do lado francês e holandês, aproveitava-se do estado de fragmentação política em que vivia o Brasil indígena. A dominação e exploração da população autóctone dependeram sempre do envolvimento dos colonos nas guerras intertribais. Os índios por sua vez entendiam este comprometimento como uma aliança contra os inimigos mortais. Por fim esta actuação resultou na intensificação da guerra, muitas vezes justificada apenas com o objectivo de cativar o índio. John Manuel Monteiro, "As populações Indígenas do Litoral Brasileiro no século XVI: Transformação e Resistência", in *Brasil: Nas Vésperas do Mundo Moderno*, Coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, p.102.

[221] João Alfredo Libânio Guedes, *ibidem*, p. 55.

[222] Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d. [1957], p. 102.

[223] Actual João Pessoa. Hélio Vianna, *ibidem*, p. 88.

[224] Cabe-nos salientar que apesar da assistência espiritual ao colono, os jesuítas, se dedicaram no Brasil à educação das crianças e jovens. Desde 1549 que os colégios jesuítas tiveram dois objectivos: o ensinar a ler e escrever os meninos índios retirados às famílias e à cultura indígena (os culumins), e, a formação dos quadros da Companhia de Jesus. Maria Beatriz Nizza da Silva, *História da Família no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, p. 219.

[225] Fernão Cardim, padre jesuíta, natural de Viana de Alvito, professou no Colégio do Espírito Santo de Évora, em 1582 acompanhou o visitador da Companhia Cristóvão de Gouveia ao Brasil. Foi nomeado provincial da Companhia entre 1604 a 1609. Rodolfo Garcia, "Introdução", in *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Fernão Cardim, Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia – Universidade de São Paulo, 1980, p. 14 Fernão Cardim foi autor da obra acima referida, da qual nos deixa minuciosas descrições, do quotidiano dos engenhos e fazendas dando-nos um testemunho aproximado da vivência na colónia brasileira. Ana Maria Azevedo, "Introdução e Notas", in *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Fernão Cardim, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p.27.

[226] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p. 169;

rendimentos, quer em escravos, quer ainda em municionamento da sua defesa. As despesas ordinárias não eram pagas e o Brasil parecia estar à mercê dos mercadores estrangeiros e corsários. Faltava mão-de-obra, os indígenas eram insuficientes para o trabalho nos engenhos, solicitava-se o envio de escravos da Guiné e Angola e de degredados como forma de prover esta carência[227].

"Transportaram-se da África para o trabalho agrícola no Brasil nações quase inteiras de negros."[228]

A administração local, sobretudo ao nível da aplicação do fisco era defraudada pelos funcionários e pelos colonos. Alguns oficiais recolhiam indevidamente direitos e réditos devidos à Coroa com o tráfego de escravos entre o continente africano e as capitanias brasileiras.

Em caso da execução da justiça a situação não era melhor. Os ouvidores viam-se muitas vezes impedidos de agir devido à barreira social, dos grupos sociais que constituíam a sociedade colonial, e também pela própria autoridade do poder central. As queixas era remetidas ao reino e a resolução destas, no Desembargo do Paço, era morosa, em média as demandas enviadas duravam cerca de dois anos. Filipe I de Portugal sentiu a imperiosa necessidade de organizar a vida judicial da colónia, sobretudo evitando os protestos dos colonos que acusavam a falta de idoneidade dos oficiais de justiça e da demora da resolução dos litígios.

Em 1587, Filipe I de Portugal procurou organizar a vida judicial do Brasil. Para o efeito, ordenou a criação de um tribunal idêntico ao da Casa da Relação de Lisboa. Procurava-se então manter nas regiões ultramarinas idêntica organização judicial à da metrópole, chegando-se a regulamentar os regimentos dos desembargadores, chanceler, oficiais e demais funcionários menores[229]. Esta tentativa não se veio a concretizar. Só em 1609 durante a governação de D. Diogo de Meneses se estabeleceria o Tribunal da Relação do Brasil[230]. Este viria a ser suprimido em 1626 para de novo ser restabelecido em 1652[231].

O Tribunal da Relação do Brasil estava subordinado e seguia o modelo da Casa da Suplicação do Porto. Os seus membros gozavam de direitos, privilégios e salários idênticos aos dos mesmos desembargadores e funcionários que auferiram nos restantes tribunais da relação da metrópole. O governador-geral do Brasil visto não haver o

[227] Idem, *ibidem*, p. 170.
[228] Gilberto Freyre, *ibidem*, p. 21.
[229] Contudo este funcionalismo foi corrompido quer pela venalidade quer pelo nepotismo do cargo, o que não implicou a quebra do nível do desempenho. Os magistrados e funcionários que serviam no Brasil a partir de 1609 eram oriundos da classe média e muitos deles de famílias com tradição de serviço público. Stuart B. Schwartz, *ibidem*, p. 83.
[230] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p. 175.
[231] Frédéric Mauro, *Portugal, ibidem, vol. II*, p.187.

cargo de regedor este o ocupava exercendo a função de presidente do Tribunal da Relação[232].

Quanto às disputas em que estivessem envolvidos os interesses da Coroa estes recaíam a cargo do juiz dos feitos da Coroa e Fazenda. Nos pleitos judiciais os interesses da Coroa eram representados pelo procurador que procurava muitas das vezes protegê-los dos intentos usurpatórios da Igreja[233].

A criação do Tribunal da Relação do Brasil estabeleceria na colónia uma nova aristocracia burocrática. Os magistrados e os funcionários seus subordinados participavam na vida económica e pública da sociedade colonial estendendo uma rede de obrigações e influências participando nos múltiplos aspectos da vida social. Este funcionalismo frequentemente ocupou os lugares da direcção da Santa Casa da Misericórdia da Bahia procurando não só a integração com a promoção social[234]. O mesmo aconteceria com senhores ricos de engenhos e mercadores a quem faziam grossas doações.

A constituição de uma burocracia colonial nos inícios de seiscentos pôs em evidência a criação de uma oligarquia unida por laços de sangue e rituais, ligada à iniciativa económica e sobretudo favorecendo o favoritismo e a corrupção local de certas famílias. Estes nunca foram tidos em boa conta pela sociedade colonial nem conseguiram cumprir com os interesses da Coroa[235].

Quanto a esta oligarquia de interesses esclarece-nos Frédéric Mauro que os cargos municipais e as próprias municipalidades eram eleitas ou sorteadas entre as famílias da burguesia local. O cargo de vereador era por si só o mais ambicionado, uma vez que este tinha a seu cargo os problemas económicos e o abastecimento da colónia[236].

Entretanto a conquista e estabelecimento na região a norte da capitania de Pernambuco continuava. Em 1590 fundava-se a capitania de Sergipe del Rei, garantindo-se a continuidade do território do Estado do Brasil, estabelecendo-se via terrestre a ligação entre São Salvador da Bahia e Olinda, em Pernambuco.

A conquista da faixa litorânea setentrional evidenciou que o interesse do Governo-geral era de garantir as capitanias da coroa e de acompanhar a expansão dos engenhos de açúcar e das fazendas de gado. Após a conquista estabeleciam-se os sesmeiros e a colonização, sob patrocínio dos proprietários ricos de outras capitanias[237].

Em 1591 D. Francisco de Sousa seria nomeado governador-geral do Brasil e exerceria o cargo até 1602. O seu governo ficou marcado pela continuação da política de expansão e fixação territorial. Foi com ele que se deu um incremento populacional distribuindo-se terras em regime de

---

[232] Stuart B. Schwartz, *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*, São Paulo, Perspectiva, 1979, pp. 50-51;
[233] Idem, *ibidem*, p. 53.
[234] A.J.R. Russel-Wood, *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, Brasília, Universidade de Brasília, 1981, pp. 81-82.
[235] Stuart B. Schwartz, *ibidem*, p. 92.
[236] Frédéric Mauro, *Portugal*, *ibidem*, p.187.
[237] Arno Wehling e Maria José C. de M. Wehling, *ibidem* , p. 78.

sesmaria às famílias que ali procurassem se fixar. Estas ficavam obrigadas a fazer roças de cana sacarina, residir na vila de São Salvador da Bahia, cumprir com o dízimo para a Ordem de Cristo, não alhear de maneira alguma a terra a eles concedida[238].

Além disso procurou consolidar uma administração do Governo-geral fazendo-se para isso acompanhar de muitos funcionários administrativos. Estes em boa parte promoveram a descentralização da administração para os novos centros urbanos criados no ensejo da expansão para norte, sul e interior. A expansão atingia definitivamente a conquista do Rio Grande do Norte fundando-se o Forte dos Reis Magos e a vila de Natal[239].

Seria esta expansão, sobretudo para o interior, à procura de metais preciosos que orientou a actuação de Francisco de Sousa. No entanto as investidas das entradas no sertão paulista e na futura região de Minas Gerais mostrou-se sempre infrutífera e só ocasionalmente se encontrou algum ouro de aluvião[240]. Esta busca não nos parece ter sido intencional já que o Governador-geral se fez acompanhar de peritos em mineração. A utopia filipina de encontrar o *Eldorado* brasileiro depressa esvaiu-se[241].

Em 1598 sucedeu-lhe Filipe II de Portugal (1598-1621), a administração deste ficaria marcada pela criação do *Conselho da Índia* a fim de melhor cuidar e administrar os assuntos ultramarinos e pela nova codificação das leis, as *Ordenações Filipinas*, centralizando as leis num corpo legal que permitia uma melhor execução. Nesta obra de reforma administrativa ganhava forma o funcionalismo municipal e as judicaturas que se viram reforçadas nos seus poderes. Entretanto a monarquia dual acusava as suas primeiras contradições[242]. O rei devido à sua política beligerante para com os avanços dos Países Baixos e da França envolvia-se cada vez mais numa guerra que exauria os rendimentos da Coroa filipina.

No Brasil, durante este período, concluir-se-ia a conquista do nordeste e da bacia amazónica, incluindo-se no Império essa vasta área territorial que englobava os territórios desde o Ceará até ao Amazonas,

---

[238] O sistema de ocupação e exploração da terra no Brasil colonial assentou sobretudo em duas instituições: a sesmaria, terra de aforamento, explorada directamente por quem a recebia a prazo, ficando responsável pelo pagamento do foro, e o morgadio, prática ancestral de transmissão da terra para o filho varão, que em muito prejudicou a partilha de heranças. Maria Beatriz Nizza da Silva, *ibidem*, p.95.

[239] Hélio Vianna, *ibidem*, p. 84.

[240] Ficando conhecida na altura a entrada feita no sertão por Gabriel Soares de Sousa, autor da *Noticia do Brasil* (1587), segundo Luís de Albuquerque é o tratado quinhentista mais completo sobre a fauna e flora do Recôncavo Bahiano. Luís de Albuquerque, "Comentário", in *Biblioteca da Expansão Portuguesa: Noticia do Brasil, vol. 11*, Gabriel Soares de Sousa, Dir. Luís de Albuquerque, Lisboa, Alfa, 1989, p. 260.

[241] João Alfredo Libânio Guedes, *ibidem*, p. 61.

[242] Recorda-nos Ricardo Evaristo dos Santos que a influência das *Ordenações Filipinas* no Brasil foi de tal maneira importante que elas vigoraram até ao aparecimento do primeiro *Código Civil*. Assim se estabelecia toda a administração local da colónia. Os diferentes cargos estavam estabelecidos, o corregedor, com competência para superintender nos casos das sentenças e agravos dos juízes ordinários, fiscalizavam a actuação dos municípios e presidia à eleição dos oficiais municipais; o provedor da comarca que administrava as capelas, os legados pios, os testamentos e confrarias; e os juízes régios, que se ocuparam com a aplicação da justiça aos actos civis, mesmo que fossem eles cometidos pelos religiosos. Ricardo Evaristo dos Santos, *ibidem*, pp. 105-106.

constituindo-se à altura dois estados, o do Brasil e o do Maranhão. Todavia a principal preocupação da colónia neste período foi a defesa da sua costa consumindo-se grande parte do orçamento com despesas militares directamente relacionadas com a defesa. Esta passou a ser a principal preocupação do Governo-geral, sobretudo, devido às ameaças de que o Brasil passou a padecer.

Nos finais do século XVI, os navios ingleses e franceses passam a assolar as costas do Brasil, assaltando e atacando as parcas defesas da colónia. Além disso assiste-se ao estabelecimento de entrepostos destas nações em território brasileiro tirando beneficio das alianças firmadas com os indígenas, que se tornaram aliados estratégicos e de ocasião. Os "comboios" e as frotas do Atlântico, em geral, e em particular as do Brasil e Índia eram presa fácil dos corsários ingleses, franceses e holandeses que se fixaram na América do Sul.

Outra preocupação crescente na colónia era a presença da concorrência de mercadores estrangeiros, que naturalmente causavam dano à fazenda real. Para tal o monarca filipino interditará o acesso às conquistas de Portugal de qualquer estrangeiro. Alegava-se que esta medida procurava minorar os prejuízos que os estrangeiros constituíam para a Coroa e para a cristandade[243].

Os moradores do Brasil viviam tempos incertos e sob graves ameaças para as suas vidas e para os seus *cabedais*. Pois para muitos deles o comércio com a metrópole relevou-se difícil e ruinoso, uma vez que não era fácil compensar as perdas havidas com os ataques às frotas mercantes. Além do mais, o perigo eminente da presença dos corsários estrangeiros, com quem Filipe II de Portugal mantinha uma guerra na Europa, estendendo-se ao Império, reforçava a precariedade da defesa do território e da costa do Brasil, o que não impediu a fixação destes, tal como aconteceu em 1611 quando os franceses huguenotes se instalaram na ilha de São Luís do Maranhão.

Em 1602 foi nomeado para o cargo de Governador-geral Diogo Botelho, onde permaneceu até 1606. A sua principal tarefa foi a de defender o erário régio e de regular a administração pública do Estado do Brasil, procurando impor aos oficiais e colonos a observância das leis judiciais. Tentou obter da Coroa o estatuto de vice-reino para o Estado do Brasil reconhecendo-se a grandeza do Brasil. Pretensão que não foi concretizada. Da sua actuação resultou a regulamentação e moralização do sistema de pagamento dos funcionários do fisco, que passaram a auferir salários fixos, e passou-se a vigiar o rendimento da fazenda real nas capitanias.

Diogo Botelho solicita ao monarca, em 1604, a instituição de novos tribunais no Estado do Brasil. O governador procurava alicerçar a sua autoridade procurando apoio na reorganização do sistema judicial da colónia. Pois este enfermava de diversos males, essencialmente das influências e interesses de particulares e muitos dos cargos administrativos sofrerem com a venalidade dos seus funcionários.

[243] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p. 202;

É ainda durante o seu governo que se legisla em matéria de defesa e se continua a promover a expansão territorial para norte e se consolida a ocupação das capitanias através do povoamento, tornando-as uma barreira contra um ataque às capitanias do nordeste[244]. Nesta empresa ficariam conhecidos os jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira, que participaram na conquista e evangelização do Ceará, vindo o primeiro a sofrer o martírio na serra do Ibiapaba, às mãos dos índios Tacarijus[245].

Olinda, capital do Pernambuco, passa a desempenhar o papel central da política colonial, era o principal centro de produção açucareira, possuía um porto abrigado dos corsários, e era mais acessível o caminho entre a colónia e a metrópole. Olinda, em particular, e Pernambuco, em geral tornam-se a grande região de produção açucareira. Este surto da economia da cana sacarina traduziu-se pelo crescente número de engenhos e pelo aumento das exportações de açúcar.

O governo de Diogo Botelho que primou pelo rigor da administração foi marcado pelo conflito entre a autoridade civil e a autoridade eclesiástica. Pois o governador, cioso e observante da hierarquia, tentou disputar a sua precedência na Igreja com o bispo do Brasil, acabando este último por obter o apoio popular.

Mas esta contenda não se ficou só por aqui, o governador entrou em conflito com as ordens religiosas, não lhes aprovando a construção de novos conventos. Aos jesuítas iria mover a sua oposição condenando e limitando os aldeamentos[246] indígenas, obrigando-os a viver em povoados junto das vilas, para assim ser mais fácil a sua arregimentação e cativeiro[247].

A preocupação com a defesa do Estado do Brasil absorvia substancialmente as rendas a si destinadas. Os ataques franceses, ingleses e agora holandeses eram um dos maiores receios da colónia. O rei ordenava que estes fossem tratados sem piedade. Para tal empreendeu-se um esforço de construção de fortificações de costa, sendo enviado o arquitecto Francisco Frias, e encarregando Diogo Campos Moreno de vir ao reino buscar munições e artilharia para prover as novas fortalezas.

O período de 1606 a 1613 ficava marcado pela governação de D. Diogo de Menezes, pela de divisão do Estado do Brasil, entre o Governador-geral e o um segundo governador, D. Francisco de Sousa, que fora nomeado *Conquistador e Administrador das Minas*, sendo-lhe confiadas as três capitanias do sul, São Vicente, Rio de Janeiro e Espírito Santo[248], e pelo o estabelecimento do Tribunal da Relação da Bahia[249].

---

[244] Idem, *ibidem*, p. 204.

[245] Hélio Vianna, *ibidem*, p. 137.

[246] Por razões de conveniência missionária a arregimentação dos índios em aldeias, ao misturarem grupos tribais e linguísticos diferentes, acarretou a perda da integridade cultural. Os missionários procuraram através deste sistema pacificar o índio para tal tentaram apagar os traços fundamentais da sua cultura, como a poligamia, o canibalismo ritual e a guerra. Stuart B. Schwartz, *ibidem*, p. 30.

[247] João Alfredo Libânio Guedes, *ibidem*, p. 61.

[248] A apelidada *Repartição do Sul*, que vigorou entre 1608 e 1612, teve como objectivo principal promover o descobrimento e a exploração das minas, melhor, procurar a auto-suficiência em metais

A divisão do Estado do Brasil foi vista com "maus olhos" pelo Governador-geral. Este plano régio visava, sob o pretexto da exploração mineira das riquezas das capitanias do sul, subtrair e limitar a autoridade de D. Diogo de Menezes. O que nunca aconteceu, pois a centralização levada a cabo pelo Governo-geral visou sempre coordenar a administração civil, a defesa militar e o controle da fazenda real, nas capitanias hereditárias e temporárias.

O novo Governador adoptou uma política de defesa e de nova arregimentação dos índios[250]. Era necessário um novo regimento que contasse e firmasse os direitos dos indígenas. O Governador defendia a conversão do gentio através de uma útil e exemplar missionação[251], e a sua integração na comunidade e sociedade colonial. Era necessário arregimentar os índios em aldeamentos semelhantes e próximos das vilas onde viviam os colonos[252]. Através dos descimentos e do aldeamento dos índios procurava-se trazê-los à civilização, com evidentes benefícios na obtenção de mão-de-obra valiosa nos trabalhos das roças e engenhos.

A publicação da *Lei da Liberdade do Índio* de 30 de Julho de 1609[253] e a sua aplicação na colónia levantou algumas dúvidas, em algumas capitanias. O Índio podia ter roças, viver nos aldeamentos junto das vilas e fazer o comércio da terra livremente com os colonos. As dúvidas não foram tanto sobre os índios pacificados, mas sim sobre aqueles que viviam reduzidos à escravidão por se terem rebelado contra os portugueses e a cristandade, praticando a guerra contra os colonos, terem se aliado aos estrangeiros hereges, praticado a antropofagia e renegado à Fé Católica que haviam anteriormente abraçado. Foi neste contexto e por solicitação da consulta dos moradores da Paraíba que a Lei foi revista e novamente publicada, em 1611, fixando-se em algumas cláusulas as condições em que o Governador-geral poderia fazer *guerra justa* e reduzir ao cativeiro o gentio[254].

A governação de Diogo de Menezes ficaria também ela marcada pela oposição com os dignitários da Igreja e com os membros do clero. A hierarquia eclesiástica sentia-se melindrada com o poder do Tribunal da

---

preciosos, facto que só viria a acontecer em finais da centúria de seiscentos, na região de Minas Gerais. Idem, *ibidem*, pp. 67 e ss.

[249] Instituído por carta régia de 7 de Março de 1609, sendo seu primeiro desembargador Gaspar da Costa.

[250] Lei de 30 de Julho de 1609, onde se condenava o cativeiro do índio por ser danoso para a Coroa, para a Cristandade e para os serviços da colónia.

[251] Para isso contou com o auxílio da Companhia de Jesus incumbindo-os da catequização dos gentios.

[252] Esta incluía-se no conjunto das leis anteriores que estabeleciam as três únicas formas de sujeição dos indígenas, os resgates, os cativeiros e os descimentos. Luís Filipe de Alencastro, "A Integração Europeia com as Sociedades Brasileiras entre os séculos XVI e XVII", in *Brasil: Nas Vésperas do Mundo Moderno*, Coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, p.102.

[253] Lei que vinha no seguimento das de 1570 e 1595. Porém restritivas da escravização do indígena, e para isso contavam com o apoio dos jesuítas, facilmente encontraram oposição nos lavradores de cana-de-açúcar, que perante o dispendioso trafico negreiro continuavam dependentes do trabalho indígena. Stuart B. Schwartz, *ibidem*, p. 28.

[254] Ressalta-nos Stuart B. Schwartz que os Habsburgos sustentavam uma política explícita de que os índios do Novo Mundo eram homens livres e por isso não deveriam ser injustamente escravizados. Stuart B. Schwartz, *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*, São Paulo, Perspectiva, 1979, p.103.

Relação da Bahia, e o Bispo[255] entrou em conflito com o Governador por causa da questão da precedência na Igreja. Por outro lado os jesuítas, apoiantes do Bispo, seriam acusados pelo Governador de serem um sorvedor dos rendimentos da Coroa, de praticarem os descimentos e reduções dos índios em aldeias e de os fazerem deambular pelo território consoante os capitães-donatários fossem mais favoráveis. Diogo de Menezes acabaria por ameaçá-los com o retirar a eles o privilégio da direcção das aldeias de índios. O que não veio a acontecer com a publicação da Lei de 1609 que favorecia os intentos da Companhia[256].

Em 1613 iniciava o seu ministério, o recém-nomeado Governador-geral do Brasil, Gaspar de Sousa, que ali permaneceria até 1617. A sua administração ficaria marcada pela a expedição e tomada definitiva de São Luís do Maranhão aos franceses ali estabelecidos, como lhe ordenara o rei Filipe II de Portugal no acto de nomeação.

O projecto da *França Equinocial*[257], apadrinhado pelo rei de França Henrique IV, confiava a empresa de fundar na região do Maranhão uma colónia, ao Senhor de La Revardière, Daniel de la Touche. Esta colonização francesa iniciada em Julho de 1612[258] duraria até 3 de Novembro de 1615, altura em que os exércitos comandados por Alexandre de Moura obrigaram os franceses a capitular. Esta colonização francesa buscava alicerçar as bases de uma colónia permanente no Atlântico sul, ponto de comércio e base estratégica da presença e acção francesa naquela região. Os franceses uma vez ali estabelecidos fortificaram a ilha de São Luís do Maranhão onde fundaram a vila e a igreja. Entregaram-se às alianças com os índios tupinambás com objectivo de assegurar a defesa dos colonos franceses. Estes índios foram catequizados pelos frades capuchinhos da Província de Paris, entre eles Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux[259].

Esta campanha marcava definitivamente a entrada do novo espaço do Maranhão e Amazonas nos desígnios da Coroa portuguesa[260]. A

---

[255] D. Constantino Barradas (1602-1618), era professor em Coimbra e foi confirmado como bispo da Bahia em 1602, alto membro do Santo Oficio. As nomeações para o Brasil, adianta-nos José Pedro Paiva, terão obedecido ao critério da nomeação de religiosos ligados ao Santo Oficio, sendo por isso uma das formas encontradas pela Inquisição de estender a sua presença à colónia. José Pedro Paiva, *Os Bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p.415.

[256] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p. 216. Na verdade estas disputas e acusações feitas aos jesuítas encontraram sempre defesa na legislação régia, desde 1595 e 1605, onde além de darem o privilégio da administração e descimentos das aldeias de índios aos membros da Companhia reafirma-se a liberdade do indígena. Stuart B. Schwartz, *ibidem*, p. 106.

[257] À semelhança do anterior projecto da *França Antárctica* aquando da ocupação da ilha de Villegaignon no Rio de Janeiro.

[258] Regência de Maria de Medicis, na menoridade de Luís XIII.

[259] Estes dois frades, da reforma dos capuchinhos, deixaram-nos cada um o seu relato do quotidiano da colónia e dificuldades na catequização. Claude d'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão*, Paris, 1614 e Yves d'Everaux, *Suite de l'Histoire des chose plus mémorables adveneus en Maragnon, les années 1613 et 1615*, Paris, 1615 (publicada em 1864 por Ferdinand Denis com o título de *Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614 par le Père Yves d'Évreux)*. José Honório Rodrigues, *História da História do Brasil*, 2ª ed., São Paulo, Ed. Nacional, 1979, p.45.

[260] Sobre o conhecimento da região do Maranhão e Grão-Pará acrescentemos que esta foi capitania de João de Barros, era no século XVI ocupada pelos índios Tremenbés, da família dos Cariri. O avanço para norte e nordeste desalojaria sucessivamente as tribos índias obrigando-as internarem-se para norte

importância da ocupação e expulsão dos "heréticos" estrangeiros, franceses, ingleses e holandeses adquiriu um significado evidente na política colonial de Filipe II de Portugal. Assim incumbia pessoalmente os capitães-donatários Jerónimo de Albuquerque, Martim Soares Moreno, Matias de Albuquerque e Alexandre de Moura da conquista do Maranhão e Pará, com o fim de manter a coesão do Império[261]. O primeiro capitão-mor da conquista do Maranhão seria Jerónimo de Albuquerque, e do Grão-Pará viria a ser Francisco Caldeira Castelo Branco[262]. Estas expedições foram acompanhadas dos frades da Custódia dos Capuchos de Santo António do Brasil Frei Cosme de São Damião e Frei Manuel da Piedade. Estes prestaram assistência aos exércitos portugueses e indígenas.

No governo de D. Luís de Sousa, 1617 a 1621, a expansão atingiu o limite até ao extremo norte ultrapassando as margens do Amazonas. Em 1617 Bento Maciel Parente e Francisco Caldeira Castelo Branco conquistavam o Pará, fundavam a vila de Presépio e expulsavam os holandeses e ingleses que ocupavam algumas posições fortificadas no rio Gurupá. Também esta conquista contou com a presença e assistência dos Capuchos de Santo António, nomeadamente Frei Manuel da Merceana e Frei Cristóvão de São José[263].

Face à extensão do território, em 1619, a Coroa decidia separar o Brasil em dois estados: o Estado do Brasil, que abrangia as capitanias desde São Vicente até Rio Grande do Norte, e o Estado do Maranhão que era composto pelas capitanias do Ceará, Maranhão e Grão-Pará[264].

Para primeiro Governador do Estado do Maranhão foi nomeado D. Diogo de Carcome, em 1619. Porém, este nunca tomou posse por ter falecido prematuramente. Suceder-se-lhe-ia Francisco de Albuquerque Coelho de Carvalho nomeado em 1623, e que só tomaria posse em 1626, depois de socorrer a Bahia do ataque da armada holandesa[265].

D. Luís de Sousa pautou a sua acção pela defesa da colónia, para tal fixou-se em Olinda, Pernambuco, para melhor acompanhar a expedição militar ao Maranhão e Pará. Além de que Olinda passava a ocupar o centro geográfico e tornava-se a primeira cidade do Estado do Brasil devido à sua importância económica. Pernambuco era entre as restantes capitanias a principal produtora da riqueza colonial, pois os seus

---

e interior. No século XVI algumas foram as expedições que foram sempre dificultadas pelos obstáculos físicos. Henrique Henriques de Noronha refere na sua obra a perda da armada de Luís de Mello em 1554. Henrique Henriques de Noronha, *Memórias Seculares e Eclesiásticas para a Composição da História das Dioceses do Funchal na Ilha da Madeira,* Funchal, CEHA, 1996 (1722), p. 425.

[261] Jorge Couto, "As tentativas portuguesas de colonização do Maranhão e o projecto da França Equinocial", in *A União Ibérica e o Mundo Atlântico: II Jornadas de História Ibero-Americana,* Coord. Maria da Graça Ventura, Lisboa, Colibri, 1997, pp.183 e ss.

[262] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p. 218.

[263] J.A. Gonsalves de Mello, "O Domínio Holandês na Bahia e no Nordeste", in *História Geral da Civilização Brasileira, t. I, vol. I,* Dir. Sérgio Buarque de Holanda e Pedro Moacyr Campos, 7ª ed. São Paulo, Difel, 1985, pp. 258-259.

[264] O Estado do Maranhão estendia-se desde a latitude do cabo de São Roque até ao rio Oiapoque e a oeste até ao rio Napo, limite fixado após a expedição de Pedro Teixeira que subiu o rio Amazonas até Quito (Perú) entre 1637-1639. João Alfredo Libânio Guedes, *ibidem*, p. 83;

[265] Idem, *ibidem*, p. 72.

extensos canaviais e ricos engenhos produziam a maior parte do açúcar brasileiro.

Em 1621 chegava ao fim o reinado de Filipe II de Portugal e o governo de D. Luís de Sousa. Seguia-se-lhe um novo rei, Filipe III de Portugal, que governaria até à Restauração da Independência de Portugal em 1640.

O Brasil estava definitivamente dividido em dois estados e assim permaneceram até 1774. O Estado do Brasil com capital na Bahia, pois a experiência pernambucana, de Olinda, seria interrompida por ordem régia de 1621, aquando da nomeação do novo Governador e posteriormente com a ocupação holandesa de 1624 até 1654. Enquanto o Estado do Maranhão seria governado a partir de São Luís do Maranhão e ligar-se-ia directamente à metrópole, uma vez que era mais fácil rumar a Lisboa que à Bahia. Apesar de nos seus alvores todas as ligações entre a colónia e a metrópole se fazerem entre Lisboa e São Salvador da Bahia.

O reinado de Filipe III de Portugal, o último dos Habsburgos a governar até à Restauração (1621-1640), iniciaria a tendência de recessão do Império na Europa e nas regiões ultramarinas. A política dos validos, ou seja, dos privados do rei, neste caso do Conde de Olivares (1621-1643), revelar-se-ia em alguns aspectos menos favorável aos intentos do monarca e da Coroa. O Império dos Habsburgos participava em inúmeras guerras na Europa[266], que ultrapassavam os limites extravasando para os territórios ultramarinos, onde o corso e a pirataria ameaçavam a homogeneidade do espaço colonial.

A França aumentava o seu poder e lutava pela manutenção dos Estados da Borgonha e da Flandres, os Países Baixos, sob a orientação da Casa de Orange, e finda a Trégua dos Doze Anos[267], voltava à beligerância com a Espanha, na região alemã, os príncipes protestantes ameaçavam a integridade e a coesão do Império. Na Itália e no Mediterrâneo, os conflitos alastram ora por acção das pretensões francesas ora pela ameaça turca. Por sua vez a Espanha Católica rompia definitivamente com a protestante Inglaterra[268].

A hegemonia do Império filipino começava a definhar fosse ela pela Guerra dos Trinta Anos, que havia tido origem nos conflitos religiosos entre protestantes e católicos da Renânia e Boémia[269], que opunha o rei Habsburgo a franceses e alemães, fosse pela criação da Companhia

[266] Entre elas a Guerra dos Trinta Anos que se iniciou em 1618 e prolongou-se até 1648. Refere-nos John Lynch que, a Espanha do século XVII herdou um certo número de possessões na Europa, que dificilmente estavam preparadas para a independência, podendo-se argumentar que no conjunto europeu, da época, nenhuma outra potência tinha mais direito de soberania do que a Casa de Áustria. John Lynch, *ibidem*, p. 491.

[267] A 9 de Abril de 1621 era revogada a Trégua dos Doze Anos, Filipe III de Portugal determinava que os portos portugueses da metrópole e do ultramar fossem fechados ao comércio com os holandeses, passando estes a serem considerados como inimigos.

[268] João Alfredo Libânio Guedes, *ibidem*, p. 79.

[269] Em 1618 o facto da *Defenestração de Praga*, iniciaria um vasto conflito que teve por base o receio do extermínio religioso dos protestantes que viviam no seio do Império dos Habsburgos. Tal evento foi explorado externamente pelos contendores que se opunham à Casa de Áustria e à Igreja de Roma. Massimo L. Salvadori (Coord.), *História Universal, vol.9*, Novara, Planeta DeAgostini, 2005, pp. 167 e ss.

Holandesa das Índias Ocidentais (WIC, West-Indische Compagnie), consequência do fim da Trégua dos Doze Anos. Esta companhia foi constituída como empresa com fins expansionistas, conjugando um consórcio misto entre comerciantes particulares e os Estados-Gerais, provida de bom capital financeiro que lhe permitia contratar navios e constituir uma armada capaz de ameaçar a rota comercial com as Américas e de atacar a colónia no Brasil, em 1624[270].

A política interna e externa seguida pelo Conde de Olivares acumularam contradições ao longo do seu governo. O esforço de guerra empregue no teatro europeu, procurando assegurar a hegemonia da Casa de Áustria, obrigava às populações do Império a uma sobrecarga fiscal e depauperamento da moeda e das finanças. Olivares marcou decisivamente o reinado de Filipe III de Portugal, cerca de 20 anos. Foi essencialmente um reformador da política interna, enquanto que nos assuntos externos se preocupou em perpetuar a posição da Espanha e dos Áustrias como potência mundial[271].

As colónias multiplicavam os seus apelos de socorro. O caso brasileiro parece-nos paradigmático, pois de 1624 até 1640, os governadores e população multiplicam-se em pedidos para que seja criada uma armada de costa e ou que lhe sejam enviados socorros. Apelos a que a Coroa não pareceu ser indiferente, nem esquecer ou abandonar o Brasil à sua sorte, mas que não pode responder perante a falta de meios. Talvez tenha sido isto que contribuiu para a criação de um Brasil Holandês na região pernambucana.

Stuart B. Schwartz salienta-nos que as intenções de Olivares de preparar uma resposta à ocupação holandesa do nordeste resultaram particularmente fracassadas. A nobreza portuguesa pouco ou nada anuiu, a falta de homens e de barcos punham em causa a constituição da armada do Brasil de 1634. E todos os esforços foram malogrados[272].

Salienta-nos no entanto John Lynch que o Brasil durante a década do 1620 se converteu num centro importante da atenção da monarquia filipina. Pois era uma colónia próspera com uma crescente e forte produção e industria açucareira, que cativava cada vez mais imigração e cujo rendimento económico superava os custos da sua defesa e administração[273].

O período de Filipe III de Portugal foi marcado no Brasil pela ampliação para norte e oeste do território, estendendo acima da linha equinocial, até ao cabo do Norte, e para lá dos limites de Tordesilhas, até à região da bacia hidrográfica do rio Napo, e para sul até às reduções jesuíticas do Guiará, Itatim e Tape. Foi durante o domínio filipino que foi possível na colónia traçar-se, com clareza, os limites fronteiriços na região. Muito antes do movimento das bandeiras paulistas.

A criação do Estado do Maranhão, 1621, consequência do sistema de descentralização política e administrativa, procurou estimular o

[270] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, pp. 92 e 220.
[271] John Lynch, *Los Austrias, 1516-1700*, Barcelona, Critica, 2000, p. 490.
[272] Stuart B. Schwartz, *Da América Portuguesa ao Brasil*, Lisboa, Difel, 2003, p. 156.
[273] John Lynch, *ibidem*, p. 478.

povoamento e a colonização do extremo norte da conquista, ocupando-se a população do trato do açúcar, dos couros e das drogas do sertão[274]. Esta política teve reflexos benéficos para toda a sociedade colonial brasileira. O Estado do Maranhão surgia como unidade territorial onde se promoveu um forte incremento demográfico[275].

Os conquistadores seguiriam os interesses daqueles que há mais tempo se encontram na colónia e que se constituem em *aristocracia* terra-tenente local. A fixação de famílias de segunda geração dos colonos nos novos territórios segue a linha de parentesco e das alianças de conveniência.

O desenvolvimento do Estado do Maranhão motivou uma nova atracção pela migração portuguesa, mesmo que esta tenha sido menor, que a verificada noutras partes do Brasil[276]. Ressalva-se que o aumento da população de colonos no nordeste brasileiro resulta mais de um crescimento vegetativo, ou seja, resultou do crescimento demográfico local, expandindo-se os saldos demográficos da região bahiana para o norte, nordeste e sul do Brasil. Pode-se dizer que, se em muito a migração saída de Portugal contribuiu para o povoamento do Brasil, também foi decisiva a contribuição das segundas gerações, filhas dos primeiros colonos e conhecedoras do terreno, para a fixação da população e dos limites do Brasil[277].

Quanto ao saldo demográfico da colónia, Gilberto Freyre, desenvolveria a tese de que o crescimento vegetativo ou natural do Brasil, resultou mais da *miscibilidade* do que da mobilidade. Para o referido autor foi o processo segundo o qual os portugueses conseguiram, através dos casamentos e relações inter étnicas, multiplicando-se em filhos mestiços, suprir a falta de efectivos humanos que respondessem a uma colonização em larga escala e dilatada sobre áreas extensas. Uma vez que a sociedade colonial era constituída por um pequeno número de mulheres brancas e sendo amplamente mesclada pelo indígena.

---

[274] Inúmeros produtos de origem vegetal integram esta denominação, entre elas sementes e plantas exóticas, tais como o cacau, o gengibre, o algodão silvestre e óleo-de-cupaíba. As drogas aparecem mencionadas em panfletos que apelavam à colonização do Maranhão e Pará como forma de apelo à fixação e enriquecimento dos novos colonos. Ângela Domingues, "Drogas do Sertão", in *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil,* Coord. Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Verbo, 1994, p.271.

[275] João Alfredo Libânio Guedes, *ibidem*, p. 81.

[276] Atingindo cifras entre os 3000 e os 5000 efectivos. Avelino de Freitas de Meneses esclarece-nos que no caso da população açoriana, avassalada por inúmeras fatalidades económicas e da natureza, o Maranhão constituiu nesta altura o principal destino dos *ilhéus*. No entanto esta migração para o nordeste e norte brasileiro satisfazia os ensejos políticos da Coroa que através do apoio ao povoamento reclamava o direito de soberania sobre os novos espaços. Avelino de Freitas de Meneses, "Dos Açores aos confins do Brasil. As motivações da colonização açoriana de Santa Catarina em meados de Setecentos", *Ler História, nº39,* Lisboa, ISCTE, 2000, p.119.

[277] Constituindo em parte uma oligarquia colonial terratenente que se protegia a si mesma praticando uma política de nepotismo, distribuindo entre si as terras e os cargos públicos. Guy Martinière, "A Implantação das Estruturas de Portugal na América, 1620-1750", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1620-1750, vol. VII,* Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Frédéric Mauro, Lisboa, Estampa, 1991, p.215.

"Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente (...)."[278]

A proveniência dos imigrantes portugueses no Brasil foi maioritariamente do Entre Douro e Minho. Esta migração para o Brasil e depois para o Maranhão, despontou nos finais do século XVI para se acentuar no primeiro quartel de seiscentos, fazendo com que os *excedentes demográficos* se transfiram do Norte de África para o Brasil, centro importante da produção sacarina[279].

A Coroa no seu esforço de povoamento de algumas regiões brasileiras decidiu ocasionalmente ajudar no envio de casais, sobretudo oriundos das ilhas atlânticas e do norte acima do Douro. No caso do Maranhão e Pará esta politica esporadicamente foi adoptada, em 1619 foram transportados para São Luís do Maranhão cerca de 200 casais. No ano de 1646 e seguintes, prosseguiu-se com o envio de casais, sobretudo oriundos das ilhas de Santa Maria e São Miguel[280].

Adianta-nos Avelino de Freitas de Meneses:

"No ultramar português, a unidade territorial e humana do Brasil constitui portanto um desafio problemático, quando consideramos a falta de potencialidades do Reino. De facto, na construção brasileira, os portugueses defrontam as contrariedades da arroteia, a resistência dos indígenas e a cobiça dos estrangeiros. Nestas circunstâncias, a emigração significa o meio de avigoramento da colónia, embora resulte em eventual prejuízo do país, que empreende um esforço muito superior ao das demais metrópoles europeias, designadamente a Espanha."[281]

A descentralização em dois Estados em 1621 revelou-se muito mais proveitosa. Ora a partir da ocupação holandesa de Olinda e Recife o Estado do Maranhão passava a ser um ponto sobranceiro para a defesa territorial. Apesar das incursões holandesas para nordeste e norte do Brasil, estes nunca conseguiriam se estabelecer, com carácter permanente, acima da capitania de Pernambuco. A descentralização, ou separação em dois Estados, revelou-se vantajosa para a colónia estimulando a expansão, exploração e defesa territorial.

Em meados de 1621 Filipe III de Portugal nomeava Diogo Mendonça Furtado para o lugar de D. Luís de Sousa. Este governaria o Estado do Brasil de 1621 a 1626. A sua administração seria confrontada com a ameaça e posterior ataque da armada holandesa à Bahia, a 8 de Maio de

[278] Gilberto Freyre, *ibidem*, p. 22. A principal tese de Gilberto Freyre exposta nas suas obras *Casa-Grande & Senzala* e *O Mundo que o Português Criou* ficou conhecida como luso-tropicalismo, a criação deste modelo civilizacional resultou em grande parte do que ele apelidaria de *aclimatibilidade* e *miscibilidade* do povo português. Idem, *O Mundo que o Português Criou,* Lisboa, Livros do Brasil, s.d. [1940], p. 40.

[279] João Cosme, "A Emigração para o Brasil através das habilitações do Santo Ofício (1640-1706)", in *A União Ibérica e o Mundo Atlântico: II Jornadas de História Ibero-Americana,* Coord. Maria da Graça Ventura, Lisboa, Colibri, 1997, pp.202 e ss.

[280] Maria Beatriz Nizza da Silva, *ibidem*, p.163.

[281] Avelino de Freitas de Meneses, *ibidem*, p.117.

1624. A cidade acabaria por cair nas mãos dos flamengos, a 9 de Maio de 1624[282], comandados pelo almirante Jacob Wilenkens, sendo aprisionados e enviados aos Países Baixos o Governador, alguns oficiais de armas e padres da Companhia. O Bispo D. Marcos Teixeira organizaria a resistência a partir da aldeia do Espírito Santo, mas este apenas viveu perto de cinco meses após a ocupação de São Salvador. Entretanto organizaram-se socorros em Olinda e Rio de Janeiro que se mostraram ineficazes na tarefa de desalojar o inimigo[283].

Perante o facto do aprisionamento do Governador abriram-se pela segunda vez as vias de sucessão, a maneira que anteriormente se havia tido para resolver a vacatura do cargo aquando da morte do Governador Lourenço da Veiga em 1583. As vias de sucessão foram um regime político instituído, naquela altura, a fim de evitar conflitos e dissidências entre os poderes estatuídos na colónia. Estas vias de sucessão só podiam ser abertas aquando do falecimento ou por ausência do Governador-geral. Assim as vias de sucessão foram abertas e foi nomeado para Governador Matias de Albuquerque (1624-1625). Cargo que não foi apenas temporário pois passado pouco tempo recebia do rei a carta patente da sua investidura.

A perda da Bahia emocionou Portugal e Espanha. Pois o açúcar do Brasil e a prata do Peru deveriam ser defendidas a todo o custo. Logo Olivares tratou de mobilizar as armadas de socorro encarregando D. Fradique de Toledo Osório[284] para libertar aquela colónia. Em Abril de 1625 chegava a armada e ao fim de uma semana de luta, Maio de 1625, São Salvador da Bahia era reconquistado[285]. Este episódio abria na história do Brasil colonial um dos períodos onde se exploraram as incertezas e desconfianças entre os cristãos-novos, os que colaboraram com os hereges neerlandeses e aqueles que os temiam por razões religiosas, económicas e até politicas. Acicatou-se entre a nobreza e a Inquisição a limpeza de sangue e ortodoxia do rito católico, foi o período conhecido pela *jornada dos vassalos*[286].

Entre 1624-1625 abria-se um período na administração da colónia onde a principal tarefa e preocupação era o socorro das capitanias e das

[282] Francisco Adolfo Varnhagen, *História Geral do Brasil, vol.3, t. V*, 9ª ed., São Paulo, Melhoramentos, 1978, p. 245.

[283] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p.222.

[284] Marquês de Villanueva de Valdueza, era aparentado com os duques de Alba, foi nomeado em 1624 por Filipe III de Portugal e intermédio do Conde de Olivares, Gaspar de Guzman, Capitão Geral da Armada Real e Exercito do Mar Oceano e da gente de guerra do Reino de Portugal. Marco Aurélio de Alcântara, "O papel da Espanha na Restauração da Bahia", in *Compendio Historial de la Jornada del Brasil*, Juan de Valencia y Guzman, Recife, Pool, 1984 (fac-simile), p. 19.

[285] A Armada reunida sob ordem do Conde de Olivares reunia 52 navios, 12566 homens e 1185 bocas de fogo. Esta informação é nos dada pelo relato desta expedição feito por Juan de Valencia y Guzman, *Compendio Historial de la Jornada del Brazil, y sucessos della, 1625*, publicado em 1984. Nos capítulos I e II Guzman descreve a gente do Brasil, sobretudo dos colonos de São Salvador da Bahia, nos restantes descreve o teatro de operações, os intervinientes, a constituição das armadas e os custos envolvidos com a campanha. Juan de Valencia y Guzman, *Compendio Historial de la jornada del Brasil*, Recife, Pool, 1984 (fac-simile).

[286] Stuart B. Schwartz, *ibidem*, p.170.

populações em relação à ameaça constante das armadas neerlandesas[287]. Desta conjugação de forças pensava Madrid que seria proveitosa para os destinos da União Ibérica, mas na realidade as condicionantes económicas e políticas iriam causar entraves[288]. Em 1630 Matias de Albuquerque não conseguiu conter a armada dos Países Baixos, Olinda e Recife não resistiram e foram ocupadas fundando-se as bases do que viria a ser conhecido por Brasil Holandês (1630-1654).

A região pernambucana não lhes surgiu, de início, como uma região rentável. Só em 1634 é que se obtêm os primeiros lucros da cana sacarina, 1 milhão e meio de florins[289]. Além de que as tropas holandesas começam a demonstrar uma diminuição do índice do estado de higidez (saúde), impossibilitando cerca de um terço das tropas de participar nas campanhas militares.

O plano do Conselho dos XIX[290] estava comprometido. As condições existentes no terreno acabariam por ditar a restrição do projecto à região nordestina, tentando-se estender a conquista da terra, os holandeses instituem o Conselho Político da Nova Holanda (Brasil), órgão administrativo que tinha por objectivos conciliar holandeses e portugueses, evitar os atritos religiosos e aplacar os conflitos entre as autoridades civis e militares. Este órgão exerceu o seu poder até 1637, altura em que Maurício de Nassau vem como Governador ao Brasil[291].

Em finais de 1631, os holandeses demonstraram o desejo de se apossarem das capitanias da Coroa, Paraíba e Rio Grande do Norte, situadas a norte das capitanias hereditárias, Pernambuco e Itamaracá, que já estavam por eles ocupadas. A cobiça das capitanias da Coroa resultava de elas também serem produtores de açúcar e de gado, bens tão necessários ao abastecimento dos beligerantes[292].

Esclarece-nos Robert C. Simonsen que:

"*O quadro económico do açúcar explica a avidez com que a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais procurou apossar-se da parte mais rica do Brasil. As cinco capitanias que ocupou, de 1630 a 1650, Pernambuco, Itamaracá, Paraíba, Sergipe e Rio Grande do Norte, eram as suas grandes produtoras.* "[293]

---

[287] O período de 1624 a 1639 foi marcado pelo governo dos Governadores-gerais Francisco de Moura Rolim (Dezembro, 1624 - Janeiro, 1627), Diogo Luís de Oliveira (Janeiro, 1627 – Dezembro, 1635) e Pedro da Silva (Dezembro, 1635 – Janeiro, 1639). Francisco Adolfo Varnhagen, *ibidem*, p. 245.

[288] Rafael Valladares, *Portugal y la Monarquia Hispânica, 1580-1668*, Madrid, Arco Libros, 2000, p. 30.

[289] Bartolomé Bennassar e Richard Marin, *ibidem*, p. 89.

[290] O Conselho dos XIX era o órgão administrativo e governativo dos Países Baixos constituído após a cessação das "Sete Províncias"com a Espanha, entre os eleitores e o Príncipe de Orange, i.e., representava proporcionalmente os membros das cinco câmaras de comércio que compunha os distritos de Amesterdão, Middelburgo, Maasquarier -Mosa (Roterdão, Dordrecht e Delft), Norderquariter (distrito do norte, Hoorn e Enkhuizen) e Groning. A 18 de Agosto de 1629, o Conselho XIX dava ao almirante Hendrick Lonck instruções secretas para atacar o Rio de Janeiro, Salvador e a Paraíba. O projecto da Zuickerland (Terra do Açúcar), capitania de Pernambuco, centro económico do Estado do Brasil. Joaquim Ribeiro, "Administração do Brasil Holandês", in *História Administrativa do Brasil, vol. 3, t, I,* Coord. Vicente Tapajós, 2ª ed., Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1983, p. 343;

[291] Idem, *ibidem*, p. 345.

[292] Hélio Vianna, *ibidem*, p. 148.

[293] Robert C. Simonsen, *ibidem*, p. 118.

A 5 de Dezembro de 1631 as tropas do Tenente-Coronel Steyn-Callenfelds, chegam ao forte de São Filipe do Cabedelo, na Paraíba, a fim de submeterem a capitania ao poder holandês. Segundo Frei Paulo do Rosário, ao poder do "Rebelde de Holanda, inimigos de Deus e de el Rei."[294]A resistência organiza-se, sob as ordens de António de Albuquerque, capitão-mor da Paraíba, e apesar da tentativa de cerco do forte e da vila da Filipeia os holandeses não passam mais do que além da praia, sendo incapazes de derrotar os luso-brasileiros que defendem o forte e investem contra o inimigo[295].

Esta resistência não duraria muito tempo, a 7 de Dezembro de 1634 os coronéis van SchKoppe e Arcizewsky e o almirante Lichtardt, comandando os exércitos flamengos, em número superior aos portugueses, presentes na Paraíba, e comandados por António de Albuquerque, conseguem finalmente conquistar e submeter a capitania. A partir desta altura o forte de São Filipe do Cabedelo e a vila de Filipeia passaria a chamar-se Forte Margarita e Frederickstaadt, em homenagem a Frederico de Nassau[296].

Os anos de 1639 e 1640 seriam marcados pela tentativa de desocupação do Brasil holandês, com o Governador D. Fernando de Mascarenhas (Janeiro -Outubro/1639) veio poderosa esquadra que ao tentar o ataque seria impedida pelas condições climatéricas sendo arrastada para as Índias de Castela. Este Governador acompanhou o retorno da referida armada para Portugal deixando no cargo D. Vasco de Mascarenhas (21/10/1639-26/05/1640)[297], que veio a ser substituído pelo 1º Vice-rei do Brasil, D. Jorge de Mascarenhas (21/06/1640-16/04/1641), que viria a ter a tarefa de aclamar no Brasil o novo rei D. João IV e anunciar nas capitanias a restauração da independência de Portugal. Perante a carta de D. João IV, Jorge de Mascarenhas convocou os prelados, seculares e regulares, das ordens e congregações religiosas, os fidalgos que viviam na colónia e os oficiais militares a fim de votarem a aclamação do novo rei de Portugal.

Este porém viria a ser deposto, preso[298] e substituído por uma junta de governo composta pelo bispo D. Pedro da Silva, o mestre de campo Luís Barbalho Bezerra e pelo provedor-mor da fazenda Lourenço de Brito Correia, que governaria de Abril de 1641 a Agosto de 1642.

O Estado do Maranhão foi criado por carta régia de 13 de Junho de 1621. A sua capital foi São Luís do Maranhão, sede da capitania da Coroa. Era composto pelas capitanias da Coroa, Maranhão e Grão-Pará,

---

[294] Frei Paulo do Rosário (OSB), *Relação Breve e Verdadeira da Memorável Vitória, que ouve o Capitão-mor da Capitania da Paraíba António de Albuquerque dos Rebeldes de Holanda*, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1632, fl.6v.

[295] Hernâni Donato, *Dicionário das Batalhas Brasileiras*, São Paulo, IBRASA, 1987, p.237. Já anteriormente, 1627, relata-nos Frei Cristóvão de Lisboa que este capitão já houvera se defrontado com os holandeses que andavam a correr pela costa e que atacaram o seu engenho. Ver Doc.54.

[296] Hélio Vianna, *ibidem*, p. 150.

[297] Adianta-nos António de Oliveira que esta armada assim como o trem de artilharia que havia sido embarcado no Brasil em 1639 foi todo destruído e disperso nas batalhas da Catalunha em Janeiro de 1640, onde D. Fernando de Mascarenhas participara com a armada que trouxera do Brasil. António de Oliveira, *ibidem*, p.260.

[298] Vindo a ser enviado para Lisboa onde o rei D. João IV inteirando-se da intriga urdida à sua volta o libertou e mandou que fosse censurado o Bispo que presidia à junta governativa e se enviassem presos o mestre de campo e o provedor-mor da fazenda. João Alfredo Libânio Guedes, *ibidem*, p. 98.

que congregavam a maioria dos principais núcleos urbanos da época, São Luís do Maranhão e Belém do Pará, e pelas capitanias hereditárias de Cametá (1620), Cumã (1633), Caité ou Gurupi (1634) e Cabo do Norte (1637).

O paralelismo, entre a fundação de São Luís do Maranhão e Belém do Pará, encontra-se na edificação destas duas vilas junto de fortificações. O que deixa-nos antever a questão da defesa e afirmação dos portugueses naquelas paragens. No campo económico o Maranhão e o Grão-Pará seriam distintos, uma vez que, a primeira alicerçar-se-ia na produção açucareira e na proliferação dos engenhos de açúcar, o Grão-Pará por sua vez tinha a sua fonte de rendimentos na extracção vegetal da floresta amazónica. Por outro lado, as *entradas* e *bandeiras* contavam com a geografia do terreno, no Maranhão era fácil a penetração terrestre pelo sertão, enquanto que em Belém do Pará o rio Amazonas era a grande via de comunicação e expansão[299].

A história do Estado do Maranhão, essencialmente da vida e sociedade colonial da Amazónia portuguesa ficaria indelevelmente marcada por duas circunstâncias: a escassez de mão-de-obra, e o recurso ao íncola, e a presença constante das ordens religiosas que através das missões procuraram estruturar a presença naquela região[300].

Acompanhando a questão da expansão territorial surgia a questão da escravidão do índio, chave para o sucesso dos colonos. Instituído o trabalho servil nestas capitanias, promovendo o resgate e a captura dos índios levantou-se o problema da escravidão do gentio[301]. Questão que foi preocupante entre os missionários, fossem eles franciscanos capuchos ou jesuítas, destacando-se figuras gradas da cultura da primeira metade do século XVII, Frei Cristóvão de Lisboa e o Padre António Vieira, como defensores da liberdade do índio. Arno Wehling esclarece-nos que por acção do Governo-geral e particular, desde o litoral maranhaense até ao forte do Gurupá, durante a primeira metade do século XVII, todos os índios fossem escravizados, aldeados e ou empurrados para o interior. Na região amazónica procedia-se às entradas por *tropas de resgate* que apoiadas por decretos locais levavam mais longe a *guerra justa* contra os índios bestializados e antropófagos que se recusavam reduzir e pacificar[302].

---

[299] Os relatos das subidas e descidas do rio Amazonas multiplicam-se desde Francisco de Orellana, 1540-1541, que desceu o rio até à foz, e a expedição de Pedro Teixeira (1637-1639) que subiu o rio até Quito. De permeio entre estas expedições o esforço missionário levou muitos religiosos a se aventurarem rio adentro. Além deles e no decénio de 1610 ingleses, franceses e holandeses fixam-se no interior do rio, em parte ofuscados pela procura do Eldorado, fixando e erguendo fortificações na margem norte do Amazonas, no intuito de descobrirem as minas de ouro que ouviram falar. Ronald Raminelli, "Eldorado", in *Dicionário do Brasil Colonial (1580-1808),* Dir. Ronaldo Vainfas, Rio de Janeiro, Objectiva, 2000, p.198.

[300] Stuart B. Schwartz e James Lockhart, *ibidem,* p.326.

[301] Neste contexto notabilizou-se, entre outros capitães-mores, Bento Maciel Parente, o que lhe valeu ficar conhecido como um dos mais intrépidos apoiantes do cativeiro dos índios, chegando a exterminá-los e reduzi-los à escravidão. Foi diversas vezes acusado de mancebia com as índias cativas, como testemunham as cartas de Frei Cristóvão de Lisboa de 1626 e 1627.

[302] Arno Wehling e Maria José C. de M. Wehling, *ibidem*, p. 138.

Foram Governadores do Estado do Maranhão D. Diogo de Carcome (1619), Francisco de Albuquerque Coelho de Carvalho (1623-1636), Jacome Raimundo de Noronha (1636-1638) e Bento Maciel Parente (1638-1642). O primeiro Governador não chegaria a embarcar para o Maranhão, pois falecera em Lisboa pouco tempo depois de nomeado. Não se abriram as vias de sucessão, mas nomeou-se temporariamente o capitão-mor António Moniz Barreiros para assumir a governação daquele Estado.

A 23 de Setembro de 1623, recebia carta patente de nomeação Francisco de Albuquerque Coelho de Carvalho, que só tomava posse em Maio de 1624, faleceria no cargo em 15 de Setembro de 1636. No entanto chegado a Olinda demorou-se ali até 1626 ocupando-se na reconquista e socorro da Bahia. Após a acalmia passou ao Estado do Maranhão, onde se deparou com dois problemas, a escravidão e cativeiro dos índios e as incursões e tentativas de ocupação holandesa no rio Amazonas.

Quanto à escravização do índio este contou com um aliado importante, Frei Cristóvão de Lisboa, nomeado em 1624 Custódio da Custódia dos Capuchos de Santo António do Maranhão. Este frade trouxera consigo o alvará régio de 15 de Março de 1624, onde por ordem do rei se limitava a acção dos capitães-mores e colonos quanto ao cativeiro dos índios. A aplicação deste alvará foi muito contestada, se no Maranhão houve um certo acatamento, já no Pará Bento Maciel Parente contestou energicamente, fez letra morta do clausulado e dificultou a acção catequética do frade Cristóvão[303].

A presença holandesa naquelas paragens tornou-se um grave problema que ameaçava a integridade do Estado do Maranhão, pois por repetidas vezes os holandeses tentaram fixar-se nas margens do Amazonas e era frequente o ataque, as corridas de costa. Nesta empresa de defesa contou com a participação de Pedro Teixeira, Pedro da Costa Favela e Jacome Raimundo de Noronha. Este último suceder-se-lhe-ia no governo do Estado por morte de Francisco Coelho de Carvalho em 1636.

A governação de Jacome Raimundo de Noronha foi legitimada pela aclamação dos seus pares. Este governador encarregaria Pedro Teixeira da empresa de atingir o reino do Peru via rio Amazonas, saindo este de Cametá em Outubro de 1637 e regressaria a Belém do Pará a 12 de Dezembro de 1638. Foi recebido em Quito pelo conde Chichon, vice-rei do Peru e recebido na Real Audiência, de regresso vieram com ele dois padres jesuítas. Desta expedição resultou a integração na Coroa portuguesa de um largo território até, de cerca de cem léguas, desde a confluência do rio Napo com o Amazonas até ao rio do Ouro.

Em 1637 o rei Filipe III de Portugal nomeava Bento Maciel Parente[304], capitão-donatário da capitania do Cabo do Norte, da qual

[303] João Alfredo Libânio Guedes, *ibidem*, p. 98.

[304] Bento Maciel Parente, nascido em Portugal em 1567, participou na conquista da Paraíba, Rio Grande do Norte e fez parte da expedição de Alexandre de Moura, em 1615, com o fim de tomar São Luís do Maranhão e expulsar os franceses. Passou ao Pará em 1619, onde fez guerra aos Tupinambás, que se haviam rebelado contra os colonos e o capitão-mor do Pará Francisco Caldeira Castelo Branco. Em 1630 voltando ao Brasil toma parte da expedição de expulsão dos holandeses de Pernambuco.

iniciou o povoamento. No ano seguinte e em sequência do seu reconhecimento foi nomeado Governador-geral do Estado do Maranhão, tomando posse a 27 de Janeiro de 1638, cargo que desempenhara até altura em que feito prisioneiro dos holandeses, que o levaram para Pernambuco, vindo a falecer pouco depois em 1642. A sua governação foi marcada pela luta contra a invasão flamenga e pela guerra movida aos índios hostis.

A organização político-administrativa continuou praticamente a mesma desde 1580, e mesmo com a criação do Estado do Maranhão, em 1621. As capitanias continuaram a se dividir entre as capitanias da coroa e as capitanias particulares. O Estado do Maranhão por seu turno atravessou um período de dificuldades inerentes ao fraco desempenho da região e das baixas produções de engenhos e fazendas e dos conflitos entre missionários, franciscanos e jesuítas, e os colonos, por causa da escravidão do índio[305].

Em Dezembro de 1640 chegava ao fim a União Dinástica e o Brasil saía da esfera de influência geopolítica e do hinterland ultramarino dos Áustrias e da América Espanhola. Apesar de na Bahia e em São Luís os respectivos governadores-gerais, apresentarem dúvidas quanto à restauração, fez-se a aclamação de D. João IV[306].

A Coroa olhou o Brasil como região de onde retirava as suas rendas e receitas, deixando a administração da colónia muitas vezes entregue a uma governação fragmentada por interesses particulares e familiares. A venalidade dos cargos da administração colonial foi frequente. O Brasil foi governado, não pelo rei nem pelo Conselho da Índia ou pelo governador-geral na Bahia, mas sim pelas câmaras municipais das vilas e cidades, pelos capitães-mores e pelos chefes de família nos mais recônditos rincões do sertão[307].

O Brasil da Restauração após um estádio menos favorável, em que se identificará uma *crise euro-ultramarina* nos finais da centúria de seiscentos, sem nunca deixar de desempenhar o se principal papel de foco e sustento da economia, despontará para uma conjuntura de prosperidade assente na mineração diamantífera e aurífera. É o período em que se denota na colónia um crescimento demográfico, urbanístico (expansão e criação de novos povoados), e que perdurará até finais da década de 1760, altura em que as cifras metalíferas invertessem para não mais retomarem a tendência de alta que haviam registado.[308]

Francisco de Assis Carvalho Franco, *Dicionário de Bandeirantes e Sertanistas do Brasil: séculos XVI, XVII e XVIII*, Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia – Universidade de São Paulo, 1989, p. 288.

[305] Arno Wehling e Maria José C. de M. Wehling, *ibidem*, p. 145;

[306] Idem, *ibidem*, p. 108.

[307] Pedro Calmon, *ibidem*, p.149.

[308] Avelino de Freitas de Meneses, "A Circulação", in *Nova História de Portugal, vol. VII: Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Avelino de Freitas de Meneses, Lisboa, Presença, 2001, p.313.

2.2. A Ocupação Holandesa do Brasil (1624-1654) -O Estabelecimento do Brasil Holandês, Ocupação e Resistência

"O certo porém, é que o maior perigo não estava em terra: estava no mar, ou além dele, como a todos os colonos lhes dizia certo pressentimento bem fundado. Só no decurso do ano de 1616 haviam os holandeses tomado vinte e oito navios da carreira do Brasil."

Francisco Adolfo Varnhagen, História Geral do Brasil, vol.I, t.II, p.161.

A presença holandesa no Brasil remonta ao século XVI, sobretudo ao tráfico de escravos, onde os armadores holandeses desenvolviam o comércio negreiro entre a África e o Brasil. Devidamente autorizados participavam no comércio do açúcar. Amesterdão torna-se no final do século XVI o principal mercado redistribuidor da especiaria branca do Brasil, que os navios holandeses vão buscar a Lisboa[309]. A partir de 1585, Filipe II, determinou o confisco de todo o navio flamengo que se encontrasse nos portos dos seus domínios[310].

A União Dinástica, entre 1580 e 1640, faria com que Portugal, directamente e ou indirectamente, se tornasse participante nos conflitos europeus que opuseram os Habsburgos às monarquias reinantes e emergentes na Europa Central e protestante. Alguns historiadores consideraram que este foi um conflito à escala mundial, já que os teatros de operações se estenderam da Europa até às colónias ultramarinas.

Este conflito, antes de ser uma guerra com motivações religiosas ou expansionistas, foi uma guerra moderna, sobretudo por ter subjacente o aspecto económico. As Províncias Unidas tentavam controlar, a seu favor, as rotas e o tráfego marítimo entre as áreas de produção e as áreas de destino.

Esclarece-nos Bartolomé Bennassar e Richard Marin:

"*A investida holandesa foi resultado de uma convergência entre interesses económicos de uma república burguesa poderosa antes mesmo de ter obtido em estatuto jurídico internacional, cujas pontas de lança eram as grandes companhias comerciais, e a vontade política dos estados-maiores projectada na construção de um império ultramarino.*"[311]

[309] O presente autor refere ainda que Amesterdão era um importante centro do corso, do contrabando e da venda de licenças de navegação e trato. A praça e a bolsa desta cidade flamenga atingiram o seu apogeu em 1630, quando se estabeleceu o Brasil holandês. Frédéric Mauro, *ibidem*, p. 312.

[310] Hélio Vianna, *ibidem*, p.139.

[311] Bartolomé Bennassar e Richard Marin, *ibidem*, p.88.

As Províncias Unidas, no panorama internacional iam-se afirmando e conquistando a independência arduamente face à Espanha. Estas beneficiaram de uma crescente burguesia empreendedora, que possuindo largos capitais lançou-se no mercado mundial substituindo portugueses e espanhóis concorrendo com ingleses e franceses. A constituição das companhias de comércio das Índias Orientais e Ocidentais, no século XVII, foi a expressão do crescente monopólio neerlandês[312].

A expansão marítima neerlandesa iniciava uma nova etapa na colonização europeia do Novo Mundo. A experiência mercantil holandesa introduzia no espaço americano uma moderna maneira de organização das relações comerciais, sobretudo na questão da organização das Companhias monopolistas, formadas por capital dos accionistas e com uma gerência autónoma. Tal organização moderna proporcionava maior agilidade e gestão dos dinheiros envolvidos. À sua volta participavam pequenos e grandes investidores e até as primeiras sociedades de seguros[313].

A colónia do Brasil, como nos esclarece Varnhagen e os próprios documentos da época, vivia num constante sobressalto. Desde 1616, que a pirataria holandesa assaltava a carreira do Brasil, e as populações do litoral viviam sob a ameaça constante do corso que assolava a faixa litoral brasileira. As notícias da metrópole e das ilhas atlânticas, assim como da costa litoral de Angola, relatam as corridas de corso e pirataria feita em nome da recém criada Companhia das Índias Ocidentais[314].

A iniciativa da fundação e criação da Companhia das Índias Ocidentais (WIC[315]) ficou-se em muito a dever a Willem Usselincx (1564-1647). Este defendia o estabelecimento de colónias no Novo Mundo, cujo desenvolvimento agrícola e racionalidade de administração ofereceria à *mãe-pátria* um crescente e valioso mercado de exportação. Segundo ele a riqueza espanhola não lhe advinha unicamente do ouro e prata sul-americana, mas sobretudo do conjunto de produtos exportados para a metrópole e que iam desde os produtos agrícolas até aos minérios extraídos da terra[316].

Usselincx expressava desta maneira o seu projecto de guerra anti-espanhol e seria secundado pelos mercadores e armadores holandeses. Além destes que constituíam o grosso da Companhia das Índias Ocidentais (WIC) encontramos os judeus portugueses de Amesterdão que desde há muito participavam do trato açucareiro do Brasil.[317]

---

[312] Arno Wehling e Maria José C. Wehling, *ibidem*, p. 102.

[313] Guillermo Céspedes del Castillo, "América Hispânica (1492-1898)", in *Historia de España, vol, VI*, Dir. Manuel Tuñon de Lara, Barcelona, Labor, 1983, p. 272.

[314] Esta ficou conhecida pelo uso da sigla WIC à semelhança da companhia criada para as Índias Orientais (VOC). Francisco Adolfo Varnhagen, *História Geral do Brasil, vol.I, t.II*, 10ª ed, São Paulo, Melhoramentos, 1978, p.163.

[315] West Indische Kompagnie.

[316] Charles Ralph Boxer, *Os Holandeses no Brasil (1624-1654)*, 2ª ed. rev.,Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 2004, p.3.

[317] Pieter C. Emmer, "The Struggle over Sugar. The abortive attack of the dutch on Portugal in the South Atlantic, 1600-1650.", in *Mare Liberum nº 13*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Junho/1997, p.63.

Em 3 de Junho de 1621, após o fim da Trégua, conhecida por Paz dos Doze Anos, com os Habsburgos, os Estados Gerais das Províncias Unidas reconheceram a constituição da Companhia das Índias Ocidentais, concedendo-lhe o direito exclusivo do comércio na África e América, o monopólio do tráfico e navegação, bem como da conquista e do comércio, durante vinte e quatro anos. Eram ainda alargados à Companhia os privilégios para o direito de nomeação de governadores, oficiais administrativos, militares e fiscais, de fazer tratados e alianças com os indígenas, de construir fortes e fundar vilas. Todos estes direitos se baseavam no reconhecimento implícito da autoridade do representante dos Estados Gerais das Províncias Unidas. Este projecto diferia amplamente do pensado por Usselincx[318].

O fim da *Trégua dos Doze Anos*, em 1621, e o fecho dos portos portugueses à navegação holandesa levaram concomitantemente à criação da WIC, Companhia das Índias Ocidentais[319]. Esta tinha por esfera de actuação a costa oeste de África, a América e no Pacífico até ao estreito de Anían. A companhia era um consórcio misto onde se fundiam os interesses de comerciantes particulares e os dos Estados-Gerais. Era uma câmara de accionistas das principais regiões da Holanda constituída por um corpo de dezanove directores, os *Heeren XIX*, sendo dezoito representantes escolhidos entre os directores das regiões e um nomeado pelos Estados Gerais[320].

Os Estados Gerais que isentavam a WIC de determinados impostos participavam dos lucros do comércio ultramarino e obrigavam-se a fornecer soldados e naus de guerra para a defesa das actividades da Companhia.[321] No entanto os lucros e a gestão desta não recaíram nos Estados Gerais nem nos accionistas subscritores. Seria os *Heeren XIX* que formariam o órgão dirigente desta corporação.

A este propósito refira-se, que a mesma foi um dos primeiros consórcios comerciais, constituído em moldes modernos, com capitais próprios apoiados numa visão monopolista do comércio marítimo e ultramarino. Alguns consideram-na como empresa com fim expansionista, fundada em bases e capitais sólidos, não menosprezando a intervenção dos Estados Gerais, e ao serviço de uma política de hegemonia ultramarina[322].

Em 9 de Abril de 1621, alguns meses antes da criação da Companhia das Índias Ocidentais, Filipe IV decretou o fim da *Trégua dos Doze Anos* com as Províncias Unidas. De novo a Espanha voltava a considerá-los inimigos da Coroa, reacendendo-se deste modo o estado de guerra entre ambos. Tal situação foi tão grave que a partir desta data, a cidade da

[318] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.9.

[319] Segundo nos afirma Frédéric Mauro a partir desta data os mares brasileiros tornam-se o grande campo de batalha; combates que se deslocam em 1648 para as costas de Angola onde Salvador Correia de Sá iria ter uma acção determinante na travagem do avanço neerlandês no Atlântico sul. Frédéric Mauro, *ibidem,vol. II*, p. 201.

[320] As regiões compreendiam oito directores para Amesterdão, quatro para a Zelândia, dois para o Maas, dois para a Freisland (Frísia) e Groningen, os restantes eram repartidos pela Zona-Norte. Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.12.

[321] Bertolomé Bennassar e Richard Marin, *ibidem*, p.88.

[322] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p.220;

Bahia, capital do Estado do Brasil, assim como todas as outras possessões portuguesas naquela território, passaram a sentir-se ameaçadas; por isso, multiplicam os pedidos ao rei para que lhes envie uma armada de socorro[323].

Subjacente a tudo isto estava a ambição da Companhia das Índias Ocidentais pela posse do Brasil. Seria a proposta dos Heeren XIX que maior apoio teria entre os subscritores. O Brasil era uma colónia portuguesa, o que por si só estava menos defendida e os portugueses eram menos experimentados na guerra que os espanhóis. Após isso os engenhos de açúcar deveriam ser preservados a todo o custo pois era deles que se tiraria todos os rendimentos e lucros da companhia.[324]

Além disso a captura do Brasil, sobretudo a região pernambucana, conferia à Holanda uma excelente base para as corridas de corso e pirataria aos comboios espanhóis e portugueses, oriundos do rio da Prata e da Índia[325]. A tomada da colónia portuguesa, no conjunto dos domínios dos Habsburgos, seria considerada como uma grande perda, por ser aí que se concentrava a maioria dos engenhos de açúcar, o que enfraqueceria a coroa espanhola, obrigando-a a despender grandes somas na defesa da colónia[326].

A 8 de Maio de 1624, uma armada holandesa, comandada por Jacob Willekens, de 26 navios, composta por 3300 soldados, chefiados por Jan van Dorth, e 450 bocas-de-fogo, força a entrada no porto de S. Salvador da Bahia. Nos dias seguintes, após o bombardeamento desta, acabou por obrigar a população a fugir para o sertão e para os engenhos de açúcar. A cidade abandonada cai nas mãos dos holandeses. Os primeiros focos de resistência ao ocupante começam a organizar-se. O bispo D. Marcos Teixeira refugiado na vila do Espírito Santo procura organizar a milícia. Era o início da *Guerra Brasílica* onde os corpos de milícia[327] em ataques sucessivos iriam minar as defesas inimigas através duma acção de guerrilha, que pretendia através das emboscadas impedir a progressão para o interior e o aproveitamento dos muitos engenhos de açúcar, existentes no *Recôncavo Bahiano*[328].

A conquista holandesa de S. Salvador da Bahia e a ocupação do *Recôncavo Bahiano*, constituiu o princípio da ideia que Willelm Usselinx e Jan Andries Moerbeeck, haviam delineado para o Brasil, segundo o qual, uma vez conquistado tornar-se-ia a principal colónia fornecedora de matéria-prima (açúcar, tabaco e gado) e também seria uma boa terra para a evangelização calvinista, tal como viria a suceder mais tarde no Recife. A capital do Brasil Colonial e o *Recôncavo Bahiano* surgiram nos intentos da WIC como um objectivo simbólico e rentável por se constituir a principal região açucareira da economia de seiscentos[329].

---

[323] Idem, *ibidem*, p.220.
[324] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.20.
[325] Entre 1625 e 1626 os holandeses apoderam-se de 80 navios portugueses onde 60 deles estavam carregados com 300 a 700 caixas de açúcar brasileiro. Frédéric Mauro, *ibidem*, p. 202.
[326] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.21.
[327] Organizados ao modo de bandeiras arregimentadas pelos capitães-mores das capitanias.
[328] Hélio Vianna, *ibidem*, p.152;
[329] Bartolomé Bennassar e Richard Marin, *ibidem*, p.88.

Os holandeses encontravam o Brasil economicamente organizado, assente na monocultura latifundiária da cana-de-açúcar e no trabalho do escravo negro. Estes conquistadores flamengos desde cedo integraram-se na vida rural, mas desde logo souberam reconhecer que lhes era necessário ter o conhecimento da cultura da cana e do fabrico do açúcar. Sem o apoio dos portugueses da terra os engenhos agora conquistados não podiam ser administrados nem movimentados[330].

A perda da cidade de S. Salvador mobilizou a sociedade portuguesa e espanhola para que se enviasse rapidamente uma armada de socorro. Esta chegaria à Baía em Abril de 1625, chefiada por D. Fradique de Toledo. A armada de socorro, conhecida por *expedição dos vassalos,* despertou a atenção de todos os estratos da população[331]. Era uma força composta por 52 navios, 12566 homens e 1185 bocas-de-fogo.[332] Após uma semana de luta os holandeses renderam-se e a cidade volta de novo ao controlo português.

Com a retirada dos holandeses de S. Salvador da Bahia e do Recôncavo iniciou-se um período de guerra de corso aos comboios de navios da Carreira do Brasil, da Índia e das Antilhas. A 18 de Agosto de 1629, o Conselho dos *Heerren XIX* dava ao almirante Hendrick Loncq instruções secretas para atacar o Rio de Janeiro, S. Salvador e a Paraíba. Tratava-se mais uma vez de controlar a Zuickerland (Terra do Açúcar), isto é, sobretudo a capitania de Pernambuco principal centro económico e açucareiro do Brasil colonial.[333]

Esta pretensão sobre os territórios brasileiros enquadrava-se numa politica mais vasta que se integrava na guerra dos Países-Baixos que opunha Filipe IV de Espanha, III de Portugal, aos intentos da República neerlandesa. Tal foi o impacto da conquista da Bahia e do Recôncavo Bahiano que desde 1627 até 1630 fez fracassar as Conferencias de Paz de Roosendael. Olivares considerava que estas conferências partiam do pressuposto de uma Espanha débil perante as Províncias Unidas e que era necessária uma actuação militar e o reforço dos exércitos na Flandres para fazer vincar a posição espanhola.[334]

No entanto, os holandeses não deixariam de cobiçar e de se esforçar por se fixarem no Brasil. Esta ocupação, que durou trinta anos, saldou-se pela presença numa faixa litoral descontínua onde as comunicações só se faziam por via marítima. Sobressai desta presença a sua fixação no *Recôncavo Bahiano,* litoral pernambucano e no nordeste brasileiro. Seria

---

[330] José António Gonsalves de Mello, *Tempo dos Flamengos: Influencia da Ocupação Holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil,* 4ª ed., Rio de Janeiro, Topbooks, 2001, p.138.

[331] Este episódio ficou conhecido por *Jornada dos Vassalos,* pois refere-se que Filipe III de Portugal sentindo-se verdadeiramente humilhado pela perda da Bahia se predispôs a ir ao Brasil. Tal atitude motivara a adesão de inúmeros cortesão portugueses que se ofereceram a ir em seu lugar e a ocupar os lugares tenentes na Armada de Portugal. José Maria Blanco Nuñez, *Reconquista da Bahia, 1625. Portugueses e Espanhóis na defesa do Brasil,* Lisboa, Tribuna, 2006, p. 25.

[332] Charles Ralph Boxer, *ibidem,* p.35.

[333] Joaquim Ribeiro, *ibidem,* p.237.

[334] René Vermier, *En Estado de Guerra: Filipe IV y Flandes, 1629-1648,* Córdoba, Universidad de Córdoba, 2006, p.21.

essencialmente neste último que os holandeses fariam sentir com maior intensidade a sua acção enquanto *invasores*[335].

A presença holandesa no território brasileiro nunca foi pacífica. Desde o início, com o cerco e tentativa de tomada de São Salvador da Bahia, que Portugal no contexto da União Ibérica, despendeu um grande esforço na defesa da sua colónia. Na verdade, os portugueses do Brasil seriam sempre atendidos por Filipe IV, nos seus pedidos. Este monarca promoveu o envio de tropas e a constituição de uma armada de costa para os auxiliar.

Em 1630, os holandeses chefiados pelo almirante Hendrick Corneliszoon Loncq, com uma armada de 60 navios, 7000 soldados e cerca de 1170 bocas-de-fogo, conquistam Pernambuco[336]. Após alguma pressão sobre as populações que viviam no litoral brasileiro, Olinda, capital de Pernambuco capitula. Os holandeses assenhoreiam-se desta região de senhores de engenho onde se concentrava o grosso da produção açucareira nordestina, englobando no seu hinterland, que ia para lá dos limites da capitania, cerca de 1200 engenhos de açúcar.

Esta conquista pareceu-lhes fácil, relata-nos Charles R. Boxer, que durante o período de 1629-30, os holandeses tiveram acesso à correspondência do governador Matias de Albuquerque. A partir desta tiveram conhecimento do estado daquela conquista, as fortificações de Olinda e Recife estavam desguarnecidas e mal aparelhadas. Pernambuco aparecia-lhes como primeiro objectivo seguindo-se-lhe outras três capitanias do nordeste que contavam com cerca de 137 engenhos.[337]

As tropas de Loncq rapidamente progrediram no terreno graças às informações de alguns cristãos-novos, que lá viviam e tinham ligações com os Países Baixos. O seu estabelecimento não teve reacção inflamada, enquanto que a Coroa não conseguiria responder aos apelos do capitão-mor Matias de Albuquerque que se encontrava em Madrid, e solicitava o envio de uma armada para Pernambuco.

Os portugueses, comandados por Matias de Albuquerque, não aceitaram a presença dos holandeses e durante cinco anos moveriam uma resistência organizada em campanhas de guerrilha. Esta resposta partiria do Arraial do Bom Jesus no Recife, onde se construiu um campo fortificado conseguindo-se resistir, até 1635, data em que foram obrigados a assinar a capitulação. Perdia-se, deste modo, a capital açucareira do Brasil, o que constituiu um grave golpe na economia da colónia[338].

Em Janeiro de 1635 os colonos portugueses aceitavam um acordo de capitulação, em troca da fidelidade ao novo governo, garantia-se aos colonos a liberdade de consciência e de culto, com a permissão de terem alguns padres e frades. Além disso garantia-se a segurança da propriedade e a permissão de porte de arma[339].

---

[335] Hélio Vianna, *ibidem*, p.141.
[336] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.52.
[337] Idem, *ibidem*, pp.44-45.
[338] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p. 222.
[339] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.76.

Ressalvamos que a ocupação holandesa de Pernambuco se ficou apenas pela faixa litoral. Matias de Albuquerque revela-nos que após a conquista de Pernambuco os dízimos devidos à produção açucareira sofreu uma quebra de cerca de 20000 cruzados, em consequência dos estragos infligidos nos engenhos e na frota.

Os holandeses nunca tiveram em conta a resistência dos portugueses, a ameaça de uma armada da União Ibérica e sobretudo a dizimação de grande parte do contingente militar, e mesmo civil, ocasionado pelas doenças tropicais como o escorbuto, a disenteria sanguínea, a cegueira nocturna e o paludismo. Assim estimou-se que cerca de um terço das tropas holandesas foram afectadas e diminuídas no seu estado de higidez, isto é, de saúde, devido às condições insalubres com que se confrontaram[340].

A 5 de Dezembro de 1631 os holandeses comandados pelo Tenente-Coronel Steyn-Callenfels, intentam a conquista da Paraíba. Sendo travados no seu intento pelas tropas do Capitão António de Albuquerque. Apesar de cercarem o forte do Cabedelo e a cidade de Filipeia os exércitos de Callenfels não passaram da praia. Isto é no recordado pelo relato de Frei Paulo de Rosário (OSB), no seu opúsculo *Relação Breve e Verdadeira da Memorável Victória, que ouve o Capitão-mor da Capitania da Paraíba António de Albuquerque dos Rebeldes de Olanda* (Lisboa, 1632)[341].

Desta campanha ressalta-nos a figura de estratego de António de Albuquerque, descendente da aristocracia terratenente que se havia ao longo de décadas firmado no Brasil, filho de Jerónimo de Albuquerque, o "Adão Pernambucano", conquistador do Maranhão. Além disso o opúsculo de Frei Paulo do Rosário (OSB) ilustra-nos a facilidade que houve na organização militar da população, que integrava nas suas fileiras as tribos índias. E por último a chegada do tão ansiado socorro da metrópole com seus Tercios de Portugal e de Espanha[342]. A 11 de Dezembro de 1631 os holandeses perante a força e resistência com que se depararam regressaram ao Recife dando por terminada esta campanha[343].

De 1634 a 1637 os holandeses iriam continuar a estender a sua acção até à Paraíba. A conquista desta seria agora feita a pouco custo quer pela a oposição da população em geral, quer pela pouca resistência oferecida pela guarnição que ali permaneceu. Nesta altura os holandeses mostraram-se mais tolerantes deixando os religiosos católicos[344] ali

[340] Joaquim Ribeiro, *ibidem,* p. 343.

[341] Veja-se o nosso estudo, Luís Filipe Marques de Sousa, "António de Albuquerque, capitão da Paraíba, e a sua acção contra os holandeses. A Relação Breve de Frei Paulo do Rosário (1632)", in *Brasil e Portugal. História das Relações Militares, Actas do X Colóquio de História Militar*, Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 2000, pp.113-124.

[342] Frei Paulo do Rosário (OSB), *ibidem*, fls.6v e ss.

[343] Hernâni Donato, *ibidem*, p.237.

[344] Boxer relembra a figura "ambígua" do frade Manuel do Salvador que permaneceu junto dos holandeses ocupando um lugar de destaque e consideração pelos lugar-tenentes do exército neerlandês. Charles Ralph Boxer, *ibidem,* p.85.

continuarem o seu trabalho evangélico. Excepção assumida foi a não permissão dos jesuítas, por serem pouco tolerados pelos calvinistas[345].

É nesta altura que o Conselho dos XIX[346] promove a conquista territorial[347] e para tal instituirá o Conselho Político da Nova Holanda (Brasil). A situação militar era-lhes favorável, mas já a nível económico esta deixava antever uma certa tendência de quebra e má organização.

Assim a instituição do Conselho da Nova Holanda, órgão administrativo da colónia, promoveu uma política de tolerância entre holandeses, portugueses e naturais, evitando atritos religiosos e aplacando os conflitos entre as autoridades civis e militares. Além disso procurou equilibrar as contas da colónia, pois as dívidas da Companhia iam crescendo chegando a atingir os 18 milhões de florins, e os subsídios aos subscritores ficavam cada vez mais em atraso de ano para ano.

Este órgão exerceu a sua função até ao ano de 1637, altura que os Heeren XIX, os directores da Companhia, adoptaram uma nova estratégia para a colónia. A Nova Holanda deveria manter-se por si própria, pagando ela através da sua riqueza as custas com a administração e defesa. Os directores decidem então que o melhor é confiar a administração e os assuntos da colónia a um Governador-geral, *stadtholder*, com plenos poderes iguais aos dos directores da Companhia. Este *stadtholder* era por sua vez auxiliado pelo *Colégio do Alto Conselho Secreto*, composto por três directores designados pela Directoria Geral da WIC, que o ajudavam em matéria dos negócios judiciários e financeiros da colónia. A escolha recaiu na pessoa de Johan Maurits, conde de Nassau-Siegen[348].

Fernand Braudel esclarece que durante este período o açúcar brasileiro escapava com regularidade ao controlo holandês, apesar de em 1635 estes ocuparem uma linha de costa de cerca de 60 léguas a partir da capitania da Paraíba em direcção ao norte. Os portugueses conseguiam iludir e contornar a vigilância do comércio açucareiro, uma vez que na sua expressão *o vencedor deixara ficar um Brasil português* que conseguia manter os seus engenhos, moinhos, escravos e as ligações com o Brasil bahiano, para onde escoava a produção açucareira.[349].

A chegada Maurício de Nassau[350] ao Brasil, a 23 de Janeiro de 1637, alterou todo o quadro da correlação de forças, que já era tendencialmente a favor dos holandeses. De imediato lançou-se na conquista de Porto Calvo último reduto do Conde de Bagnoulo, comandante italiano do

---

[345] E dos franciscanos que se mostraram contrários àquela expulsão. Hermann Wätjen, *O Domínio Colonial Holandês no Brasil*, 3ª ed. rev.,Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 2004, p.346.

[346] *Heeren XIX*.

[347] A 8 de Junho de 1635 o Arraial do Bom Jesus do Recife caía nas mãos dos holandeses comandados pelo coronel polaco Arciszewski. Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.83.

[348] Hermann Wätjen, *ibidem*, p.299.

[349] Fernand Braudel, *Civilização Material, Economia e Capitalismo, Séculos XV-XVIII: O Tempo do Mundo, t. 3*, Lisboa, Teorema, 1992, p.197.

[350] Johan Maurits van Nassau-Siegen (1604-1679) chega ao Brasil a 23 de Janeiro de 1637, este governaria o Brasil holandês de 1637 a 1644. Johan Maurits, oriundo da aristocracia holandesa, calvinista convicto, recebera uma educação cuidada e durante a sua juventude frequentara escolas em Basileia e Genebra. E notabilizara-se como cabo-de-guerra durante o cerco a Den Bosch (1629) e na tomada de Maastricht (1632).

tercio luso-espanhol, em Pernambuco. Este último desorientado bateu em retirada com os demais colonos para a capitania de Sergipe. Maurício tomava definitivamente Pernambuco[351].

A Coroa enfrentava agora, com temor, a conquista e fixação definitiva dos holandeses no Brasil. Os pedidos de socorro dos capitães donatários multiplicavam-se.

"Não se tratava mais de ataques de surpresa para a conquista de pontos de costa e zonas comerciais. Era a guerra, no sentido mais completo do termo, que Nassau lançava contra o Brasil, para a sistemática conquista do imenso Estado que se destinava a ser uma Holanda de dimensão ultramarina.[352]

O período do consulado de Nassau caracterizou-se pelo restabelecimento da disciplina, melhorou-se a aplicação da justiça e criou-se uma nova rede de juízes regionais e oficiais de justiça que julgavam os pequenos delitos. A lei romano-holandesa era aplicada a todos aqueles que viviam na colónia neerlandesa sem excepção.

A Companhia das Índias Ocidentais intitulou-se senhora de todos os engenhos abandonados e que por isso foram vendidos em hasta pública ou arrendados revertendo o dinheiro para si. Ora tal rendeu à WIC mais de dois mil florins[353].

Durante este período a tolerância religiosa atingiu um ponto máximo ficando registado a convivência entre católicos, judeus e protestantes. Maurício de Nassau era favorável à liberdade de consciência e de culto[354].

O monopólio exclusivo da Companhia, que já fora rompido em 1630, continuou a ser defendido e tolerado por Nassau. O tráfico entre o Recife e Olinda foi aberto a todos os habitantes da Nova Holanda desde que fizessem o transporte a partir dos navios da Companhia.

O Brasil holandês só seria próspero, segundo a opinião de Maurício, quando estivesse completamente colonizado. Segundo ele essa colonização passava pelo objectivo da liberdade de comércio e pelo amenizar da presença do monopólio rígido e controlador da Companhia. No caso da indústria açucareira era defendida a cooperação com o colono português, conhecedor das moendas de açúcar[355], como forma de contornar o monopólio da WIC. Tal facto foi evidente, tanto que os moradores de Pernambuco em 1637 protestaram junto do Governador-geral contra o restabelecimento do monopólio ameaçando abandonar as plantações de cana-de-açúcar[356].

[351] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.100.
[352] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p. 224.
[353] Hermann Wätjen, *ibidem*, p.321.
[354] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.104.
[355] José António Gonsalves de Mello, *ibidem*, p.141.
[356] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, pp.109-110 e ss.

Outro dos problemas que enfrentou foi a abertura ao tráfico negreiro e ao recurso da mão-de-obra escrava africana. A conquista de Pernambuco e da Paraíba entre 1634 e 1636 obrigou a uma procura crescente dos escravos no Nordeste do Brasil. Em contacto com as necessidades da colónia, sobretudo o trabalho dos engenhos, os holandeses poriam de lado os escrúpulos que demonstravam contra a escravidão. Em tempos tentaram substituir o trabalho escravo pelo trabalho livre[357]. No entanto, o próprio Maurício de Nassau, apoiado numa concepção humanista da sociedade, julgou a principio que tal não seria necessário se recorresse ao trabalho do braço livre do colono, mas rapidamente recuou e acabou por afirmar que nada não era possível de concretizar no Brasil sem o recurso à mão-de-obra escrava[358]. Em 1636 os Heeren XIX perante a falta de mão-de-obra pediram ao General comandante de Moure, que se encontrava na Costa do Ouro, para que providenciasse uma remessa regular de escravos africanos para Pernambuco[359].

Em Novembro de 1637 o Conde de Bagnoulo tentou reagir de novo contra a presença neerlandesa. Tal resultou na invasão e conquista de Sergipe pelos exércitos de Von Schoppe. Os holandeses dominavam agora cerca de metade das capitanias do Brasil. Mas estas conquistas, sobretudo as mais recentes, Ceará e Sergipe, mostraram-se pouco rentáveis, pois delas pouca coisa se tinha de valor, a não ser o gado[360].

Entretanto do lado português a resposta da Coroa tardava, o que fazia com que os colonos tivessem por si próprios de organizar milícias. O próprio rei instava os capitães donatários a organizarem bandeiras, corpos de milícias, para defesa da colónia.

"A solução empírica da guerra brasílica foi aos olhos dos contemporâneos tão bem sucedida que buscava-se na colónia capitães e soldados práticos adestrados na luta anti-holandesa."[361]

A guerra brasílica, solução encontrada pelos colonos, assentava numa guerra de companhias de emboscadas, tropas ligeiras, ágeis e extremamente manobráveis adaptadas e adaptáveis às exigências do terreno, onde progrediam com rapidez e desembaraço[362]. Esta experiência militar resultou em grande parte da pluralidade étnica dos naturais que compuseram as companhias, reunindo do mesmo lado o português, o luso-brasileiro (proprietário da terra), o negro forro, o escravo, o

[357] José António Gonsalves de Mello, *ibidem*, p.186;
[358] O exemplo de Nassau ilustra-nos o espírito humanista reinante nos idos de seiscentos. O escravo negro iria beneficiar no espaço de um novo enquadramento judicial, aos senhores era-lhes permitido sovar o escravo, mas não mutilá-lo ou mesmo impor-lhe a morte. Isso ficava reservado para os tribunais. Idem, *ibidem*, p.198.
[359] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, pp.117-118;
[360] Idem, *ibidem*, p.120.
[361] Arno Wehling, *ibidem*, p. 358.
[362] J.A. Gonsalves de Mello, "O Domínio Holandês na Bahia e no Nordeste", in *História Geral da Civilização Brasileira, t. I, vol. I*, Dir. Sérgio Buarque de Holanda, 7ª ed., S. Paulo, Difel, 1985, p. 237.

indígena, o espanhol e até o italiano, que viera nos *tercios* que foram em socorro.

Perante a diversidade da composição social das bandeiras portuguesas os holandeses habituados aos procedimentos pré-fixados pelas guerras europeias do Renascimento e dos conflitos religiosos de quinhentos e seiscentos, logo se viram ultrapassados pelos locais. Estes últimos mais adaptados ao clima e à geografia sabendo tirar o proveito e fazendo uma guerra de desgaste continuo[363].

Mesmo assim, e perante as informações que possuía Johan Maurits de que no estuário do Tejo se achava uma armada pronta a seguir para o Brasil, tentou a conquista da Bahia. Assim entre 17 e 18 de Abril de 1638 lançou-se no ataque às defesas da Bahia acabando por se retirar após várias horas de luta corpo a corpo. Os portugueses por sua vez interpretando mal esta manobra acabariam por assinar um armistício com os holandeses. Estes por sua vez retiram-se das imediações da Bahia voltando para o Recife em 26 de Maio de 1638[364].

As guerras na Europa, sobretudo o conflito da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648)[365], em que se via envolvido o rei Filipe III, de Portugal, não lhe permitiu reagir com a prontidão desejada pela metrópole e a colónia[366]. Por parte de Portugal e de Espanha houve sempre a determinação de reconquistar Pernambuco. Os portugueses por sua vez faziam sentir ao rei que a sua fidelidade custava o seu sangue nas campanhas da Itália e da Flandres e que por isso não conseguiam acudir à colónia[367].

Carlos Margaça Veiga afirma-nos que a internacionalização do conflito representou para Portugal o desvio dos esforços de recuperação e manutenção das conquistas ultramarinas. Apesar de se pensar que com a União Ibérica haveria uma *união de armas* que permitia mais facilmente o recrutamento de tropas[368].

A muito aguardada armada de socorro por fim sairia de Lisboa a 6 de Setembro de 1638, comandada por D. Fernando de Mascarenhas, conde da Torre e novo governador do Brasil[369]. Esta era constituída por 46 navios, entre eles 26 galeões, que transportavam cerca de 5000 soldados. No início de 1639, avistou o Recife e seguiu caminho para a Bahia, a fim

---

[363] Arno Wehling, *ibidem*, p. 358.

[364] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.123.

[365] Este conflito que havia começado pela cessação dos principados protestantes germânicos generalizou-se numa guerra contra a preponderância europeia da Casa de Habsburgo, Assistindo-se à emancipação das Províncias Unidas, dos principados protestantes alemães e da oposição entre os Bourbons e os Habsburgos. Num plano geral iremos assistir a uma oposição entre protestantes e católicos, que envolveria numa guerra generalizada os estados do norte e estados do sul da Europa, da qual surgiria em 1648, pelo Tratado de Westephalia, uma reconfiguração da Europa central, resultando daí a unificação alemã. Maurice Ashley, *The Golden Century:Europe, 1598-1715,* London, Pheonix Press, 2002, pp.84 e ss.

[366] O conflito gerado em 1618, Guerra dos Trinta Anos, claramente abalou as fundações políticas, económicas e religiosas do Império dos Habsburgos, levando à separação deste em Espanhol e Austro-húngaro e originando as revoluções nacionalistas da Catalunha e Portugal. Idem, *ibidem*, p.102.

[367] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.125.

[368] Carlos Margaça Veiga, *A Herança Filipina em Portugal,* Lisboa, CTT- Correios de Portugal, 2005, p.38.

[369] Hélio Vianna, *ibidem*, p.152;

de aí conseguir mais reforços. Aqui se demorou até 20 de Novembro de 1639, altura em que levantou ferro para ir fazer frente à armada flamenga de Arcizewsky[370].

Fernando de Mascarenhas demorou-se demasiado na reunião de homens, navios, armas e munições, o que lhe valeu em grande parte algum descontentamento das gentes da Bahia. A armada de costa acabou por se mostrar incapaz de deter o avanço, para o norte e nordeste, dos flamengos comandados pelo coronel polaco Arcizewsky.

Por sua vez Fernão de Mascarenhas empreendeu uma guerrilha através de ataques coordenados por terra, sob o comando dos experimentados chefes André Vidal de Negreiros, Filipe Camarão e Henrique Dias. Estes corpos de milícias tinham por missão fixarem-se no interior de Pernambuco, arrasar os engenhos e plantações dos holandeses e desse modo incitarem os colonos e aos indígenas à rebelião contra os invasores, enquanto que a armada fazia chegar o grosso das companhias por via marítima.[371]

As duas armadas, a do Conde da Torre (luso-espanhola), agora reforçada com contingente vindo dos Açores, Rio de Janeiro e Buenos Aires, e a do almirante Willem Loos (holandesa) defrontaram-se em 12 de Janeiro de 1640, perto da ilha de Itamaracá. Embora Loos viesse a perder a vida nesta batalha o desfecho foi ambíguo, já que ambas as armadas acabaram por dispersar-se devido às condições adversas do meio e do clima, não podendo nenhum dos lados proclamar vitória[372].

No geral, a defesa do Brasil mostrava-se onerosa e o esforço dispendido era pouco eficaz contra o inimigo. Esta conjuntura acabaria por suscitar, quer na colónia, quer na metrópole, críticas à incapacidade de defesa demonstrada pela Coroa, governada pelos validos de Filipe IV de Habsburgo.

Por outro lado, a esperada capitulação e expulsão do herético holandês não foi conseguida, já que este procurou, nos territórios sob sua administração, cativar os indígenas[373] e o colono português, promovendo a publicação de éditos, onde prometia a tolerância religiosa, a liberdade de comércio e a segurança da propriedade, a evangelização protestante[374], entre outras garantias[375].

---

[370] As intrigas entre Arcizewsky e Joham Maurits Nassau levaram a que os Heeren XIX retirassem apoio a este último enquanto Governador-geral da Nova Holanda. Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.128;

[371] Idem, *ibidem*, p.130.

[372] Hélio Vianna, *ibidem*, p.153.

[373] Os holandeses mostraram-se sempre adeptos da liberdade do índio, declarando-os isentos de qualquer sujeição. Assim pensavam eles atrair e conservar a amizade com os nativos, sobretudo os tupis e tapuias. Do mesmo modo procuraram nas alianças com os índios a garantia da paz e do sossego da colónia. Além de que também praticaram o aldeamento destes, a evangelização no credo reformado e a sua fiscalização pelos chefes holandeses. José António Gonsalves de Mello, *Tempo dos Flamengos: Influencia da Ocupação Holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil*, 4ª ed., Rio de Janeiro, Topbooks, 2001, pp.210 e ss.

[374] Francisco Leonardo Schalkwijk, *Índios Evangélicos no Brasil Holandês*, 2004, pp. 1 e ss. (www.thirdmill.org)

[375] Acrescenta-nos o autor que apesar disso estes nunca tiveram efeito, nem conseguiram que os colonos se submetessem aos ditames flamengos. Francisco Adolfo Varnhagen, *ibidem*, p. 199.

Assim promoveu-se, no Brasil holandês, o restabelecimento da economia açucareira e as reformas urbanísticas, que vão ficar marcadas, de modo indelével, no traçado da actual cidade do Recife.

Em Março de 1640 chegavam ao Recife os almirantes Jol e Lichthart com o reforço esperado de cerca de 2500 homens e 28 navios. Estes reforços destinavam-se a mais uma vez tentar a ocupação da Bahia. Por sua vez Nassau optou por encarregar Lichthart de saquear e incendiar os engenhos do Recôncavo Bahiano. Do lado português assistia-se à chegada em Junho de 1640 de Jorge de Mascarenhas, novo vice-rei e Marquês de Montalvão, acompanhado de uma frota de 18 navios e 2500 homens. Esta contenda teria o seu desfecho em Outubro de 1640 com o início de conversações por ambas as partes a fim de chegarem a um entendimento e acordo[376].

A 15 de Fevereiro de 1641 o Marquês de Montalvão recebe a notícia da Restauração da Independência nacional e aclama D. João, Duque de Bragança, rei de Portugal e do Brasil. De imediato manda desarmar as guarnições espanholas e napolitanas e comunica a Maurício de Nassau, a 2 de Março de 1641, que em Lisboa se havia restaurado a independência de Portugal.[377]

D. João IV, rei de Portugal, envidava esforços diplomáticos junto dos estados das Províncias Unidas, procurando assinar uma trégua de dez anos enquanto se negociavam os termos de um tratado de paz e aliança. Apesar de alguns atrasos e dúvidas das partes só a partir de 1642 é que as tréguas de paz entravam em vigor. Trocaram-se reféns e suspendeu-se a guerrilha no interior de Pernambuco. Os holandeses mais uma vez, como já o fizeram anteriormente, viraram-se para a costa ocidental africana, sobretudo S. Jorge da Mina (1638) e Angola (1641), procurando através da conquista controlar o estanco dos escravos obtendo-os directamente e a preços mínimos os escravos que necessitava para as plantações de cana-de-açúcar[378].

De início os holandeses justificaram esta investida como forma de se oporem aos pleitos monopolistas portugueses e pela defesa da liberdade marítima. Mas rapidamente iriam reivindicar a soberania sobre o Atlântico e sobre os estancos do açúcar e dos escravos da mesma forma que fizeram os portugueses. Para tal contavam em usar o seu poder militar como forma de limitar a competição e de aumentar o lucro[379].

A última conquista de Johan Maurits no Brasil foi S. Luís do Maranhão, em Novembro de 1641, passando agora a controlar sete das catorze capitanias em que se dividia o Brasil. O governador Bento Maciel Parente foi incapaz de deter os avanços do almirante Lichthart. Em Portugal e junto das Províncias Unidas D. João IV e os seus ministros protestaram com veemência a quebra das tréguas. A Holanda ocupava uma posição ambígua perante a monarquia portuguesa, por um lado apoiava o esforço militar português na Guerra da Restauração

[376] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.139;
[377] Idem, *ibidem*, p.142.
[378] Guillermo Céspedes del Castillo, *ibidem*, p. 272.
[379] John Thornton, *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*, Rio de Janeiro, Campus-Elsevier, 2004, p.112.

enviando tropas, por outro no espaço ultramarino mantinha a beligerância contra as possessões portuguesas no Atlântico e no Índico.

Por volta de 1641-42, considera Boxer que a Companhia das Índias Ocidentais (WIC), atingira o seu ponto máximo, estendendo-se desde a bacia do rio Hudson até ao Brasil e costa ocidental de África. O Brasil era para a WIC o principal e mais extenso senhorio, aí ela ditava leis a mais de mil milhas de costa e concentrava todas as suas energias. A solvência e sucesso da Companhia dependiam directamente da sorte do Brasil.[380]

Em Maio de 1644 chegava ao fim o consulado de Johan Maurits van Nassau-Siegen. Este abandonava *"ce beau Pay de Brésil, …"*, expressão sua, na sequência da Trégua assinada com Portugal. Assim os directores, o Conselho dos Heeren XIX, decidiu reduzir a numerosa guarnição e de cortar as despesas com o consulado do conde de Nassau-Siegen, que ali instalara uma autêntica corte de intelectuais, cientistas, artistas e generais. Perante isso Johan Maurits apresenta o seu pedido de renúncia. O que motivou acesso debate entre o Príncipe de Orange, os Estados Gerais e os Heeren XIX, saindo triunfante a posição destes últimos de fazer regressar Maurício de Nassau[381].

Sobre a sua governação nunca é demais que ele construiu em Pernambuco outro Brasil diferente daquele que construíra o latino português, exemplo disso foi a construção de uma moderna cidade, Mauritsstad ou Maurícia, junto ao velho Recife, mais racional na ocupação do espaço com ruas, estradas e pontes pavimentadas. O dinheiro da Companhia foi posto a render na construção de equipamentos que pudessem perpetuar a presença holandesa naquelas paragens[382].

Para sua aposentadoria mandou construir duas espaçosas casas de campo, onde albergou uma plêiade de cerca de 46 intelectuais e artistas, trazidos de todos os Países Baixos, fundando deste modo uma autêntica missão científica e artística em solo brasileiro. Entre eles contava-se Georg Marcgraf, naturalista que elaborou estudos sobre a fauna, flora e a geografia do Brasil, os pintores Frans Post e Albert Eckhout, que retrataram os indivíduos e a sociedade nativa. Ficou-se a dever a ele a instalação do primeiro observatório astronómico no hemisfério sul fazendo-se pela primeira vez observações astronómicas e meteorológicas destas paragens[383].

Seria ainda em vida que Maurício de Nassau veria ser publicada uma parte do material reunido por Barleus, Piso e Marcgraf, no volume intitulado *Historia Naturalis Brasiliae*, em 1648.

Quanto à sua administração, além da progressão para norte e nordeste, Nassau procurou uma atitude conciliatória entre os portugueses da terra e os moradores com a administração holandesa. Promoveu a tolerância religiosa entre protestantes (calvinistas), judeus e católicos, permitindo a presença de clérigos seculares e de frades nos territórios

[380] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.153;
[381] Idem, *ibidem*, p.219;
[382] Idem, *ibidem*, p.157;
[383] Idem, *ibidem*, p.158.

ocupados. Excepção feita para os padres da Companhia de Jesus que por serem considerados os protectores da Contra-Reforma católica pregando contra a heresia protestante na Europa não lhes era permitida a sua presença nos territórios da Nova Holanda.

Afirmava Maurício de Nassau, no seu *Testamento Político* (1644):

"No eclesiástico ou em coisas da Igreja, a tolerância ou condescendência é mais necessária ao Brasil do que entre qualquer outro povo a que se tenha concedido a liberdade de religião."[384]

Maurício de Nassau apoiou os agricultores baixando impostos e concedendo créditos para a reconstrução dos engenhos e aquisição da mão-de-obra escrava de Angola. Tal acção valeu-lhe a simpatia da população tanto dos portugueses da terra como dos colonos neerlandeses.[385]

Compete-nos ainda salientar que Maurício de Nassau promoveu uma política indigenista de protegendo e defendendo a liberdade dos nativos. O índio era protegido da WIC, devendo ser deixado a viver em paz na sua aldeia e receber toda a ajuda, educação e assistência médico-sanitária[386].

O período seguinte seria marcado por uma nova fase de crise financeira na colónia holandesa. O governo e o Conselho dos XIX, não sabiam onde buscar dinheiro para pagar o soldo às tropas ali estacionadas, nem para comprar a farinha necessária à alimentação. Com medo de que houvesse uma revolta militar, o governo, na pessoa do Alto Conselho obrigou de novo à existência do regime de ordenanças, tropas brasileiras sob comando da Companhia[387].

De 1645 a 1654, Portugal, através dos seus embaixadores em Haia pedia incessantemente a restituição dos territórios tomados pelos holandeses nas duas margens do Atlântico sul. Ao certo Pernambuco e Angola tornavam-se dois grandes empórios nas mãos da Companhia das Índias Ocidentais. Além disso os Heeren XIX ameaçavam Portugal de que se lançariam sobre outras conquistas se não parassem os protestos.[388]

No campo diplomático Portugal esbarrou com a oposição firme e férrea dos Heeren XIX, posição esta que nem os Estados Gerais das Províncias Unidas conseguiram demover. No terreno, sobretudo na colónia brasileira, os portugueses organizavam a revolta, enquanto os holandeses solicitavam com urgência o envio de tropas e munições. Em Junho de 1645 o Supremo Conselho da Nova Holanda enviava o major Hooghstraten com ordens para protestar, junto do Governador Teles da

[384] Maurício de Nassau, "Testamento Político", in *Parcerias Estratégicas, nº6*: *Conselhos a Governantes*, Brasília, Senado Federal, Mar.1999, p.269.
[385] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, pp.159-160.
[386] Hermann Wätjen, *ibidem*, p.408;
[387] Idem, *ibidem*, p.333.
[388] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.225;

Silva, contra o apoio à revolta dos portugueses de Pernambuco, chefiada por João Fernandes Vieira e Filipe Camarão[389].

O ano de 1645 ficaria marcado na governação do Brasil holandês, com a chegada de um novo governador, Ouwman. Este havia-se inteirado da situação da colónia holandesa e da presença no Atlântico sul. O anterior governador Mols descreveu a situação como grave, o Brasil estava exaurido de homens, meios e mantimentos devido ao socorro que teve de fazer às ambições holandesas na costa este do Atlântico sul, nomeadamente em Angola, São Tomé, e no Maranhão.

Entretanto aproveitando a debilidade dos holandeses os portugueses de Pernambuco revoltam-se e esta alastra-se num instante. De todo o Brasil surgem reforços, tropas irregulares compostas por nativos e escravos atacam posições fortificadas, as localidades limítrofes do Recife capitulam. A capital dos holandeses está cercada quando Ouwman chega ao Brasil. O Brasil holandês nada mais é que uma estreita faixa litoral da capitania de Pernambuco.[390]

O desfecho da presença holandesa seria resolvido na Batalha dos Guararapes em 1654. Entretanto enquanto no terreno os colonos se envolviam em escaramuças, emboscadas e assaltos, dando origem ao período conhecido por Guerra Brasílica, no campo diplomático Portugal tentava negociar. Em 1647 os holandeses exigiam aos embaixadores portugueses que lhes fosse pago uma quantia de cerca de 28 milhões de florins pela restituição do nordeste brasileiro, Angola e São Tomé, deixando a Bahia como caução[391].

O ano de 1648 foi promissor para os intentos portugueses, a 19 de Abril perto do Recife, no morro dos Guararapes, deu-se o primeiro recontro entre holandeses e portugueses, saindo estes últimos vitoriosos. Em Angola Salvador Correia de Sá conseguia ocupar São Paulo de Luanda e desse modo expulsar os ocupantes neerlandeses. Tais empresas militares, que tiveram o apoio moral do Padre António Vieira, foram de imediato reclamadas pelos Estados Gerais da Holanda, que apelidaram os portugueses de quebra tréguas.

Até 1654 os holandeses encurralados no Recife e apoiados pelo auxílio que lhes vinha via marítima procuraram reforçar a sua posição[392]. Os ataques das tropas luso-brasileiras sucederam-se desde Maio de 1652 altura em que se apertou o cerco ao Recife. A 5 de Janeiro de 1654, a frota portuguesa comandada pelo general Pedro Jacques de Magalhães e pelo almirante Francisco de Brito Freire bloqueou a barra do Recife impossibilitando qualquer fuga para o mar. Por terra as tropas de Francisco Barreto de Meneses avançaram sobre os fortes holandeses desferindo-se o ataque a 21 de Janeiro de 1654, sobressaindo os comandantes João Fernandes Vieira (Mestre-de-Campo), André Vidal de Negreiros e Henrique Dias. A 23 de Janeiro o comandante Walter Van Loo capitulava solicitando a cessação das hostilidades vindo a assinar-se

[389] Idem, *ibidem*, p.234.
[390] Klaas Ratelband, *Os Holandeses no Brasil e na Costa Africana: Angola, Kongo e São Tomé (1600-1650)*, Lisboa, Vega, 2003, pp.270-271.
[391] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.270;
[392] Idem, *ibidem*, p.307.

o tratado de rendição, ou Capitulação de Taborda, no dia 26 de Janeiro de 1654[393].

Francisco Barreto conseguia a restituição de todos os pontos ocupados pelos holandeses, desde a ilha de Itamaracá e Fernando de Noronha, as capitanias da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Além providenciava o transporte para quem quisesse seguir para a Holanda e garantia os que manifestassem desejo em ficar que lhes era dada permissão e seriam tratados como súbditos de Portugal[394].

O Brasil neerlandês capitulava perante um exército composto por colonos portugueses, ameríndios, mulatos e negros. O comércio e a produção açucareira voltavam às mãos dos portugueses. No entanto novo foco de produção, com novos métodos de cultivo e moagem, surgia nas Índias Ocidentais inglesas e francesas, provavelmente com ajuda dos judeus luso-brasileiros provenientes do território outrora ocupado pelas Províncias Unidas[395].

Portugal e Holanda levariam ainda mais alguns anos a se degladiar entre acusações e declarações de guerra. Actos que não eram mais do que a expressão da política internacional do tempo e da necessidade de Portugal se afirmar na Europa como nação independente e soberana, reivindicando os seus limites metropolitas e ultramarinos.

A 1661 é assinada a "Paz" luso-holandesa, onde se reconhecia a capitulação dos flamengos. Este tratado foi desastroso para Portugal que aceitava pagar uma indemnização de cerca de oito milhões de florins e de permitir a abertura dos portos ao comércio livre com os holandeses[396].

Entretanto a "Paz" não fora definitiva sendo necessário em Julho de 1669, através da mediação da França e da Inglaterra, os dois países acordarem o fim das contendas através da assinatura do Tratado de Haia, reconhecendo-se a capitulação da Holanda[397].

Na afirmação de Evaldo Cabral de Mello:

"O essencial do tratado de 1669 foi assim a substituição do esquema de indemnização. Em lugar de produtos brasileiros, Portugal comprava o Nordeste com Cochim e Cananor e com sal de Setúbal.[398]*"*

O Brasil holandês, ou melhor o período da dominação holandesa, foi uma época de altos e baixos, marcados pela guerra, pela prosperidade

---

[393] Paula Lourenço, *Batalhas da História de Portugal: Defesa do Ultramar, Batalha dos Montes Guararapes e Reconquista de Luanda, 1640-1668, vol.10,* Lisboa, Academia Portuguesa da História-QuidNovi, 2006, pp.78-79.

[394] Charles Ralph Boxer, *ibidem*, p.340;

[395] Idem, *O Império Colonial Português (1415-1825),* Lisboa, Edições 70, 1981, p.123. Quanto à participação dos judeus portugueses no trato açucareiro recorda-nos Mauro que estes realmente desempenharam um papel importante nesta *indústria.* Frédéric Mauro, *ibidem*,p. 313.

[396] Hermann Wätjen, *ibidem*, p.286.

[397] Charles Ralph Boxer, *Os Holandeses no Brasil (1624-1654),* 2ª ed. rev.,Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 2004, p.359.

[398] Evaldo Cabral de Mello, *O Negócio do Brasil. Portugal e os Países Baixos e o Nordeste (1641-1669),* Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos Portugueses, 2001, p.269.

dos engenhos e mesmo pela escassez de viveres e de efectivos vindos da metrópole. Não deixando de mencionar que as populações do Recife e de Maurícia passaram momentos difíceis onde grassou a fome e a mingua de mantimentos[399].

Enquanto isso Portugal, no teatro diplomático europeu, procurava-se em legitimar a sua independência e a Casa de Bragança o seu direito à Coroa de Portugal. Os nossos embaixadores procuravam alcançar a *paridade diplomática* e o prestígio junto das coroas europeias. Para tal faziam a apologia da primazia ultramarina portuguesa.[400]

2.3. O INDÍGENA E A SOCIEDADE COLONIAL:
-A LIBERDADE E A ARREGIMENTAÇÃO DO ÍNDIO

> *"A nova realidade étnica da terra gerou problemas antes desconhecidos para a administração pública e a Igreja."*
>
> Arno Wehling e Maria José C. Wehling, *Formação do Brasil Colonial*, p. 90.

O contacto com o indígena levantou alguns problemas ao europeu. A dimensão do outro encontrava-se relativizada e impregnada do imaginário medieval. A atitude variou desde a admiração ao desprezo pelos índios. Daqui surgia uma incapacidade de entender o outro reduzindo-o aos seus esquemas mentais e interpretativos, que iam desde a suposição da bondade e inocência originais do homem, típica da *Visão do Paraíso*, até à bestialidade do antropófago[401].

Assiste-se a uma difusão de estereótipos que variam entre o bárbaro e o demoníaco como forma de assimilar a diversidade cultural existente no Novo Mundo. O índio ao ser integrado no mundo e imaginário colonial adquire uma classificação e um valor. A sua imagem encontra-se ligada à conquista, à catequese e ao seu emprego enquanto mão-de-obra. "O bárbaro seria então um escravo ou um cristão em potencial."[402]

O índio não surgia mais como o ingénuo selvagem de Caminha, era tido como o selvagem arborícola, cruel e desumano, que se entrega aos mais hediondos vícios. Além disso afirmava-se frequentemente que os índios fugiam de qualquer organização politica e não se deixavam arregimentar.[403]

---

[399] José António Gonsalves de Mello, *ibidem*, p.166.

[400] Avelino de Freitas de Meneses, "A Diplomacia e as Relações Internacionais", in *Nova História de Portugal, vol. VII: Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Avelino de Freitas de Meneses, Lisboa, Presença, 2001, p.155.

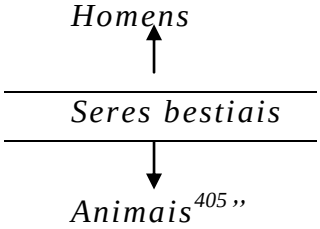
[401] Sobre a questão da natureza do índio, refere-nos Thomas que também surgiu o contraste entre imagens positivas e negativas do índio, levantando-se a discussão sobre a natureza do gentio. Georg Thomas, *Politica Indigenista dos Portugueses no Brasil: 1500-1640*, São Paulo, Loyola, 1982, p.19.

[402] Ronald Raminelli, *Imagens da Colonização: A Representação do Índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996, p. 66.

[403] Georg Thomas, *ibidem*, p.22.

Luís Filipe Barreto fala-nos da existência de uma *diacronia discursiva* resultante das falhas do outro civilizacional. Estas falhas seriam, segundo o mesmo autor, o responsável pela degradação gradual que a imagem do índio / outro vai sofrendo ao longo do discurso mudando de homem para gente, ele e eles[404].

" Esse espaço intermédio e flutuante torna-se profundamente operativo porque permite, no dar do particular concreto, uma grande margem de manobra que ora toca a condição humana ora a condição animal:



[405]"

A imagem do índio vivendo no Éden aos poucos desvaneceu-se e passou a ser encarado como ser humano[406]. As representações do índio sofriam mutações que se expressavam nos mais diversos autores e relatos. Havia uma mudança dos quadros mentais e das categorias epistemológicas, que se tornam num fenómeno social total identificável[407]. Os índios eram enquadrados no seio da família humana, apesar de a eles serem atribuídos os mais horrendos actos bestiais, dos quais partilhavam e comungavam, tais como a poligamia, a antropofagia, o consumo de bebidas fermentadas (*cauim*), entre outros[408].

Porém esta integração do índio no género humano e da sua sujeição à disciplina implicou o uso de métodos que renegavam a sua nova condição, a escravização e o trabalho compulsivo[409].

Gabriel Soares de Sousa, em 1587, perante o Conselheiro Cristóvão de Moura, define a população indígena como:

---

[404] Luís Filipe Barreto, *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Ser e Pensar nos Séculos XV e XVI,* Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p.181;

[405] Idem, *ibidem,* p.183.

[406] Segundo Sérgio Buarque de Holanda, para o colonizador português, o espaço brasileiro surgiu-lhe como uma verdadeira materialização do paraíso edénico derivado da sua aproximação à natureza tropical, que em oposição ao castelhano deixou cedo de identificar e procurar no índio o fiel depositário do El Dourado ou da fonte da juventude. O português mostrou-se mais inclinado a uma visão realista avessa à especulação e à imaginação norteadas pela sua adaptação à realidade colonial. Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso,* 4ª ed, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1985, pp. 61 e ss.

[407] João da Rocha Pinto, "O Olhar Europeu: A invenção do índio brasileiro", in *Brasil nas vésperas do Mundo Moderno,* coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, p.55.

[408] Ana Maria de Azevedo, " O Índio brasileiro (o "olhar" quinhentista e seiscentista), in *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens. Estudos e Bibliografias,* Coord. Fernando Cristóvão e José Nunes Carreira, Lisboa, Cosmos, 1999, p.308.

[409] Luíz Felipe Alencastro, *O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul, Séculos XVI e XVII,* 2ª reimp., São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 152.

"Têm muita graça quando falam, maiormente as mulheres que são muito compendiosas na forma de linguagem e muito copiosas no seu orar, mas falta-lhes três letras das do ABC, que são F L R grande ou dobrado, coisa muito de notar, porque se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia não têm fé em Nosso Senhor, nem têm L na sua pronunciação é porque não têm lei nenhuma que guardar nem preceitos para se governarem e cada um faz a lei a seu modo e aos som da sua vontade sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm lei uns com os outros; e se não têm R na sua pronunciação, é porque não têm rei que os reja e a quem obedeçam nem obedecem a ninguém, nem pai ao filho nem filho ao pai e cada um vive ao som da sua vontade; (...)"[410]

Destes pressupostos[411] resultou que a atitude dos portugueses para com os indígenas estivesse condicionada pelas relações de amizade ou de hostilidade mantida ao longo do processo de colonização.[412] Os colonos portugueses souberam explorar em seu benefício estas relações, acicatando antigas rivalidades tribais, entre tupis e jês, para assim mais facilmente conquistarem e escravizarem os índios[413]. A intensificação das guerras intertribais promovidas pelo colono teve como objectivo o de cativar escravos subvertendo a principal finalidade da guerra indígena: o sacrifício em terreiro[414]. O contacto com o colono mudou os conceitos tradicionais da vivência indígena[415].

O indígena foi desde o início da colonização, no século XVI, encarado como potencial mão-de-obra para o trabalho escravo. Este surgia ao colono como um elemento de fácil apresamento, reduzido do seu estado natural ao cativeiro, e de baixo custo, em relação ao alto preço aquisitivo do escravo negro[416], embora pese a possível rarefacção

---

[410] Gabriel Soares de Sousa, *ibidem*, p.218.

[411] Segundo Carlos Fausto:

> *"Os índios do Brasil foram logo caracterizados como gente sem religião, sem justiça e sem estado – uma ideia que, elaborada pela filosofia política, serviu de base ao imaginário sobre o homem natural e o estado de natureza."*

Carlos Fausto, *Os Índios antes do Brasil*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 2000, pp.10-11.

[412] Refira-se que esta atitude teve por fundo o nível cultural inferior das tribos que habitavam solo brasileiro, quer técnica, quer culturalmente primitivas. Georg Thomas, *ibidem*, p.20.

[413] Arno Wehling e Maria José C. Wehling, *ibidem*, p. 89.

[414] John Manuel Monteiro, *ibidem*, p.132.

[415] Sobre a guerra entre as sociedades primitivas John Keegan analisando o exemplo dos Ianômani fala-nos em diversas etapas da evolução da violência, bastante bem definidas, desde o duelo de socos, a luta de bastões até aos ataques às aldeias. No entanto ressalva sempre a diferença entre o "salto" às aldeias do conflito ritual. John Keegan, *Uma História da Guerra*, Lisboa, Tinta-da-China, 2006, pp.137 e ss.

[416] A.J.R. Russell-Wood, esclarece-nos:

> *"No Brasil, a densidade da população escrava, o grau de miscigenação e proporção numérica de pessoas de cor livres na população em geral variavam muito de região para região e de um período a outro. Os escravos negros, trazidos de África para trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar do Nordeste, tornaram-se as pedras angulares da economia brasileira. (…) Durante os séculos XVI e XVII, os maiores núcleos de escravos ficam na Bahia, em Pernambuco e, em menor grau, no Rio de Janeiro. Em sua maior parte, os escravos eram empregados nos canaviais da zona fértil do litoral. Uma minoria era transportada para o interior para trabalhar nas fazendas de criação de gado das capitanias da Bahia, de Pernambuco, do Ceará e do Piauí."* A.J.R.

demográfica da população indígena causada pela escravização defendida pelo sistema colonial[417].

Como vimos anteriormente o facto dos usos e costumes, nomeadamente da poligamia, crença animista e da prática da antropofagia ritual contribuiu em muito para este entendimento. Diz-nos John Manuel Monteiro que a tónica da antropofagia foi exagerada pelas sensibilidades ocidentais que não souberam entender o fenómeno complexo da guerra/sacrifício e da implicação da morte em terreiro, "*força motriz da guerra indígena ao longo do litoral brasileiro".* A importância deste ritual marcava a vida e a coexistência tribal das aldeias indígenas, em alguns casos era a base das relações da sociedade tupi pré-cabralina. A colonização marcava assim o rompimento com a dinâmica de vida e relacional Tupi.[418]

O indígena reduzido ou escravizado representou até finais do século XVI e princípios do século XVII a mão-de-obra predominante nas plantações e engenhos de açúcar. Mesmo depois da introdução do negro ele continuou a ser utilizado como recurso nas regiões pobres da colónia[419].

"A questão de como procurar as forças necessárias para a florescente indústria da cana-de-açúcar chegou a ser um problema fundamental para o desenvolvimento económico da colónia."[420]

O movimento do apresamento do índio, isto é, desde o resgate até às bandeiras e entradas pelo sertão, nos séculos XVI e XVII, podem-se classificar como de caça ao índio, cativeiro e redução, e de combate às tribos hostis. Georg Thomas refere-nos que primeiramente, e dada à grande necessidade de mão-de-obra[421], se recorreu ao *resgate* dos índios da corda[422], expressão usada para os índios presos por uma corda enrolada em torno do corpo (*"Os prisioneiros de guerra, destinados a ser mortos, traziam desde logo, como sinal de seu destino, uma corda delgada ao pescoço: (...)"*[423]) e que sendo prisioneiros esperavam a morte às mãos dos seus vencedores. Estes eram tidos como moeda de

---

Russell-Wood, *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, p.55.

[417] Fernando Novais, *Estrutura e Dinâmica do Sistema Colonial (séculos XVI-XVII),* 2º ed., Lisboa, Livros Horizonte, (1975), p.65.

[418] Jonh Manuel Monteiro, "Brasil Indígena no século XVI: Dinâmica histórica Tupi e as origens da sociedade colonial", *Ler História nº 19*, Lisboa, Teorema, 1990, p.96.

[419] Jacob Gorender, *O Escravismo Colonial*, São Paulo, Ática, 1980, pp.132-133.

[420] Georg Thomas, *ibidem*, p.40;

[421] A falta de mão-de-obra, nos primeiros tempos da colonização, ameaçou o desenvolvimento económico e as condições de vida dos colonos. O simples abandono dos índios dos aldeamentos junto das vilas fugindo para o sertão privou a colónia de defesa. Idem, *ibidem*, p.127.

[422] Feitos prisioneiros nos diversos recontros tribais, é o caso relatado por João de Azpilceuta Navarro (S.J.) que se queixa destes levarem a cabo uma guerra de extermínio entre eles. José Sebastião da Silva Dias, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do século XVI*, Lisboa, Presença, 1982, p.233.

[423] Carlos França relata-nos neste estudo profusamente o cerimonial da preparação e execução do prisioneiro no terreiro. Carlos França, "Etnografia Brasílica", in *Os Portugueses do século XVI e a História Natural do Brasil*, Lisboa, Empresa Fluminense Lda., s.d., p.106.

troca com os colonos[424]. Só mais tarde perante a cobiça de terra e a falta de mão-de-obra os colonos enveredaram pela *Guerra Justa*.[425] Por último organizariam expedições aos sertões, *entradas e bandeiras*, em busca de metais, pedras preciosas e escravos[426].

Este movimento de captura de mão-de-obra indígena representaria, além do esforço aquisitivo de escravos, o esforço da afirmação territorial dos portugueses, através da instalação de fortes e missões religiosas, que acompanharam a expansão territorial pelo litoral e interior[427].

A instalação do Governo-geral do Brasil e a arregimentação do índio procurou a sua integração no Estado e na Igreja. O sistema colonial impunha uma sedentarização forçada do indígena obrigando que este deixasse a prática de um nomadismo circunscrito aos limites tribais[428]. Este por sua vez perante os trabalhos forçados nos engenhos, ou os trabalhos domésticos, mostravam sempre a sua inadequação e fragilidade. Daí que muitos fugissem pelos sertões dentro ou acabassem por morrer pelas doenças e maus-tratos dos colonos.[429]

Os índios devido ao seu isolamento geográfico e sobretudo à sua reduzida diversidade genética foram mais vulneráveis às doenças transmitidas pelos europeus e africanos, foi o caso da praga de *bexigas*[430] de 1559-1563, que devastou as populações indígenas tornando difícil a aquisição de mão-de-obra[431]. Segundo Luís Felipe Alencastro os índios brasileiros sofriam pela primeira vez o impacto da *unificação microbiana* operada com os Descobrimentos[432]. Tal vulnerabilidade a esta *unificação*

---

[424] Alfred Métraux, *A Religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis* , São Paulo, Cia. Editora Nacional – Universidade de São Paulo, 1979, p. 114. Os índios de corda eram os sobreviventes vencidos dos combates tribais que se tornavam por sua vez objecto do ritual de antropofagia que entre os Tupinambás era o acontecimento principal da vida da comunidade. Jorge Couto, *A Construção do Brasil. Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início ao povoamento a finais de Quinhentos*, Lisboa, Cosmos, 1995, p.103.

[425] Os colonos apelavam à aplicação do *Jus Gentium* e desse modo considerava-se a possibilidade de escravização dos inimigos culpados, o índio rebelado, e de mulheres e crianças. Joseph Höffner, *Colonização e Evangelho: Ética da Colonização Espanhola no Século de Ouro,* 2ª ed., Rio de Janeiro, Presença, 1977, p.333.

[426] Georg Thomas, *ibidem*, pp.48 e ss.

[427] Arno Wehling e Maria José C. Wehling, *ibidem*, p. 115.

[428] Sobre este assunto John Manuel Monteiro afirma-nos que as aldeias indígenas não constituíam povoados fixos e permanentes, antes porém, passados poucos anos os grupos tendiam a mudar-se para um novo local, devido a uma multiplicidade de razões, entre elas o esgotamento dos recursos ou as disputas internas entre facções. John Manuel Monteiro, *ibidem*, p.126.

[429] Georg Thomas, *ibidem*, p.46.

[430] Indistintamente tratar-se-ia de vários surtos associados à varicela, rubéola e ou à varíola. Estes surtos adquiriam ao longo do século XVI e XVII um carácter epidémico devido à restrita diversidade genética da população indígena possuidora de uma menor capacidade de resistência ao choque microbiano introduzido por europeus e africanos. Luiz Felipe Alencastro, *ibidem*, p. 127.

[431] Admitindo-se que tal enfermidade tenha feito sucumbir cerca de 30000 índios. O impacto microbiológico e infeccioso na população indígena é ainda está hoje por estudar, documentado e mencionado por Russell-Wood estão os casos de infecções pelos agentes patogénicos da gripe, febre tifóide, tosse convulsa, disenteria hemorrágica e bacilar, varicela e varíola, para o período entre 1550 e 1621. Afirma-nos o autor que em 1590 se deveria aos franceses a propagação entre os Tupinambás da gripe e de outras doenças conhecidas entre os europeus. A.J.R. Russell-Wood, *Um Mundo em Movimento. Os Portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*, Lisboa, Difel, 1998, p.189.

[432] Luís Felipe Alencastro, "A Interacção Europeia com as Sociedades Brasileiras entre os séculos XVI e XVIII", in *Brasil nas vésperas do Mundo Moderno,* coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, p.99.

microbiana, às enfermidades, fez com que os lavradores de cana-de-açúcar sentissem relutância em investir no escravo índio, menos imunes a certas doenças. Todavia, até princípios do século XVII, o indígena permaneceria a principal fonte de mão-de-obra que abasteceria os engenhos dos colonos[433].

Aos poucos o Estado impunha e produzia regimentos ou directórios sobre a liberdade e cativeiro do índio. Salientemos que não houve propriamente um direito colonial brasileiro autónomo do direito português. O Brasil era regido da metrópole pelas mesmas leis em uso em Portugal, sobretudo as compiladas nas Ordenações Manuelinas (1514)[434] e nas Ordenações Filipinas, a partir de 1603. No início os principais documentos legais foram os *Regimentos* dos Governadores-gerais. Os reis os assinavam, assim como as Cartas Régias, Alvarás e Leis que eram produzidos pelos corpos consultivos dedicados a questões coloniais, a principio a Mesa da Consciência e Ordens, criado em 1532, seguindo-se o Conselho da Índia, em 1603, e depois da Restauração o Conselho Ultramarino (1643)[435].

A Igreja tornava-se parte integrante da política colonial e indigenista. Os conselhos de missionários eram tidos como necessários ao conhecimento e integração do índio na esfera do Império português[436].

Neste movimento viriam a ter relevância os jesuítas e franciscanos que penetrando pelo sertão acompanhando as entradas fundavam colégios e missões onde se promovia a conversão do gentio e a sua integração na sociedade colonial. Tais iniciativas foram importantes, pois deixaram-nos descrições dos costumes e línguas nativas, e sobretudo, por tentarem salvaguardar a integridade da concepção de vida dos nativos e da sua sinceridade religiosa, resultando daí conflitos abertos entre os religiosos e os colonos[437].

As aldeias indígenas governadas pelos seus líderes, *morubixabas*[438], levantavam problemas à integração na sociedade colonial, o número de índios convertidos e arregimentados, reduzidos em aldeias limítrofes, superava o dos colonos das vilas. Tal coexistência mostrou-se muitas vezes difícil devido às diferenças culturais, relações económicas e de hierarquização social baseada em realidades diversas[439].

---

[433] Stuart B. Schwartz, "Campos de Canas e Fábricas", in *Escravos com e sem Açúcar, Actas do Seminário Internacional,* Funchal, CEHA– Sec. Regional de Turismo e Cultura, 1996, p. 251.

[434] A afirmação de Diogo Freitas do Amaral de que os grandes progressos alcançados pela Expansão deram origem à produção de legislação especifica e à criação de organismos públicos com funções de regulação e fiscalização económica, é prova evidente do centralismo régio e da passagem ao Estado Moderno. Diogo Freitas do Amaral, *D. Manuel I e a construção do Estado Moderno em Portugal,* Lisboa, Tenacitas, 2003, p.18.

[435] Beatriz Perrone-Moisés, "Índios Livres e Índios Escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)", in *História dos Índios no Brasil,* Coord. Manuela Carneiro da Cunha, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p.116.

[436] José Óscar Beozzo, *Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil,* São Paulo, Loyola, 1983, p. 9.

[437] Arno Wehling e Maria José C. Wehling, *ibidem*, p. 84.

[438] Expressão tupi para principais temporais das aldeias.

[439] Arno Wehling e Maria José C. Wehling, *ibidem*, 1994, p. 90.

A actividade missionária surtia o seu impacto na sociedade indígena, através da integração do índio no sistema colonial. Mesmo assim, os índios, na sua transição para os aldeamentos, conseguiram preservar alguns aspectos da sua organização política e identidade étnica. A autoridade dos *morubixabas* permaneceu em alguns casos intocável e a base da hierarquia social permaneceu em alguns aldeamentos[440].

O projecto colonial vacilou muitas vezes entre a dilatação do Império e da Fé[441]. Assim a Coroa umas vezes apoiava a iniciativa da protecção da liberdade do índio promovendo a dilatação da fé, entregando para isso a formação e administração das aldeias de índios aos religiosos, ora a franciscanos ora a jesuítas. Noutras alturas procurando responder aos colonos e mercadores incentivava legalmente a escravização do indígena[442].

Muitas das vezes esta iniciativa contaria com o apoio dos religiosos que perante a renitência e tenacidade de algumas tribos indígenas não deixavam de apelar à redução ou expulsão destes através de iniciativas dos colonos. O jesuíta Manuel da Nóbrega, na segunda metade do século XVI, perante as dificuldades de catequizar algumas tribos menos amistosas recorreu ao pedido à Coroa que os referidos fossem primeiro subjugados pelas armas para depois de reduzidos e arregimentados fossem catequizados. Não lhe foi indiferente apelar à expulsão para o interior do índio, nem os cativar e repartir pelos colonos[443].

O fenómeno da escravização entre as tribos indígenas do Brasil colonial persistiu e até em alguns casos renasceu. A expansão para o interior e para norte, em direcção ao Maranhão e Pará, durante os séculos XVII e XVIII, foi muitas vezes estimulada pelo aprazamento dos índios nas aldeias e reduções como forma de suprir a escassez de mão-de-obra escrava negra na Bahia e no Rio de Janeiro[444].

O avanço para nordeste e norte do Brasil, região do Maranhão e Pará, durante o século XVII, punha a questão da escravização do índio tornando-se um dos motivos que suscitaram os conflitos entre missionários, colonos e autoridades. Aqui os moradores reivindicavam o direito de administrar os índios, o que equivalia à redução e à escravidão.

Muitas das tribos do Estado do Maranhão, essencialmente durante a primeira metade do século XVII, rivalizavam-se entre si, facto que foi aproveitado pelos portugueses, franceses, ingleses e holandeses, afim de consolidar as suas posições e realizarem alianças. No entanto esta política de explorar as possíveis alianças entre os colonos e os índios

---

[440] John Manuel Monteiro, *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, 1ª reimp., São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p.49.

[441] Júlio Cézar Melatti, *Índios do Brasil*, 5ª ed., Brasília, HUCITEC -Editora Universidade de Brasília, 1986, p.186.

[442] José Óscar Beozzo, *ibidem*, p.11;

[443] Segundo ele procurava-se desafogar o colono que vivia constrangido nas suas vilas fortaleza junto do litoral e resolver a escassez de mão-de-obra. Idem, *ibidem*, p. 15.

[444] Ronaldo Vainfas, *Ideologia e Escravidão, Os Letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial*, Petrópolis, Vozes, 1986, p.32.

tinha por justificação a expulsão dos invasores e a destruição de suas fortificações, fundando-se ela no conceito da *Guerra Justa*.

Era convicção que havia justiça na promoção da guerra às tribos inimigas e sua consequente escravização. Para tal em muito contribuiu a acção dos Governadores, Capitães-mores e dos colonos, que desde o litoral do Maranhão até ao forte do Gurupá[445], conseguiu a escravização, aldeamento e ou expulsão para o interior do indígena que se opunha à presença portuguesa. Estas expedições tinham o objectivo declarado de *punir* as tribos hostis procurando o puro e simples apresamento dos índios como escravos.

A *Guerra Justa* ao índio rebelado, prática corrente desde os fins do século XVI, era levada a cabo com aprovação da Coroa, autorizada pelo Rei ou pelo Governador-geral, com a justificação de que os inimigos lhes disputavam ou apoderavam-se dos seus domínios[446]. Assim estes promoveriam e apoiariam, através de legislação, o cativeiro e a redução lícita dos gentios amotinados[447]. A pacificação do índio era feita pela sua integração no Império e na Fé. Daí que Nóbrega não visse inconveniente em primeiro subjugá-los pelas armas e depois catequizá-los. Adianta-nos Beozzo que, a promoção da *Guerra Justa* ao índio inimigo abria caminho, sob a capa de legitimidade dada pela Coroa e da bênção da Igreja, à arregimentação e cativeiro lícito destes, isto é, à sua escravização[448].

A Lei da liberdade do índio de D. Sebastião, 20 de Março de 1570, deu cobertura legal ao então já praticado na colónia. Diz-nos Georg Thomas que se tratou de um decreto real onde se pressuponha uma escravidão controlada apesar de reconhecer a liberdade completa a uma parte dos índios. A lei permitia a *Guerra Justa* como meio de escravização permitida desde que esta fosse organizada obrigando a inscrever em livros de registo os nomes dos índios capturados[449].

O próprio Padre José de Anchieta refere, sobre a *Guerra Justa*, na sua *Breve Informação do Brasil*, de 1584, que os jesuítas:

"Acompanharam algumas vezes nas guerras justas os governadores e capitães onde remedeiam as almas dos portugueses e dos escravos índios, baptizando e confessando, e além disso por seu meio se têm

[445] Este forte representava *a chave do rio Amazonas e das nações dos índios* que ficavam para lá dos limites da colónia, nesse espaço imenso, que é a bacia deste rio e afluentes, situavam-se cerca de 200 tribos com uma estimativa de 5 milhões de índios. John Manuel Monteiro, "Escravidão Indígena e despovoamento na América Portuguesa: S. Paulo e Maranhão ", in *Brasil: Nas Vésperas do Mundo Moderno*, Coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, p.154.

[446] Georg Thomas, *ibidem*, p.52.

[447] Apesar de na legislação que produziram a favor da liberdade do índio reconhecerem que estes eram ilegitimamente sujeitos ao cativeiro.

[448] José Óscar Beozzo, *ibidem*, p. 15.

[449] Georg Thomas, *ibidem*, pp.104-105.

alcançadas vitórias muito notáveis estando os portugueses em evidentes perigos de serem destruídos, (...)"[450]

Mais tarde o conceito da *Guerra Justa* evoluiu para o de *Tropas de Resgate*. Esta última baseava-se na suposição do resgate dos índios que já houveram sido reduzidos à escravidão e rebelando-se fugiam aos colonos e autoridades locais.

A aplicação destas justificativas encontrava-se obrigada à decretação pelas autoridades religiosas e civis locais, havendo um imperativo legal da convocação das *Tropas de Resgate*. Tal aplicação generalizava a escravização dos índios fossem eles capturados em combate ou puro e simplesmente resgatados[451].

Outra das formas mais comuns foi a dos *descimentos* feitos pelos missionários[452], que promoviam o aldeamento do gentio junto das principais povoações coloniais portuguesas, as reduções. Tal prática muitas vezes acarretou a deslocação de tribos inteiras de região ou capitania para outra. Nestas o índio mantinha o seu estatuto de indivíduo livre, forro, sendo frequentemente requisitado para serviço doméstico dos moradores e ou da Coroa, mediante o pagamento de salário[453].

A prática dos descimentos era encarada, pela legislação régia, como modo menos violento de intervenção nas comunidades indígenas. No entanto, mostrou-se aos poucos ser a causadora de uma mortandade mais lenta e mais extensa que os resgates e cativeiros, pois a tendência para a escravização nunca deixou de estar presente[454].

Ronaldo Vainfas refere que nos descimentos a motivação religiosa cedia perante as razões económicas e sociais. Procurava-se não só salvar as almas dos índios, mas sobretudo angariar e assegurar homens que pudessem contribuir para o sucesso da colonização. Havia que reduzi-los em aldeias ao redor dos engenhos para ali servirem quando necessário[455].

Os descimentos faziam-se através da transmigração de tribos inteiras pelo extenso espaço do Brasil. Procurava-se sobretudo fixar os índios em aldeamentos a mais de 15 dias de caminho, procurando reduzir os riscos de fuga e impondo uma maior dessocialização aos cativos[456].

A prática dos descimentos e reduções era frequentemente seguida pelos jesuítas, tal foi o caso que em 1596, o capitão-mor de Porto Seguro, Gaspar Curado, afirmava que "*se vão padres sempre levam índios para fora dela que nunca mais tornam desmembrando aldeias*

---

[450] Padre José de Anchieta, *Monumenta Anchietana -Obras Completas do Pe. José de Anchieta, vol.9: Textos Históricos*, São Paulo, Loyola, 1989, p.55.

[451] Charles R. Boxer, *The Golden Age of Brazil: The Growing Pains of a Colonial Society, 1695-1750*, Manchester, Carcanet, 1995, p.280.

[452] Beatriz Perrone-Moisés, afirma que o principal intento dos descimentos, apesar de se deverem fazer com carácter voluntário, seria a conversão, daí que fossem atribuídos aos missionários, sobretudo aos jesuítas. Beatriz Perrone-Moisés, *ibidem*, p.118.

[453] Arno Wehling e Maria José C. Wehling, *ibidem*, p. 138.

[454] Luíz Felipe Alencastro, *O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul, Séculos XVI e XVII*, 2ª reimp., São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 120.

[455] Ronaldo Vainfas, *ibidem*, p.78.

[456] Luíz Felipe Alencastro, *ibidem*, p. 126.

fronteiras"[457]. Tal atitude provinha das leis de 11 de Novembro de 1595 e de 26 de Julho de 1596, em que os padres da Companhia haviam conseguido do rei Filipe I, de Portugal, que lhes fosse entregues as doutrinas e que o cativeiro dos índios fosse limitado por ordem régia[458].

A lei de 1595 estabelecia o princípio da *Guerra Justa* apenas quando de forma confirmada os índios se haviam rebelado contra os portugueses aliando-se aos inimigos destes. A convocatória para tal expedição era de responsabilidade do rei. A lei de 1596 delegava nos jesuítas a responsabilidade de recolher os índios do sertão e os arregimentar em aldeias junto das vilas do litoral, ficando eles responsáveis pela garantia da política indigenista seguida na colónia. Na sequência destas duas leis eram criados os cargos de Procurador dos Índios, cargo de função consultiva, e o de Juiz dos Índios, com poder efectivo sobre as disputas dos índios com os colonos[459].

A aplicação destas leis, como vimos, foi de imediato contestada, os capuchos de Santo António do Brasil pediam ao capitão-mor de Porto Seguro, certidões de como procediam os jesuítas em suas aldeias e ou doutrinas e na evangelização do gentio. Assim se verificou que os ditos padres procuravam através da aparência de liberdade reduzir o índio em suas aldeias, recorrendo muitas das vezes ao casamento entre índios forros e cativos[460].

Neste processo da celebração de casamentos, entre índios forros e escravos, os capuchos eram de tal modo zelosos que em 1595 promoveram um processo sobre a atitude de um dos seus membros, Frei João de São Miguel, declarando nula a administração de tal sacramento nas referidas circunstâncias[461].

A praxis missionária apesar de se mostrar remitente no caso da administração do baptismo e do matrimónio[462] aos índios acabaria por dar razão aos colonos, que argumentavam que desse modo rareava a mão-de-obra servil para os serviços domésticos, dos engenhos e se despovoavam as aldeias fronteiras às vilas desprotegendo-as deixando à mercê dos índios hostis e dos inimigos[463]. Em 1602 o Governador-geral do Brasil, Diogo Botelho, queixava-se da ineficácia da acção dos jesuítas, pois estes isolavam os índios do contacto com os colonos obrigando-os a deambular de capitania em capitania.

No ano seguinte o Governador tirará a administração das aldeias dos índios aos jesuítas entregando-as aos capuchos, garantindo que dessa

[457] Veja-se Doc. 8.
[458] Estas leis de 1595 e 1596 faziam eco da anterior lei de 24 de Fevereiro de 1587. O rei Filipe I, de Portugal, apesar de fazer publicar estas novas leis continuava a afirmar e a confirmar o estipulado pela Lei de 1570 de D. Sebastião. A única alteração era a entrega exclusiva do governo das aldeias aos jesuítas garantindo desse modo a liberdade dos índios. Georg Thomas, *ibidem*, pp.119 e 133.
[459] Idem, *ibidem*, p.135.
[460] Vejam-se os Docs. 9 e 10.
[461] Veja-se Doc. 6.
[462] Lembremo-nos que o Concílio de Trento, 1545-1563, revendo a celebração do matrimónio imporia uma prática e comprometimento mais rigoroso obrigando à presença de testemunhas, da licença parental e consentimento mútuo dos nubentes.
[463] Luiz Felipe Alancastro, *ibidem*, p. 157.

forma se mantinha a liberdade dos índios[464]. Uma vez que estes além de submissos a um Estatuto que os obrigava a uma vida de *santa pobreza* estavam também subordinados aos ditames delineados pela sujeição ao Padroado Real de quem dependiam na sua subsistência.

Nesta provisão, perante algumas petições dos capuchos de Santo António do Brasil, o Governador Diogo Botelho encarrega os capuchos da conversão do gentio. Acrescentando que quer capitão-mor quer qualquer colono ou mameluco não pudessem viver nem morar nas aldeias. E que lá apenas fossem vender suas mercadorias ou resgatar.

Em 1605 o rei Filipe II, de Portugal, tendo sido consultado pelo Governador-geral decide que o governo dos gentios do Brasil seja conforme o modo que se faz nas Índias Ocidentais[465]. O rei aprova também a entrega aos capuchos da administração espiritual das aldeias dos índios[466].

Na sequência destes documentos o rei tornava ainda mais limitativa a possibilidade de escravização do índio.

" (...), convém prover nisto de maneira que, sejam de cativeiro os que estiverem nele, e senão possam cativar outros ao diante naquele Estado, e porque sou informado, que as provisões e leis senão guardam, e que contra a forma delas se procede na que se aponta pelo papel, que irá neste despacho, e que em particular o tem feito Diogo Botelho, tendo por razão do cargo de Governador, obrigação de as fazer cumprir, (...), e que conforme a elas se faça nova lei, com cláusulas, e declarações tão corroboratorias, e eficazes que se haja por muito obrigatório, e preciso o cumprimento dela,(...)"[467]

A presente provisão de 1608 era muito mais restritiva, de tal maneira que se obrigava aos colonos a libertarem os índios que tivessem, e até aqueles que estivessem na metrópole fossem vestidos, mantidos pelos seus senhores e de novo embarcados para a colónia. O rei ordenava ainda ao novo Governador-geral, Diogo de Meneses, que fizesse *lembrança* dos trabalhos do anterior, referindo-se assim ao governo de Diogo Botelho.

Diogo de Meneses cumprindo a *lembrança* de Filipe II, de Portugal, iria enviar "secretamente" ao rei e ao conselho a informação sobre a aplicação da liberdade do índio[468]. Nesta *lembrança* apurou o Governador-geral que Diogo Botelho havia ordenado uma expedição contra os índios do Juaguaribe dando-lhes guerra contra as leis em uso, escravizando-os e trazendo-os para o engenho de seu capitão-mor. Ordenou ainda que se fizesse descer os Potiguares para desse modo forçar os Aimorés da Bahia a fazer pazes com os portugueses. Que o anterior Governador-geral nada fizera contra o resgate dos índios feito

[464] Veja-se Doc. 15.
[465] Refere-se à restante parte das colónias espanholas em território americano onde se praticava a *encomienda* dos índios aos colonos.
[466] Veja-se Doc. 17.
[467] Veja-se Doc. 22.
[468] Veja-se Doc. 23.

pelos colonos das capitanias do sul, desde São Vicente até ao Rio da Prata acabando por dar licença aos mercadores para fazerem o dito negócio.

A mais grave das acusações consta dos muitos índios mortos resultantes destes resgates e entradas[469], onde só numa vez se fizeram cativos quase 8000 pessoas:

" (...), e andaram lá quase três anos sem ordem do governador-geral destruíram e mataram muita gente cativaram quase oito mil pessoas, destas lhe fugiram muitas do caminho outras vinham eles matando, e se casavam com as pagãs e viviam ao modo dos gentios riscando e pintando seu corpo, e trouxeram passante mil e quinhentas pessoas das quais de tristeza de verem cativos morreram muitos, e os mais venderam, e ferraram apartando os maridos das mulheres e pais dos filhos,(...)"[470]

Além disso a dita *lembrança* menciona ainda que os padres da Companhia tendo conhecimento destes resgates e descimentos nada faziam para impedir os excessos e injustiças feitas pelos colonos, sobretudo contra a venda dos índios, mesmo quando aliciados para se calarem a troco de dinheiro:

" (...) perdoando os moradores e transgressores da lei de Vossa Majestade e para que os Padres da Companhia se calassem lhes mandou dar do procedido das que se vendiam 500 cruzados como consta desse regimento que se mostrava a seu tempo o que eles não quiseram aceitar."[471]

A referida *Informação* acrescenta-nos ainda as dificuldades por que passou o Procurador dos Índios. Pois o dito Governador-geral Diogo Botelho não o ouvia e desobedecia às leis do rei sobre a liberdade do gentio e deste se tornar a suas terras.

O resultado desta *Informação* do governador Diogo de Meneses é a Lei de 10 de Setembro de 1611[472], que se tornaria a base jurídica, com algumas adaptações, da política indigenista até ao culminar da União Ibérica. Pela lei de 1611 os jesuítas eram retirados das aldeias de índios e coagidos a não o fazer, ficando tal obrigatoriedade a cargo do vigário

---

[469] Sobre este assunto Luiz Luna, fazendo o discurso do indefeso, fala-nos dos resgates, da resistência dos índios e sobretudo do grande número de índios mortos às mãos dos portugueses ou em consequência da resistência à integração do índio na sociedade colonial, menosprezando os contributos civilizacionais dados pelas gentes lusas na construção do Brasil. Luiz Luna, *Resistência do Índio à Dominação do Brasil*, Coimbra, Fora do Texto, 1993, pp.72 e ss.

[470] Veja-se Doc. 23.

[471] *ibidem.*

[472] Por esta lei se revogava a Lei de 30 de Julho de 1609 cuja aplicação tinha levantado dúvidas sobre os índios que se encontravam reduzidos à escravidão, por se terem rebelado contra os portugueses e contra a cristandade, praticando a Guerra contra os colonos, terem se aliado aos estrangeiros hereges, praticado a antropofagia e renegado à Fé Católica que haviam anteriormente abraçado. Assim a Lei de 1611, reconhecia ao Governador-geral o direito deste fazer *Guerra Justa* e reduzir ao cativeiro o gentio.

secular, subordinado do bispo da Bahia, e do poder temporal, que designava a construção de igreja e a nomeação de Capitão das aldeias. Além de que se reconhecia os cativeiros feitos por motivo de *Guerra Justa*, fossem os índios inimigos ou resgatados.

Entretanto como o número de vigários seculares era insuficiente o bispo D. Constantino Barradas, vê-se constrangido a convidar os capuchos para administrarem as aldeias de índios. Anteriormente à lei de 1611, e em carta de 4 de Fevereiro do mesmo ano, o bispo lamenta-se da falta que fazem os padres da Companhia nas doutrinas dos índios e que rejeita a recusa dos capuchos em não aceitarem a administração das aldeias. Uma vez que há falta de clérigos para a sua assistência[473].

A abundante produção de legislação, leis, regimentos, provisões, cartas régias e ou bulas papais, pouco conseguiram suster o ímpeto dos colonos e "caçadores" pela escravização dos índios. Sentindo-se mais a avidez desses nas capitanias que eram limítrofes ao ciclo da escravidão africana e onde o colono estava constrangido a uma agricultura e pecuária de subsistência e à pobreza dos meios de produção[474].

A legislação produzida é marcada pelo serviço de Deus, ou seja, pelo desígnio missionário. Este encontra-se desde os regimentos dados aos Governadores-gerais até às leis de liberdade dos índios. A conquista espiritual está associada ao serviço da Coroa e do Governo-geral[475].

É pois frequente encontrar expressões como " *(…) para os guiar pelo caminho directo, e lhes ensinar a doutrina cristã, e principalmente para a conversão dos gentios (…)"*[476], ou *" (…) que porque Sua Majestade em meu Regimento me manda e encomenda precisa e principalmente que trate da conversão do gentio deste estado e para que a nossa Santa Fé vá em aumento que é o principal intento que o dito Senhor tem nas conquistas de sua Coroa Real (…)"*[477].

A redução do índio à escravidão sem qualquer controlo tornava-se um impedimento ao avanço da fixação do colono e da catequização do gentio. Tal actividade era considerada como uma acção nefanda e contra serviço de Deus. Pois minava a confiança das gentes da terra nos colonos e nos religiosos comprometendo o desenvolvimento económico e populacional da colónia[478].

As leis e regimentos procuravam, através da acção missionária, garantir o comprometimento dos gentios com o propósito português. As aldeias de índios de paz eram redutos fornecedores de mantimentos e de homens capazes para a defesa das vilas portuguesas. Assim passados

---

[473] Veja-se Doc. 27.

[474] Sobretudo nas capitanias a norte e a sul do Recôncavo Bahiano e de Pernambuco, com prevalência do novo Estado do Maranhão e das capitanias de São Vicente até ao Rio da Prata. José Óscar Beozzo, *ibidem*, p. 20.

[475] Veja-se a título de exemplo que desde o Regimento de Tomé de Sousa, 1549, se encontra inscritas nas preocupações da administração da Coroa uma política indigenista apoiada na: -conversão dos gentios à fé cristã, a preservação da liberdade dos índios, a luta contra as tribos hostis e a fixação e arregimentação dos indígenas. Georg Thomas, *ibidem*, p.60.

[476] Veja-se Doc. 3.

[477] Veja-se Doc. 15.

[478] José Óscar Beozzo, *ibidem*, p. 21.

cerca de 3 anos do estabelecimento da Custódia de Santo António do Brasil, a 5 de Dezembro de 1588, os capuchos obtinham do Governador-geral Provisão de excomunhão de quem promovesse resgates e comércio dos índios, por ser segundo eles atitude que *" (...) impede o aumente de nossa santa fé nestas partes (...)"*[479].

" A conversão seria mito, se não estivesse alicerçada na liberdade, e liberdade garantida, antes mesmo da conversão."[480]

Mito ou não, a conversão garantia a liberdade do gentio, a alçada religiosa das aldeias de índios e das doutrinas, eram redutos de liberdade para a maioria dos índios que desse modo evitavam a escravização feita pelos resgates e entradas dos colonos. A excomunhão da Igreja torna-se em alguns casos não só ameaça mas pena para o colono que por afastamento da metrópole enveredou pelos caminhos da mancebia, do tráfico de escravos, da convivência e comunhão de vida com o aborígene brasileiro.

A alçada religiosa dos índios, a princípio ministrada pelos jesuítas e depois seguida pelos franciscanos, foi uma das principais tarefas destas congregações. As *Ordens* coligidas pelo padre jesuíta João António Andreoni, em 1704, e que compreendem as *Instruções dos Superiores Gerais* desde 1566, esclarecem-nos que estes não estivessem nas aldeias dos índios sem conhecimento e letras dos governadores e do bispo. Além do mais que as não dividam nem permitam qualquer espécie de contratos e comércio.

O padre não deveria andar sozinho nas aldeias por vir a ser coisa de escândalo e desvio moral constituindo descrédito para a Companhia. E que nas aldeias houvesse superior da congregação que assegurasse a conversão dos índios e guardasse as regras e a disciplina religiosa. E que estes superiores fosse coadjuvados nos seus trabalhos por padres mais velhos e experimentados.

"Índios. No que toca aos nossos ao Sertão a buscar gentio sentimos obrigação de encarregar muito a Vossa Reverência não haja perigo de cativeiro em todo ou em parte; porque de outra maneira sendo ele injusto, e concorrendo não directa, ou indirecta, ficaremos obrigados, em consciência de lhes procurar a liberdade, e bem serve o que isto importa e quão difícil será o remédio depois deles cativos e espalhados. Padre Cláudio, 19 de Julho de 1615."[481]

Neste parágrafo transcrito pelo padre Andreoni, em 1704, se menciona o facto das entradas dos jesuítas pelos sertões a *buscar gentio.* Além disso e em documento já por nós analisado do ano de 1596, o capitão-mor de Porto Seguro, Gaspar Curado, afirmava que era prática

[479] Veja-se Doc. 6.
[480] José Óscar Beozzo, *ibidem*, p. 21.
[481] Veja-se Doc.1.

corrente destes padres saírem de capitania em capitania levando consigo tribos inteiras, a prática dos descimentos.

Os aldeamentos de índios, junto das vilas portuguesas, funcionaram como a primeira tentativa de arregimentação do índio, servindo-se deles nos trabalhos domésticos e nos engenhos. Quando se dava o retirar puro e simples de um aldeamento indígena as consequências recaíam sobretudo no esforço de conversão e na dispersão dos índios pela colónia desprovendo a defesa das vilas próximas onde antes residiam.

A entrega dos aldeamentos aos religiosos, jesuítas e capuchos, tinha como objectivo a conversão e a liberdade do índio das doutrinas. Mas também por esta via se procurava arregimentar os índios para o serviço junto das autoridades civis, militares e religiosas, passando em algumas circunstâncias, como já vimos, a autoridade das aldeias para os religiosos seculares ou para o capitão.[482]

A liberdade do índio iria colidir com os interesses dos colonos e com direcção da colonização portuguesa no Brasil. A principal preocupação da economia colonial residia na resolução do acesso a mão-de-obra disponível.

Perante a contestação crescente dos colonos que afirmavam que prosperidade do Brasil exigia muitos escravos da terra, isto é, indígenas, para sustentar aquelas partes e conquistas, os jesuítas e demais religiosos propõem ao invés da escravização, que estes sejam livres e vivam aldeados junto das vilas portuguesas. Os índios aldeados e arregimentados estavam prontos a servir o branco nas tarefas relacionadas com a defesa da colónia e com a prestação de serviços nas fazendas e engenhos.[483]

O religioso, jesuíta ou franciscano, fazia alicerçar a sua acção em três pilares: -a catequese, a defesa do índio e a redução ou aldeamento deste nas doutrinas. O índio, para além de pessoa a converter, era entendido como fornecedor de mantimentos e de mão-de-obra para a sociedade colonial.[484]

A principal actividade do missionário centrava-se na conversão, ou seja, na tarefa de trazer os gentios à verdade da fé católica. Converter era simultaneamente subtraí-los da escravização temporal dos colonos e das crenças gentílicas conduzindo-os à verdade apostólica difundida pelo catolicismo tridentino.[485]

O aldeamento do índio ligado à conversão (*redução*) destes à Fé católica garantia-lhes o serem tratados como pessoas livres. A conversão tornou-se condição necessária para a integração do índio na sociedade colonial e na cristandade. Converter significava, antes da possibilidade de manter a liberdade dos índios, que os estes deviam saber o que era o cristianismo veiculado pela Igreja católica e tal não era possível sem

[482] José Óscar Beozzo, *ibidem*, p. 22;
[483] Idem, *ibidem*, p. 22;
[484] Idem, *ibidem*, p. 23.
[485] Riolando Azzi, *Cristandade Colonial: Mito e Ideologia*, Petrópolis, Vozes, 1987, p.73.

doutrinação. Daí que ao invés das reduções jesuítas os franciscanos preferissem apelidar de doutrinas[486].

A tarefa do missionário era trazer o gentio para a luz da fé cristã, promovendo a sua arregimentação moral e social. A tarefa da integração social do índio foi sempre considerada como uma missão de difícil consecução. Pois toda a mundividência do colono e do missionário que lhe era apresentada constituía uma *desagregação* da cosmogonia em que se alicerçava a sua sociedade, as suas crenças e as suas relações com o outro.[487]

Em 1606 os capuchos de Santo António do Brasil definiam em Capítulo os *Apontamentos,* que haveriam de ser rectificados no Capítulo Provincial do ano seguinte e serviriam de *Estatutos da Custódia de Santo António do Brasil*[488]. Agora de modo exaustivo se renovava e expunha os *Estatutos* elaborados em 1596[489]. Nestes Estatutos se estabeleciam os regimentos das missões à semelhança do que fizera o Superior Geral dos Jesuítas, Padre Cláudio Aquaviva através das indicações[490] que enviara para o Brasil, e às quais os capuchos tinham conhecimento através do contacto com a Companhia de Jesus e de procurações que solicitava aos capitães-mores das capitanias.

Nos *Apontamentos* de 1606 e nos *Estatutos* de 1607[491], o Custódio, os Irmãos Definidores e os Guardiães da Custódia brasileira definiram pela primeira vez as orientações para a missão, através das *Advertências para as nossas doutrinas* e pelo regimento *Modo como se hão-de haver os Religiosos nas doutrinas.* Nestes estatutos o índio reduzido à aldeia mantinha o quotidiano da vila colonial, ficando resguardado da escravidão e submetendo-se à cristandade. Os índios ficavam sobre administração temporal e espiritual do missionário que lhes garantia o direito à sua subsistência como forros. O missionário torna-se o garante e o integrador do índio na sociedade, na ordem jurídica e moral, compelindo muitas vezes a que o índio colabore com o colono.

"Persuadam aos índios a ajudar aos brancos, e em especial àqueles em cujas terras estão, e não se intrometam os religiosos em seus preços, e em cada rancho haverá um Índio de mais entendimento para que avise o língua de como se vive naquele rancho."[492]

No entanto com o avanço da conquista para norte e nordeste, sobretudo com a integração da região nordestina, desde o Ceará até à foz do Amazonas, futuro Estado do Maranhão, a Coroa portuguesa enfrentaria uma nova dificuldade, a ameaça militar preconizada por ingleses, franceses e holandeses. A conquista do Maranhão e do Pará foi

[486] Alexander Marchant, *Do Escambo à Escravidão,* 2ª ed., São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1980, p.82.
[487] Riolando Azzi, *ibidem*, p.73.
[488] Veja-se Doc. 18.
[489] Veja-se Doc.7.
[490] Veja-se Doc.1.
[491] Vejam-se Docs. 18 e 20.
[492] Veja-se Doc. 20.

um problema militar e de sobrevivência numa região em que o sistema colonial não assentava determinantemente na economia açucareira mas na exploração das drogas do sertão. Assim as primeiras décadas após a conquista foram marcadas pelo aumento da demanda da mão-de-obra indígena[493].

Daí que manter as fronteiras e os poucos núcleos de colonização estavam totalmente dependentes do elemento indígena. A partir de 1624, com os ataques dos holandeses, e posterior fixação destes no território brasileiro, as autoridades portuguesas dirigiram a atenção para uma politica de alianças militares entre o colono e o índio. Estes eram agora empregues na defesa da colónia uma vez que passaram a ser encarados e entendidos como súbditos da colónia, fazendo regularmente o recrutamento de tropas auxiliares índias. Estas eram empregues na defesa contra os inimigos estrangeiros ou contra as tribos hostis e procuravam através delas manter os pactos de submissão e fidelidade com as nações indígenas, foi o caso da tribo dos Potiguaras[494].

Além disso estas tropas de índios forneceram também efectivos para as *entradas* no sertão. Sobretudo auxiliando os colonos que em expedições patrocinadas pela administração colonial visaram submeter os índios foragidos e rebelados, tal com em 1624, a Câmara da Bahia encarregava Afonso Rodrigues Adorno a realizar uma expedição de submissão dos índios da Santidade[495].

As santidades foram fenómenos messiânicos indígenas, que proliferaram desde o início da colonização. Sugerem-nos, através dos seus rituais e tipologia, uma aproximação à praxe missionária católica. Os pagé-açu, feiticeiros itinerantes visitavam com periodicidade as aldeias exorcizando as tribos convencendo-as da *terra sem mal*, espécie de paraíso ou limbo para onde caminhava a alma do gentio. Nisto residia o ímpeto da resistência, pacífica ou beligerante, à evangelização e integração do índio na sociedade colonial[496].

A acção dos missionários e dos militares, contando com maior ou menor afeição dos índios, cruzaram-se neste território vezes sem conta,

---

[493] Mão-de-obra necessária a uma economia apoiada na lavoura do tabaco, da cana-de-açúcar, o comércio de escravos e a recolha das drogas do sertão (cacau, cravo, baunilha, entre outras). John Manuel Monteiro, "Escravidão indígena e despovoamento na América portuguesa: São Paulo e Maranhão", in *Brasil: Nas Vésperas do Mundo Moderno,* coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, p.151.

[494] Georg Thomas, *ibidem*, p.173. Este autor lembra-nos a contribuição destes índios, comandados pelo capitão-mor Filipe Camarão, que durante a Primeira Batalha dos Guararapes (19 de Abril de 1648) lutaram ao lado dos portugueses derrotando os exércitos holandeses de Von Schkoppe, Val Elst e Carpenter. Paula Lourenço, *Batalhas da História de Portugal: Defesa do Ultramar, Batalha dos Montes Guararapes e Reconquista de Luanda, 1640-1668, vol.10*, Lisboa, Academia Portuguesa da História-QuidNovi, 2006, p.76.

[495] Georg Thomas, *ibidem*,p.176. As *santidades* foram fenómenos messiânicos de origem índia, Tupi, e de suposta influência cristã. A par deste movimento messiânico destacamos o *Taqui Ongoy*, movimento neoinca que se opunha à dominação colonial espanhola e pretendia o regresso aos cultos nativos, adoptando, para isso uma acção beligerante. O mesmo aconteceu no Brasil com as Santidades emergentes no Recôncavo Bahiano. Miguel Molina Martinez, *La Leyenda Negra*, Madrid, Nerea, 1991, pp.42-43.

[496] Ronaldo Vainfas, "Idolatrias luso-brasileiras: "santidades" e milenarismos indígenas", in *América em Tempo de Conquista,* Coord. Ronaldo Vainfas, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p.183.

uns estabelecendo aldeamentos e outros fortificações. Ambos assegurando a Fé e o Império.

Os jesuítas foram os primeiros missionários a desbravarem este território. Aí destacaram-se dois religiosos Padre Luís Figueira, futuro provincial do Maranhão, e o Padre Francisco Pinto[497], mártir na serra e missão do Ibiapaba (Ceará, 1607)[498].

A missão da serra do Ibiapaba tornou-se um dos marcos da missionação jesuíta para o Maranhão e Pará. É dos exemplos mais celebrados pelo seu pioneirismo, pela necessidade de protecção das novas conquistas, da valorização da figura do mártir e do exemplo colectivo da Companhia de Jesus. A missão do Ibiapaba forneceu ao longo da história o exemplo pedagógico de que não há conversão sem sofrimento[499].

Sobre esta missão deixou-nos o Padre António Vieira, o seguinte testemunho:

"Tal era a vida que aqui viviam estes dois religiosos, morrendo e ressuscitando cada dia; antes morrendo sem ressuscitar, porque o perigo fundava-se na ingratidão e crueldade desta gente, que é a maior do Mundo, e a segurança fundava-se na sua fé, que nunca guardaram."[500]

A presença franciscana na região do Maranhão no início de seiscentos parece-nos ainda algo esporádico e não documentado. As informações veiculadas pelos historiadores da Ordem referem-nos a presença, em 1605, naquela região, de Frei Francisco do Rosário, autor do *Catecismo para o gentio do Brasil* e de *Ritos, Costumes e Trajes e Povoações dos Brasis*[501]. Um dos factos incontestado é a sua aptidão como *língua* e que nesta qualidade teria integrado a comitiva liderada por Frei Cristóvão de Lisboa, em 1624, que ia para São Luís do Maranhão como Custódio da nova Custódia de Santo António do Maranhão.[502]

Na conquista de São Luís do Maranhão aos franceses, em 1615, sobressai a presença de dois missionários capuchos incumbidos das funções de capelães e de assistentes das tropas portuguesas, Frei Cosme de São Damião e Frei Manuel da Piedade. A sua presença pretendia vincar a pertença das terras conquistadas para o Padroado Português, já

[497] O Padre Luís Figueira teria cerca de 32 anos e o Padre Francisco Pinto cerca de 56 anos, 40 dos quais passados em missão destacando-se como pregador e língua. John Hemming, *Red Gold, The Conquest of Brazilian Indians*, London, Papermac, 1987, p.209.

[498] Serafim Leite, *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1965, p. 172.

[499] Alirio Carvalho Cardoso e Rafael Chambouleyron, "Fronteiras da Cristandade: Relatos Jesuiticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVII)", in *Os Senhores dos Rios: Amazónia, Margens e Histórias*, Coord. Mary del Priore e Flávio dos Santos Gomes, Rio de Janeiro, Elsevier, 2004, p. 43.

[500] Padre António Vieira, *A Missão de Ibiapaba*, Coimbra, Almedina, 2006, p.84.

[501] Este opúsculo terá sido incluído na obra atribuída a Frei Manuel da Ilha, *Narrativa da Custódia de Santo António do Brasil: 1584-1621*, Petrópolis, Vozes, 1975, pp.108-112, com o título de "Relação dos Ritos e Costumes dos índios do Brasil".

[502] Frei Venâncio Willeke, *Missões Franciscanas no Brasil*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1978, pp.53 e ss.

que entre os franceses se encontravam frades reformados capuchinhos da Província de Paris, Yves d'Evreux[503] e Claude d'Abbeville.

"Formaram os Religiosos da Custódia de Santo António do Brasil à mão, e se alguns partidos mais que os que na jornada se lhes ofereciam de trabalhos por serviço de Deus, e do Rei aceitaram a empresa e se embarcaram Frei Cosme de São Damião religioso de muito qualificada virtude, e prudência, que depois foi custódio do Brasil, e Frei Manuel da Piedade por seu companheiro frade de grande virtude: (...)

diante dos que marchavam pela praia ia Frei Cosme de São Damião com um crucifixo nas mãos animando aos soldados e os que iam pela montanha cometer o inimigo Frei Manuel da Piedade excelente língua que animava os nossos Índios que seriam até um cento: (...)"[504]

Após a rendição dos exércitos de La Ravardière estes frades empreenderam a pacificação do índio, que se opusera aos portugueses, e terminado o seu trabalho apostólico e humanitário retiraram-se para o convento de Olinda. Seguiram-se lhes missionários jesuítas e carmelitas, vindo estes últimos a ocupar o antigo convento dos capuchinhos franceses.

Em 1617 os franciscanos estabelecem-se definitivamente no Pará, elegendo como comissário das doutrinas[505], Frei António da Merceana, formado em cânones[506]. Estes frades erigiriam o hospício da missão de São Miguel do Una. Frei Cristóvão de São José e Frei António da Merceana seriam responsáveis pela pacificação e catequização do gentio.

" (...): começaram os Religiosos a domesticar os índios com grande fruto catequizando os em os mistérios de nossa santa fé trazendo os à amizade e comunicação dos Portugueses sem os quais senão podem conservar povoações naquelas conquistas, (...)"[507]

Ressalta-nos das palavras de Frei Cristóvão de Lisboa que os índios deveriam ser domesticados, como vimos anteriormente o mito da *Visão do Paraíso* ia-se desvanecendo e o carácter belicoso e selvagem ia sobressaindo. Por outro lado catequizá-los e trazê-los à convivência com os portugueses estabelecendo as necessárias alianças para defesa dos interesses da Coroa e dos colonos.

Assim a coexistência entre estes seria arbitrada pelos capuchos que muitas vezes eram chamados a intervir para pacificar os levantamentos dos índios que se rebelavam contra as arbitrariedades cometidas pelos capitães-mores. Em 1618 o comissário António da Merceana e o irmão

[503] Este tinha a convicção de que os índios possuíam a capacidade de reconhecer a verdadeira religião, através da catequese. Yves d'Evreux, *ibidem,* pp. 64 e ss.
[504] Veja-se Doc. 66.
[505] Frade superior que superintende às doutrinas ou missões, cargo idêntico ao de guardião do convento.
[506] Doc. 66.
[507] *ibidem.*

Cristóvão de São José são chamados a se pronunciarem sobre os levantamentos que houveram contra o capitão-mor Francisco Caldeira Castelo Branco, por este ter acometido contra os seus soldados e ter aviltado a liberdade do índio[508]. Pois trazia 300 deles reduzidos a escravos, o que em parte foi causa da revolta dos Tupinambás.

Em 1618, na nova conquista vemos pela primeira vez os capuchos saírem em defesa do índio e sobretudo reclamarem contra o cativeiro, maus-tratos e escravidão deste. Os frades afirmavam a liberdade contra o direito de resgate, que o colono pretendia justificar como intento de pacificar o índio reduzindo na sua condição.[509]

Seria com a criação da Custódia do Maranhão, em 1623, sobre ordem régia, que questão da liberdade do índio se voltaria a pôr. Frei Cristóvão de Lisboa, nomeado custódio, requerer ao rei a suspensão da lei de 1611, que entregava a direcção das aldeias aos capitães, excluindo os religiosos, alegando que os portugueses por aquela lei cometiam as mais diversas vexações. Essencialmente os traziam a trabalhar em suas fazendas e não os pagavam, retiravam a mulher e filhos aos índios, os tratavam com aspereza chegando a infligir graves ofensas corporais e morais. O que segundo Cristóvão era motivo da fuga e abandono das aldeias de índios por parte destes internando-se sertão a dentro.[510]

Ora em 1623 os capuchos apresentaram um *Memorial*[511] ao rei onde colocavam questões sobre o cativeiro dos índios daquela conquista. A principal razão era que os colonos se dedicavam ao resgate do gentio cometendo as mais diversas arbitrariedades, não respeitando aqueles que eram forros nem se quer os laços familiares entre eles. E quando subordinavam os índios ao cativeiro justificando como *Guerra Justa* não respeitavam a condição de alguns deles já serem cativos e de novo os faziam cativos, subordinando-os a outros colonos. O mesmo se passava com o comércio destes.[512]

Frei Cristóvão em representação do mesmo ano queixasse dos maus-tratos e abusos dos capitães das aldeias e que estes são responsáveis pelo abandono delas e de se verem os índios fugirem para o interior do sertão. E deste modo se perdia toda a ajuda e sobretudo a defesa daquela conquista. Ficava patente que nesta representação a necessidade de aliança militar com os índios, estratégia de defesa contra os ataques dos índios inimigos e dos europeus que ali tentavam estabelecer.

Além disso reclama que seria bom serviço de Deus e da Coroa retirar-se os capitães entregando as aldeias aos religiosos tornando a conversão um meio de os pacificar: *" (...), com que os têm mansos*

---

[508] Maria do Carmo Tavares de Miranda, *Os Franciscanos na Formação do Brasil*, 2ª ed., Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1978, p. 129;

[509] Idem, *ibidem*, p. 135.

[510] José Óscar Beozzo, *ibidem*, p. 32.

[511] Veja-se Doc. 46.

[512] Segundo John Manuel Monteiro esta prática tratava-se de *"uma forma potencial de resistência ao sistema de trabalho forçado, pois, (...), a fuga redundava basicamente na redistribuição de mão-de-obra."* Aos índios permitia-lhes uma restrita mobilidade e com a circulação dos cativos procurava-se atenuar possíveis tensões entre senhores e escravos. John Manuel Monteiro, *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, 1ª reimp., São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p.184.

domésticos e obedientes a serviço de Vossa Majestade como a experiência nas Índias de Castela e Brasil o tem mostrado, e tratam de doutriná-los na fé, e tem cuidado de lhes mandar cultivar as terras (...)"[513]

A questão é de novo levantada e a insistência do frade custódio do Maranhão é recompensada com dois alvarás régios que este leva e apresenta aos capitães-mores do Ceará, Maranhão e Pará para que obedecem-se às determinações ali inscritas. Os referidos alvarás, de 14 de Setembro de 1622 e 15 de Março de 1624, entregavam as aldeias aos capuchos ficando eles responsáveis por tudo o que dissesse respeito à conversão e assistência aos gentios e as retirava definitivamente da alçada secular[514].

Não demoraria muito em que este capucho se lamentasse da indiferença e desmando com que fora tratado pelos capitães. E que tal obrigação só seria observada quando se fez acompanhar do Governador do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho.[515]

Mais tarde em 1626 e 1627 lamentava-se em carta ao Provincial dos Capuchos de Santo António de Portugal e ao seu irmão, Manuel Severim de Faria, sobre os desmandos que ali continuadamente faziam o capitão-mor Bento Maciel Parente e o jesuíta Luís Figueira acusando-os de instigarem os índios e os seus principais a não fazerem caso das ordens do custódio[516].

Acrescentemos que ainda na sua obra *Santoral de Vários Sermões de Santos*, 1638, Cristóvão de Lisboa, afirmava que lá se ocupara dos trabalhos apostólicos durante 12 anos, convertendo os gentios e remendando e resolvendo os diversos casos que a ele eram apresentados por razão de ser Custódio do Maranhão e ter ordens do Santo Oficio, das quais recebera a nomeação de Comissário da Inquisição. Nesta obra apontava o seu dedo crítico e acusador aos maus-tratos feitos pelos capitães:

" Estes são os línguas dos sertões, eles são criados dos capitães, e cabeças, porque os servem, lhe obedecem, continuam em suas casas, andam em sua escola, são seus discípulos, e aprendem sua doutrina, servem se deles no povoado, para por seu meio despovoarem os sertões, por povoados que estejam.

Parte pois um capitão destes, leva um par de línguas criados em sua doutrina, e às vezes de sua casa, aposenta se em uma aldeia, ali lhe vê o língua tomar as mulheres, e os filhos dos índios, roubar a pobreza, avexá-los, e afrontá-los, e não reparar em levar os livres por cativos;

[513] Veja-se Doc. 47.
[514] Perante este facto a Câmara de Belém reclamou estridentemente contra a ameaça de excomunhão feita por Frei Cristóvão de Lisboa, a 3 de Outubro de 1625, acusando de que a entrega da administração das aldeias de índios aos capuchos seria a ruína da colónia, pois libertava-os do trabalho e da defesa. John Hemming, *ibidem*, p.218.
[515] Veja-se Doc. 66.
[516] Vejam-se Docs. 52, 53 e 54.

(…) E logo vemos, que os sertões estão acabados, destruídos, assolados, os índios fugidos, mortos, consumidos, …"[517]

O Padre António Vieira referindo-se às acusações feitas pelo Custódio afirma que estas redundariam na animosidade, perseguições e calúnias dos colonos aos ditos frades. O que obrigou ao Custódio mandar retirar das doutrinas dos índios todos os religiosos, acabando por se confinarem ao convento de São Luís do Maranhão[518].

A partir de 1629-1630 a acção missionária dos capuchos declina, dificultando o colono e as autoridades civis o *múnus* apostólico destes. O Custódio e demais frades recolhem-se no seu principal convento, em São Luís do Maranhão. Enquanto que as aldeias de índios, outrora nas suas mãos, são entregues aos jesuítas liderados pelo Padre Luís Figueira (S.J.).

Frei Cristóvão de Lisboa desempenharia com ardor e devoção a catequização e defesa da liberdade do gentio do Maranhão. Durante o período do seu custodiato, 1624-1635, ficaria conhecido como o protector dos gentios contra a prepotência e desejo de escravização dos índios demonstrada pelas autoridades civis e pelos colonos.

Foi com desalento que o Custódio constatou que os colonos não respeitavam os alvarás e secretamente continuavam a organizar *resgates* e *entradas* nas aldeias de índios. Alguns eclesiásticos, como o jesuíta Luís Figueira, continuavam a instigar os caciques a não respeitarem os capuchos e incitavam os colonos à prática dos resgates[519].

Grande parte da atitude, pouco consistente, sobre a liberdade do índio resultava do enquadramento teológico, moral e judicial deste na sociedade colonial portuguesa. O Papa Paulo III, na sua bula *Sublimis Deos*, de 2 de Junho de 1537, estabeleceu pela primeira vez o enquadramento teológico do índio do *Novo Mundo* argumentando que este possuía *alma* e era também *Filho de Deus*, logo descendente do género humano. Eram verdadeiros homens com capacidade de aceitar a fé cristã[520].

A sociedade portuguesa dos séculos XVI e XVII teria algumas dificuldades em compreender claramente e aplicar a mensagem papal, sempre que o contacto com o outro se impunha. No caso do gentio brasileiro esta visão tomou-se primeiramente por edénica, ou *Visão do Paraíso*, passando rapidamente para uma visão do selvagem bárbaro e indomado, que praticava a antropofagia, a poligamia e era possuidor de uma cultura incipiente, primitiva, onde predominava a religião animista, a prática da caça e de uma agricultura de coivara. Daí que as autoridades

[517] Frei Cristóvão de Lisboa, *Santoral de Vários Sermões de Santos*, Lisboa, of. António Alvares, 1638, fls.17-17v.
[518] Veja-se Doc. 56.
[519] Frei Venâncio Willeke, *ibidem*, p.144.
[520] Por esta bula o Papa proibia a escravização e a espoliação de todos os índios, convertidos ou pagãos. A liberdade pessoal tornava-se condição prévia à conversão do gentio. Georg Thomas, *ibidem*, p.62.

civis e eclesiásticas proibissem compulsoriamente os actos cometidos pelo índios.[521]

Seriam esta consideração de que a sujeição do gentio ao colono português se tornava condição necessária para a sua civilização, que serviria de base para a justificação do *resgate* e da *Guerra Justa* feita ao índio[522]. Não só justificada pela sua aversão ao português como por se aliar frequentemente aos inimigos europeus da monarquia de Habsburgos. O colono soube explorar as antinomias do mundo indígena recorrendo aos costumes indígenas para legitimar a guerra, o aprisionamento e o cativeiro[523]. As velhas rivalidades tribais foram postas ao serviço do cativeiro do índio e da aquisição fácil de mão-de-obra passando muitas das guerras intertribais a adquirir características de *saltos*, tendo por propósito esse objectivo[524].

"O pendor indígena para as disputas intertribais facilitou o domínio português sobre o novo território. Os colonos se aliavam a uma tribo, para depois incentivá-la a capturar os inimigos. Por intermédio dessa estratégia, os engenhos e fazendas recebiam novos escravos. Os brancos ainda procuravam satisfazer as necessidades dos empreendimentos agrícolas fomentando ataques contra tribos consideradas hostis. A guerra justa seria então um mecanismo para submeter ao cativeiro um número maior de nativos e burlar as restrições impostas pela legislação indigenista."[525]

Deste encontro de culturas resultou a desvalorização gradativa da *noosfera* indígena, do universo social, religioso e sincrético do índio, quando se pretendeu arregimentar este na sociedade colonial. Foi sobretudo na ordem judicial que pelo facto de serem considerados num estádio menor de evolução, considerando-se que tinham atitudes infantis e primárias, eram então susceptíveis de serem escravizados quer pelo cativeiro, venda ou resgate.[526]

Alude-se implicitamente ao conceito de *Jus Gentium*, segundo o qual a inferioridade espiritual ética, o pecado e o aprisionamento por motivo

---

[521] Serafim Leite (S.J.), *As Raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e judicial portuguesa nos séculos XVI a XVIII*, Braga, Livraria Cruz, 1964, p.10.

[522] Beatriz Perrone-Moisés afirma-nos que: "Aqueles que os resgatam podem servir-se deles contanto que os convertam e civilizem, e os tratem bem." Beatriz Perrone-Moisés, *ibidem*, p.128.

[523] Ronald Raminelli, *ibidem*, 1996, p. 73.

[524] Muitas das *entradas* foram na verdade uma oportunidade de conseguir mão-de-obra índia e da legalização desta prática sob a justificação de *Guerra Justa.* No período em estudo a expansão do domínio holandês, tornou-se uma barreira à aquisição de mão-de-obra escrava de origem africana incentivando o recurso à captura do índio por parte do colono da região nordestina e norte do Brasil. As populações do Brasil setentrional ficavam dependentes do índio para o desenvolvimento das suas capitanias. Georg Thomas, *ibidem*, p.178.

[525] Ronald Raminelli, *ibidem*, p. 70.

[526] Luís Filipe Marques de Sousa, "Frei Cristóvão de Lisboa e a sua correspondência com Manuel Severim de Faria, seu irmão", in *Congresso de Historia no IV Centenário do Seminário de Évora: Actas, vol. II*, Évora, Instituto Superior de Teologia – Seminário Maior de Évora, 1994, p. 138.

de contenda conduzia à escravidão[527]. Em Portugal a presença de Luís de Molina, que estudara e leccionara em Coimbra e em Évora, acabaria por fazer eco deste argumento e até servir de fundamentação teológica para a acção de missionários e colonos no Brasil e restantes territórios ultramarinos. Molina defendia que em sociedades onde o civismo e as instituições políticas eram imperfeitas, devido à incapacidade de suas populações administrarem a *Res Publica*, era justificado o cativeiro, a escravidão e até a catequização destas populações por parte dos colonizadores e missionários[528].

Após o recolhimento dos capuchos em 1630 seguir-se-lhe-ia o período de maior actividade missionária jesuíta no Maranhão. O Padre Luís Figueira agora Provincial dos jesuítas no Maranhão instalava definitivamente a Companhia com seus colégios e doutrinas, promovendo uma intensa actividade missionária.[529]

A actividade de Luís Figueira, antes e depois da fundação da Missão do Maranhão, 3 de Junho de 1639, e até ao seu martírio em 1643[530], é marcadamente vincada pelo carácter volante da acção missionária junto das aldeias de índios e doutrinas e das vilas dos colonos. O Padre Vieira, seu sucessor, não deixaria de elogiá-lo pela assistência religiosa feita pelo Padre Figueira, como consta na carta dirigida ao rei D. João IV, a 20 de Maio de 1653[531].

As antigas ordens dadas pelo rei aos capuchos eram agora confirmadas aos jesuítas pelo alvará de 25 de Julho de 1638. Estes ficavam com o exclusivo da conversão, pregação e assistência das aldeias de índios e doutrinas. Sendo-lhes acometida a tarefa de fazer cumprir no Estado do Maranhão que nenhum gentio fosse coagido ao cativeiro ou à escravidão.[532]

Em 1642 recebia-se no Conselho de Estado uma representação da Câmara de Belém sobre os abusos que se faziam ao índio daquelas partes. E solicitava-se o parecer de Frei Cristóvão de Lisboa, que já se encontrava recolhido na Província e era o guardião do convento de Santo António dos Capuchos de Lisboa[533].

---

[527] Sobre as implicações jurídicas e teológicas do *Jus Gentium* veja-se o capítulo III desta obra, onde se explana os pressupostos teológicos de Francisco de Vitória, Bartolomeu de las Casas, Luís de Molina, entre outros. Convém no entanto reter que aos poucos nas regiões colonizadas do Brasil e América Espanhola, este direito que a principio era do colono enquanto estrangeiro, se tornou na fundamentação jurídica para a escravização do gentio e da *Guerra Justa*, uma vez que este passa a ocupar território afecto ao Império português. Joseph Höffner, *Colonização e Evangelho: Ética da Colonização Espanhola no Século de Ouro,* 2ª ed., Rio de Janeiro, Presença, 1977, pp. 78-79.

[528] Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, "O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidade de Salamanca e Évora", in *Jesuítas, Ensino e Ciência (séculos XVI-XVIII),* Coord. Luís Miguel Carolino e Carlos Ziller Camenietzki, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2005, p. 223.

[529] Rafael Chambouleyron, " Os Padres da Companhia na Amazónia: uma leitura do Pe. António Vieira", in *Terceiro Centenário da morte do Pe. António Vieira: Congresso Internacional, Actas, vol. II,* Braga, UCP- Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, p.801.

[530] O Padre Luís Figueira seria aprisionado e devorado, com seus companheiros, pelos índios Aruans, da ilha de Joanes ou Marajó. Padre António Vieira, *ibidem*, p.26.

[531] Padre António Vieira, *Obras Escolhidas, vol. I* , 2ªed., Lisboa, Sá da Costa, 1997, pp. 154 e ss.

[532] Serafim Leite, *Luís Figueira: A sua vida heróica e a sua obra literária,* Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940, pp.65 e ss.

[533] Veja-se Doc. 62.

Os capuchos obtêm do rei a revogação da lei que atribuía aos jesuítas a administração dos aldeamentos indígenas. E mais uma vez sob a ameaça da excomunhão obriga ao cumprimento desta lei de liberdade do índio constrangendo quem quisesse continuar com a repartição da mão-de-obra índia e com a escravização dele. A Câmara de São Luís do Maranhão e o povo recusam-na e perante a constante resistência os capuchos são obrigados a se mudarem para Belém do Pará.[534]

A tão solicitada resposta só seria dada em 1647 uma vez este frade instado pelo rei a se pronunciar sobre os cativeiros, resgates e abusos que se cometiam no Estado do Maranhão. Cristóvão de Lisboa mais uma vez manifestava-se contra a escravização do índio e alertava para o facto o rei se autorizasse tal procedimento vir a incorrer no amparo de uma actividade imoral e nefasta para o povoamento daquelas partes.[535]

"O permitir Sua Majestade jornadas de resgate há-de ser ocasião de se despovoar aquela terra de índios e de se odiar o nome cristão, como até agora tem sucedido."[536]

O rei assim aconselhado expedia o Alvará de 12 de Novembro de 1647, estabelecendo o livre trabalho dos índios. Lei que a princípio parece não ter tido grande efeito por falta de meios dos religiosos. Esta nova lei apresentava um novo caminho, o de assegurar a liberdade do índio pondo fim aos administradores das aldeias de índios. Os jesuítas, enquanto principais religiosos no terreno forneceram os meios e o Padre António Vieira, uma vez Provincial no Maranhão fez dela a sua obra enquanto missionário, pregador, escritor e diplomata[537].

Todavia este seria o advento vivido e ansiado pelo índio do Maranhão até à altura em que o Padre António Vieira, em 1653, fora nomeado Provincial dos jesuítas e iniciava os seus trabalhos apostólicos. A liberdade do gentio em Vieira tornou-se o problema central afirmando ele que se a conquista do Maranhão se encontrava em tanto desmando, tal se devia aos abusos dos portugueses.

"As causas de até agora se ter feito pouco fruto com estas gentes são, principalmente, as tiranias que com eles temos usado, (...) O remédio consiste na execução de todos os remédios que até aqui se têm apontado: porque, se os Índios mal cativos se puserem em liberdade; se os das aldeias viverem como verdadeiramente livres, (...); e se as entradas, que se fizerem ao sertão, forem com verdadeira e não fingida paz, e se pregar aos Índios a fé de Jesus Cristo, sem mais interesse que o que ele veio buscar ao mundo, que são as almas, e houver quantidade de religiosos que aprendam línguas, e se exercitem neste ministério com verdadeiro zelo; não há dúvida que, concorrendo a graça divina com esta disposição dos instrumentos humanos, os Índios se reduzirão

[534] José Óscar Beozzo, *ibidem*, p. 32.
[535] Frei Venâncio Willeke, *Os Franciscanos na História do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1977, pp.83 e ss.
[536] Veja-se Doc. 64.
[537] José Óscar Beozzo, *ibidem*, p. 35.

facilmente à nossa amizade, abraçarão a Fé, viverão como cristãos, ...
,,[538]

O Padre António Vieira expressava uma nova visão, era preciso trazer o índio à convivência e amizade com o colono. Este processo passava pela integração do índio na sociedade colonial reservando-lhe um lugar aquém do colono, e pela redução às aldeias e doutrinas junto das vilas coloniais. Por sua vez, Vieira procurou preservar as aldeias de índios promovendo a entrada do missionário nelas para realizar a catequização *in situ*.

Ao longo de todo um período que podemos balizar entre 1549 até 1640, e posteriormente, a questão da liberdade do índio cingiu-se muitas vezes ao assentamento em aldeias, à regulamentação do trabalho indígena e da sua arregimentação na sociedade colonial. O exemplo típico foi a instituição da administração das aldeias de índios. Os "escravos negros da terra" tornaram-se em índios administrados[539].

Por outro lado, quanto à escravização do índio, a posição dos teólogos e dos religiosos muitas vezes divergiriam. Os primeiros entenderiam justa em casos relacionados com a aceitação ou não de integração do índio na sociedade colonial, e os missionários, próximos do gentio e confrontados com as arbitrariedades cometidas pelos colonos, procuravam garantir a sua liberdade através da conversão. Estas primícias reflectiam-se, por sua vez, na legislação régia surgindo o princípio de que escravizar os índios contra sua vontade acarretava a obrigação imediata de os libertar e de reparar os danos, dando-a por nula[540].

Na maioria dos casos é notória uma maior sensibilidade da consciência dos colonos em relação à escravidão dos índios do que dos negros africanos. Esta foi resultante da interacção e das condições da colonização, uma vez que se travou acesso debate teológico sobre a natureza do índio[541] e os colonos em determinadas circunstâncias mostraram relutância em escravizar o índio vizinho, partindo em bandeiras e entradas pelo sertão. Pois sabiam que a sua sobrevivência dependia das alianças com as tribos mais amistosas[542].

Integrado o índio na *Orbe Christiana* deixava a sua condição de escravo para ascender à de servo liberto. Pela conversão o índio acedia à liberdade e igualdade, entre os irmãos. A Igreja jamais impôs a conversão pela força. Ao acontecer esta excluía-se enquanto respeitadora da liberdade[543]. As conversões forçadas foram sempre contestadas entre os missionários, que consideravam que estas deviam resultar de uma adesão sincera à Fé cristã e aos ditames da Igreja.

---

[538] Padre António Vieira, *ibidem*, p. 160.
[539] Georg Thomas, *ibidem*, p.216.
[540] Joseph Höffner, *ibidem*, p. 338.
[541] Este era tido como fruto de uma natureza não cultivada. David Brion Davis, *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, p.202.
[542] Idem, *ibidem*, p.209.
[543] Joseph Höffner, *ibidem*, p. 361.

Capítulo III

OS CAPUCHOS DE SANTO ANTÓNIO NO BRASIL (1585-1635)

3.1. OS PRIMEIROS MISSIONÁRIOS EM TERRAS DE VERA CRUZ (1500-1585)

> "O missionário tem sido o grande distribuidor de culturas não-europeias, do século XVI ao actual; sua acção mais dissolvente que a do leigo."
>
> Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 1957, p. 115.

A 1 de Maio de 1500, numa praia junto à baía de Porto Seguro, Pedro Álvares Cabral mandava *chantar a cruz para ser melhor vista*[544].

Continuando a narrativa, o autor da carta acrescenta:

"Chantada a cruz com as armas e divisa de Vossa Alteza, que lhe primeiro pregaram, armaram altar ao pé dela. Ali disse missa o padre Anrique, a qual foi cantada e oficiada por esses já ditos.[545]*"*

Mais adiante, Pêro Vaz de Caminha sugere a D. Manuel I, a necessidade que de se difundir o cristianismo no espaço a que tinham aportado:

"*(...) se alguém aqui vier, não deixe logo de vir clérigo para os baptizar, porque já então terão mais conhecimento da nossa fé pelos dois degredados que aqui entre eles ficam, os quais ambos hoje também comungaram*[546]*."*

---

[544] Pêro Vaz de Caminha, *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil (1 de Maio de 1500),* Lisboa, IN - CM, 1974, p. 77;

[545] Idem, *ibidem*, p. 78;

[546] Idem, *ibidem*, p. 81. Quanto a estas práticas de lançados e degredados, aluda-se que os primeiros se internavam pelas regiões inexploradas de livre vontade ou por mandado superior com o fim de obter informações sobre redes comerciais e as populações indígenas. Jorge Couto, "Lançados", in *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses vol.II*, Dir. Luís de Albuquerque, Lisboa, Caminho, 1994, p.582.Quanto aos degredados estes estando sob alçada penal e tendo sido julgados por crimes graves iam cumprir pena de degredo ou afastamento físico, desterro ou banimento da comunidade no rincões mais isolados do país ou do ultramar.

Dava-se início à nova epopeia, os franciscanos e mais tarde outros religiosos constituíram no Brasil a ponte avançada da Igreja na propagação da fé e da cultura. A Coroa teve neles o garante do assegurar das novas terras para o Império[547].

A primeira proposição de Caminha era a de que havia necessidade de integrar na Coroa portuguesa este novo território, de arregimentar o indígena que habitava aquelas novas terras na ordem social, económica, religiosa e teológica dos descobridores. A preocupação de Pêro Vaz de Caminha, com a cristianização dos índios, explica-se pela estreita ligação da Igreja Católica com a Coroa portuguesa, enquanto instituição e religião oficial do Estado português, na defesa de interesses comuns, religiosos, políticos e económicos.

Em Portugal esta relação era mais evidente pela submissão e aliança da Coroa à autoridade do Papa e da Cúria Romana[548]. O próprio rei D. Manuel I havia de solicitar ao Papa as devidas licenças, para nas terras ultramarinas, se fundar conventos, mosteiros e igrejas, sobretudo das Ordens Mendicantes, às suas expensas, para neles se fixarem comunidades religiosas de teólogos missionários, para bem encaminhar os cristãos da Índia.

Esta afinidade seria expressa pelo cargo e missão de Frei Henrique de Coimbra, nome pelo qual ficou conhecido Frei Henrique Soares, franciscano da Província dos Observantes de S. Francisco de Portugal, e que desde inicio integrava a tripulação da armada de Pedro Álvares Cabral. Esta era a segunda armada que se dirigia à Índia e teria também por finalidade fundar mosteiros e conventos das Ordens Mendicantes no Oriente, imperativo estabelecido pelo Padroado Régio, assegurando deste modo os direitos de Portugal sobre aquelas regiões.

Frei Henrique de Coimbra presidiria à primeira fraternidade que se instalou em Calecute[549], sobre patronato real. A missão destes franciscanos destinava-se principalmente a reunir sob o domínio da Santa Sé, as diferentes comunidades cristãs da Índia, supostamente evangelizadas pelo apóstolo S.Tomé. Segundo a tradição que circulava naquelas paragens os cristãos de Kerala intitulavam-se "cristãos de S.Tomé"[550].

Frei Henrique apesar de liderar os irmãos não se estabeleceu naquelas paragens e no ano seguinte regressava a Portugal conjuntamente com Pedro Alvares Cabral. Henrique não mais voltaria à Índia e já em Portugal viria a ser nomeado bispo de Ceuta e posteriormente arcebispo de Évora, demonstrando deste modo a influência que tinha junto das elites nacionais[551].

---

[547] René Renou, "A Cultura Explicita (1650-1750)", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1620-1750, vol.VII,* Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Frédéric Mauro, Lisboa, Estampa, 1991, p.378.

[548] Mary del Priore, *Religião e Religiosidade no Brasil Colonial*, São Paulo, Ática, 2002, p. 7.

[549] Fernando Félix Lopes, "Frei Henrique de Coimbra. O Missionário. O Diplomata. O Bispo.", in *Colectânea de Estudos de História e Literatura, vol.III,* Lisboa, A. P. H. , 1997, p. 368; Frei Fernando da Soledade, *História Seráfica Cronológica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal, t. III,* Lisboa, Manuel & Joseph Lopes, 1705, pp. 488-495 e ss.

[550] Esta missão contava com a presença de oito frades, um guardião, Frei Henrique de Coimbra, quatro pregadores, um organista, de origem italiana, um cronista com ordens sacras e por último um irmão leigo. Filipe Nunes de Carvalho, "Do Descobrimento à União Ibérica", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1500-1620, vol.VI,* Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Harold Johnson e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Estampa, 1992, p.50.

[551] José Manuel Correia, *Os Portugueses no Malabar (1498-1580),* Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p.157.

O percurso de Henrique de Coimbra revela-nos um alto funcionário judicial que antes de professar ordens sacras desempenhava funções de juiz desembargador na Casa da Suplicação. Em 1495 abraçava a vida franciscana, ingressando no noviciado, no convento de S. Francisco de Alenquer, da Província dos Observantes de São Francisco de Portugal. Seria depois desta altura que Frei Henrique de Coimbra seria chamado a ser confessor de D. Manuel I. O rei nomeou Frei Henrique de Coimbra para acompanhar a armada de Pedro Álvares Cabral, que se dirigia à Índia, representando-o como "*Comissário Apostólico para o governo eclesiástico da Índia*[552]*"*.

Frei Henrique de Coimbra e demais irmãos, em consonância com as ordens recebidas, continuariam a 2 de Maio de 1500 a sua viagem para a Índia. Nesta, partilharam fadigas e perigos, lembrando a todos as misericórdias divinas e celebrando os actos de culto, incutindo nos restantes companheiros ânimo e conforto.

Frei Fernando da Soledade, historiador e continuador da obra de Frei Manuel da Esperança[553], adianta que Frei Henrique de Coimbra teria feito diligências para prolongar a sua presença no Brasil, e dos restantes sete franciscanos que o acompanhavam, a fim de iniciar o trabalho de evangelização, mostrando o desejo de ali deixar alguns dos irmãos que o acompanhavam[554].

Segundo as afirmações de Frei Fernando da Soledade, Frei Henrique de Coimbra ia com um objectivo determinado: a evangelização e *arregimentação* dos cristãos de São Tomé (Índia)[555]. O Brasil não estava nos planos destes missionários; o espaço sul-americano só mais tarde mereceria uma maior e cuidada atenção.

Todavia, nesta curta presença em solo brasileiro, tomaram algumas medidas evangelizadoras. Podendo-se antever o modelo de evangelização, que em parte, estava lançado. Era o exemplo de Nicolau Coelho e Frei Henrique de Coimbra que distribuem cruzes de estanho aos índios[556], a procissão, a cruz e a celebração da missa, com todo o seu aparato ritual e devocional, que impressionaram o ameríndio[557].

Elucida-nos Frei Manuel da Ilha:

---

[552] D. Manuel consegue do Papa a sua nomeação como *Comissário Apostólico* na Índia. Fernando Félix Lopes, *ibidem* p. 370.

[553] Referimo-nos aqui à obra iniciada por Frei Manuel da Esperança (161? -1670), *História Seráfica Cronológica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal,* que compôs os 2 primeiros tomos (1656 e 1666), continuado por Frei Fernando da Soledade (1663-1737), que compôs os 3º, 4º e 5º tomos, e por fim completada por dois tomos manuscritos (6º e 7º), de autoria de Frei António do Sacramento (1711-1763?).

[554] Frei Fernando da Soledade, *ibidem, t. III,* Lisboa, 1705, p. 491.

[555] Frei Marcos de Lisboa acrescenta-nos que com Frei Henrique de Coimbra seguiam alguns frades que vieram a sofrer o martírio em Calecute, escapando-se Frei Henrique que terá ido para Cochim, e depois volvido a Portugal, onde foi nomeado bispo de Ceuta e foi o primeiro bispo a introduzir no seu bispado a Inquisição contra os hereges. Frei Marcos de Lisboa, *Crónica da Ordem dos Frades Menores: III parte*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001 (1557), fl. 266v.

[556] Lembremo-nos o que diz acerca desta celebração Manuel Pereira Gonçalves: "*A cerimónia da imposição das cruzes foi um sinal sacramental que imprimiu na alma do índio brasileiro a inquietação doutrinal e a paixão pelas coisas arrojadas."* Manuel Pereira Gonçalves, "Actividad Evangelizadora y Cultural de los Franciscanos Portugueses en el Brasil durante o siglo XVI", in *Congreso (II) Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI): Actas,* Madrid, Deimos, (1987), p.907.

[557] John Hemming, *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians,* London, Papermac, 1987, p.4.

"Frei Henrique lhes fez um discurso, ilustrado com acenos e gestos do corpo, pois não entendiam o idioma, e lhes mostrou as imagens que traziam; conforme se pode observar, eles lhes mostraram respeito[558]*."*

A praxe missionária estava ainda muito agarrada aos ritos sacramentais e dogmas da Igreja Católica. Era assim montado um cerimonial fantástico que pretendia esmagar o outro através da magnificência do cenário ritual[559].

Além disso os degredados e os grumetes, que haviam fugido da armada e ou que decidiram ficar naquelas terras, serviriam não só como futuros *línguas* mas também como primeiros *leigos evangelizadores*.

Os nativos assomaram-se-lhes, a princípio, como homens de boa índole e capazes de receber a fé cristã. A ausência de religião e governo índio organizado e o comunitarismo primordial, sem inveja e assenhoreamento de meios e propriedades, criou nos nautas a noção de que os selvagens eram possuidores de uma nobreza de carácter, vivendo estes numa era dourada[560]. Só mais tarde, é que a mentalidade dos colonos portugueses assumiria um vivo espírito da "cruzada", onde o indígena passou a ser visto como pagão e infiel[561].

Os historiadores da Ordem dos Frades Menores habituaram-nos a definir este período, de 1500 a 1549, como a fase dos *Protomártires do Brasil*. O único relato sistematizado que chegou até nós destas primeiras *missões avulsas*, ou seja, anteriores à fixação definitiva da Custódia de Santo António do Brasil (1585), é do século XVIII e de autoria de Frei Apolinário da Conceição[562].

No entanto, Frei Odulfo van der Vat, relembra-nos que dos relatos existentes, os mais fidedignos são sobretudo de origem jesuítica. Quanto aos franciscanos fundam-se sobretudo no texto de Frei Manuel da Ilha, *Narrativa da Custódia de Santo António do Brasil, 1584-1621*[563].

No entanto, mesmo tomando como mais próximo o relato de Frei Apolinário da Conceição (1733), encontramos um período de 1500 a 1549, altura do estabelecimento do Governo-geral do Brasil, e outro de 1549 a 1585, quando por iniciativa do governador de Pernambuco se estabelece a Custódia de Santo António do Brasil.

---

[558] Frei Manuel da Ilha, *Narrativa da Custódia de Santo António do Brasil, 1584-1621*, Petrópolis, Vozes, 1975, p.65.

[559] Maria Adelina Amorim, "Frei Henrique de Coimbra: Primeiro Missionário em Terras de Vera Cruz", *Revista Camões: Terra Brasilis, nº8*, Lisboa, Instituto Camões, Jan./Mar. 2000, p.85.

[560] John Hemming, *ibidem*, p.15.

[561] Mary del Priore, *ibidem*, p. 7.

[562] Frei Apolinário da Conceição, *Primazia Seráfica na Regiam da América, Novo Descobrimento de Santos e Veneráveis Religiosos que enobrecem o novo mundo, com suas virtudes e acções,* Lisboa, António de Sousa e Silva, 1733, pp. 96 e ss;

[563] Esta crónica a princípio escrita, em 1621, em latim, *Divi Antonii Brasiliae Custodiae enarratio seu relatio*, será o documento mais antigo, enquanto fonte franciscana. Quanto às outras são-lhe posteriores, entre elas encontramos a de Frei Lucas Wadding, *Annales Minorum* (1625-1654), que se trata de uma recolha de diversas crónicas de origens diferentes, feita por ele enquanto cronista-mor (geral) da Ordem Seráfica. Para o caso português a única obra sistemática parece-nos ser a de Frei Apolinário da Conceição, *Primazia Seráfica na Regiam da América* (1733). Frei Odulfo van der Vat, *Princípios da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1952, pp. 25 e ss.

O primeiro contacto, como mencionamos, foi protagonizado por Frei Henrique de Coimbra e seus irmãos, que se dirigiam à Índia. Seguiram-se duas expedições, uma em 1503 e outra em 1515. Esta última protagonizada por dois missionários da Província de S. Francisco de Portugal, que acompanharam os primeiros povoadores da capitania de Porto Seguro[564].

Estes dois missionários teriam fundado a primeira igreja no povoado de Santa Cruz, capitania de Porto Seguro, subordinada ao orago São Francisco de Assis[565] (c. 1516). Dali irradiaram o seu ímpeto missionário, ajudando os colonos, catequizando os gentios e dessa forma combateram a intromissão das outras potências europeias que começaram a devassar as costas do Brasil, entre eles franceses e ingleses[566].

As primeiras preocupações da Coroa portuguesa nas novas terras estavam relacionadas com a expansão geográfica das fronteiras e com a dilatação da fé católica. Era necessário assegurar os interesses tanto de Portugal como da Cristandade, agora ameaçada pelas guerras e conflitos dos protestantes e católicos na Europa e no mar Atlântico[567].

No entanto, não era só a adversidade das potências estrangeiras, mas também a reacção tenaz e contrária dos índios, que perante a tentativa dos primeiros colonos[568] dificilmente se deixavam submeter aos ditames destes e da cristandade. Estas adversidades conjugaram-se e estariam presentes no cerco dos Tupiniquins ao povoado de Santa Cruz (Porto Seguro, c. 1516). Frei Apolinário da Conceição recordando o martírio descreve-nos o que sofreram os dois missionários que aí se encontravam:

"*Vendo-se já livres deste obstáculo, correrão a procurar os dois Padres na Igreja, e achando-os nela em oração postos de joelhos, nesta santa forma lhe tirarão as vidas, quebrando-lhe as cabeças com massas de pau;*

e seus benditos cadáveres, depois de assados, os comerã[569]*o, celebrando os bárbaros nesta monção da maior dita para os nossos Mártires, as suas próprias desgraças com grandes festejos.*[570]"

Adianta-nos ainda Frei Manuel da Ilha:

---

[564] John Hemming, *ibidem*, p.98.

[565] Frei Venâncio Willeke, *Missões Franciscanas no Brasil*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1978, p. 18; e Hélio Viana, *História do Brasil*, 14ª ed., São Paulo, Melhoramentos, 1980, p.53.

[566] Frei Apolinário da Conceição, *ibidem*, p. 99.

[567] Mary del Priore, *ibidem*, p.9.

[568] Quanto ao primeiro foco de colonização em terras de Porto Seguro adiantam-nos alguns historiadores que esta remonta a data posterior ao decreto de D. Manuel I, de 1516, em que se faz apelo à distribuição de machados e enxadas a quem quisesse ir povoar o Brasil. Frei Venâncio Willeke, *ibidem*, p.20.

[569] Nos textos posteriores a Caminha o índio ingénuo e pacífico que habitava o paraíso é substituído pelo bárbaro violento e antropófago. Na expressão de Frei Manuel da Ilha, 1621, eram "brutos e agrestes", e a antropofagia era entendida como barbárie e não como cerimónia ritual. Frei Manuel da Ilha, *ibidem*, p.65.

[570] Frei Apolinário da Conceição, *ibidem*, p. 100; segue de perto a tradição narrada por Frei Manuel da Ilha.

"Neste acto e local foram assassinados, e depois de despedaçados, assados e cozidos, foram devorados[571]*."*

A causa deste morticínio parece ter tido a mesma razão, quer para colonos quer para missionários, ou seja, apesar dos últimos, nos aparentarem estar inocentes, os índios vingavam-se deste modo das injustiças cometida pelos colonos. No sentido evangélico e cristológico, do dar testemunho com entrega de sua vida, sofrimento pelo risco de morte, a matança perpetrada pelos índios aos frades elevaria-os à categoria de mártires[572].

Frei Manuel da Ilha foi, segundo Frei Odulfo van der Vat, o primeiro a atribuir o vício da antropofagia aos índios Tupiniquins, fazendo-os comer a carne dos frades.

Notemos que é também com o contributo do martírio dos *Protomartires* que: *"O Brasil nasceu franciscano para a civilização cristã.*[573]*"*

A primeira missa, igreja, missionários e até mártires envergavam o hábito e o evangeliário franciscano.

Ao território brasileiro chegariam mais dois missionários franciscanos; desta vez, naturais de Itália[574]. Estes fixaram-se também na vila da Santa Cruz, capitania de Porto Seguro, e entregaram-se à evangelização dos gentios. Neste esforço de catequização, um deles ao entrar pelo sertão adentro, perderia a vida ao atravessar um rio, que passaria a ser conhecido como rio do Frade[575].

Frei Basílio Röwer, referindo-se a esta missão, menciona que estes frades não tinham conhecimentos da língua dos indígenas fazendo a sua pregação em latim. Por volta de 1549, quando os jesuítas se instalaram definitivamente no Brasil, estes encontrariam entre os Tupiniquins de Porto Seguro e Ilhéus alguns índios que diziam ter sido catequizados pelos referidos frades[576].

Durante a expedição de Martim Afonso de Sousa e de Pêro Lopes de Sousa (1532 e 1533), funda-se a vila de S. Vicente. Aqui ficava um padre secular, de seu nome Gonçalo Monteiro, a quem Martim Afonso de Sousa entregaria o governo da dita vila, a quando da sua passagem ao reino. E também dois franciscanos, dos quais se desconhecem os nomes. Um destes frades seria martirizado pelos índios Tamoios, que se rebelaram contra os portugueses, assassinando e devorando o frade[577].

---

[571] Frei Manuel da Ilha, *ibidem*, p.67.

[572] Alfonso Colzani, "Martírio/ Mártires", in *Christos, Enciclopédia do Cristianismo,* Lisboa, Verbo, 2004, p.578.

[573] Frei Basílio Röwer, *A Ordem Franciscana no Brasil,* 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1947, p. 29.

[574] Não sabemos ao certo a data em que estes se estabeleceram, calcula-se que o teriam feito entre 1505 e 1532.

[575] Frei Apolinário da Conceição, *ibidem,* p. 102.

[576] Frei Basílio Röwer, *ibidem,* p. 29.

[577] Idem, *ibidem,* p. 30. Estas informações chegaram até nós pelas cartas dos Padres Manuel da Nóbrega (S.J.) e José de Anchieta (S.J.).

Em 1534 Martim Afonso de Sousa seria nomeado por D. João III, capitão-mor do mar da Índia[578], e na sua viagem para aquela parte, as naus seriam obrigadas a arribar à baia de Todos-os-Santos. Aí desceram os franciscanos e entregaram-se à evangelização durante o tempo que por ali permaneceram. Deste grupo destacamos a figura de Frei Diogo de Borba[579] que com seus companheiros:

"*(...) tratarão em todo ele do aumento de nossa Santa Fé, catequizando a uns, doutrinando a outros, e baptizando-os, entre os quais receberão de suas mãos este Sacramento os muitos filhos, e filhas, que tinha havido de diversas Índias aquele insigne Vianez (primeiro Povoador da Bahia, como dizem alguns Autores) Diogo Alvares[580], a quem o Gentio impôs o nome Caramurú.[581]*"

Em 1538 Frei Bernardo de Armenta, Frei Alonso Lebron[582] e mais três companheiros chegam ao Brasil estabelecendo-se na vila de São Vicente, perto do porto dos Patos, capitania de São Vicente. Estes frades, de imediato iriam estabelecer uma missão entre os índios Carijó de Mbyaça, capitania de Santa Catarina[583]. Esta missão contava com o apoio da coroa espanhola, nomeadamente de Carlos V, o que motivou logo o protesto português, apoiado no Tratado de Tordesilhas. Pois a

[578] Frei Apolinário da Conceição, *ibidem*, p. 105;

[579] Frei Diogo de Borba, capucho da Província da Piedade, realizou os seus estudos superiores na Universidade de Salamanca e na Andaluzia, onde atingiria a notoriedade como orador e missionário. D. João III, tendo conhecimento da sua passagem para a província portuguesa, convidou-o para acompanhar, na viagem à Índia, o futuro bispo de Goa, D. Frei João de Albuquerque. Este último, entretanto, não chegaria a embarcar na armada de Martim Afonso de Sousa (1534), só chegando ao seu bispado 3 anos depois (1537).
Frei Diogo de Borba seguiria na referida armada acompanhado de Garcia da Orta. O mérito do referido frade foi reconhecido pelo seu trabalho enquanto fundador do Colégio da Santa Fé (1541), em Goa, destinado à instrução do clero nativo.Padre Joaquim Anselmo, *O Concelho de Borba (Topografia e História)*, 3ª ed., Borba, Câmara Municipal de Borba, 1997 (1907), p.106. No entanto segundo Frei Odulfo van der Vat este frade não seria o mesmo identificado por Frei Manuel de Monforte, e que segundo ele na sua *Crónica da Província da Piedade*, seguiria na armada do vice-rei Garcia de Noronha na companhia do bispo D. Frei João de Albuquerque em 1538. Frei Odulfo van der Vat, *Princípios da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1952, pp. 50 e ss.

[580] Diogo Alvares Corrêa, o Caramuru, náufrago português que viveu entre os Tupinambás da capitania da Bahia de Todos os Santos, provavelmente desde 1509 até 1557, ano de sua morte, casaria com a índia Paraguaçu, de quem deixou descendência. Posteriormente viria a se tornar importante para a fixação e penetração dos portugueses e jesuítas em 1549, quando Tomé de Sousa ali estabeleceu o Governo-geral.

[581] Frei Apolinário da Conceição, *ibidem*, p. 103.

[582] A primeira referência a Frei Bernardo de Armenta deve-se ao cronista António Herrera, *Historia de las Índias* (1601), obra citada por Frei Apolinário da Conceição (1733).

[583] Esta missão é referida pelo jesuíta António Rodrigues, que tomara contacto com estes frades durante a sua expedição ao Rio da Prata. António Rodrigues, foi uma vocação tardia, começara por ser soldado tendo participado por volta dos anos 20 e 30 de quinhentos numa expedição ao Rio da Prata. Mais tarde insatisfeito com o que já vivera pede ao Padre Manuel da Nóbrega a sua admissão aos jesuítas. Tornar-se-ia um dos principais línguas e mestres de meninos brasis dos alvores da acção catequética da Companhia no Brasil sendo ele o primeiro responsável pelo colégio de Piratininga. A 31 de Maio escrevia aos irmãos do colégio de Coimbra relatando a sua experiência desde que fora para o Brasil em 1523. Serafim Leite, *António Rodrigues, soldado viajante e jesuíta português na América do Sul, no século XVI,* Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1936, pp. 3 e ss.

missão encontrava-se na parte meridional do Brasil pertencente a Portugal[584].

Iniciados os trabalhos apostólicos, encontram três castelhanos que ali andavam perdidos há cerca de três anos. Estes seriam uma mais valia, pois instruiriam os frades na língua dos índios, possibilitando conversões quer na capitania, quer nos sertões por onde andavam. Nas suas missões entre os Carijó de Mbyaça, capitania de Santa Catarina, acabariam por ir até ao Paraguai e ao rio da Prata, catequizando cerca de 20000 almas. Daí que alguns historiadores os incluam no ciclo da colonização hispânica da bacia e região do rio da Prata.

Em 1549, quando os jesuítas, acompanhando o Governador-geral Tomé de Sousa, se instalaram no Brasil e desceram àquela capitania encontrariam ainda alguns gentios que haviam sido convertidos por aqueles frades[585].

Até 1549 a colonização do Brasil, parece não ter suscitado grandes atenções, à excepção de em 1543 terem os frades fundado um convento em Olinda[586]. Só a partir da fixação do Governador-geral Tomé de Sousa, na recém fundada vila de São Salvador da Bahia de Todos-os-Santos, é que podemos falar no início de uma corrente migratória e de um domínio da Coroa portuguesa sobre a natureza e o indígena propondo-lhe um novo sistema civilizacional e religioso[587].

Esta data, a meio da centúria de quinhentos, remete-nos também para a nova apropriação da Igreja Católica em reacção ao movimento anticatólico suscitado pela Reforma Protestante. A missionação torna-se um dos pilares da Igreja e das nações católicas, afirmando os seus direitos territoriais e divinos, os métodos de evangelização modernizam-se e tornam-se um dos braços da expansão ultramarina das nações ibéricas[588].

"A Igreja que emergiu do Concilio de Trento parecia ter a nítida noção de que a potencialidade de difusão e ampliação da fé católica era muito mais factível e adequada às realidades ultramarinas do que à da Europa."[589]

Tomé de Sousa, ao assumir o Governo-geral do Brasil, recebia o regimento que o obrigava a povoar as terras com o fim de converter os índios para a fé cristã, incentivando-os à catequese, sem nunca os oprimir nem desagradar. D. João III assumia-se deste modo como chefe

[584] Arlindo Rubert, *Historia de la Iglesia en Brasil*, Madrid, Mapfre, 1992, p.81.
[585] Padre Simão de Vasconcelos, *Crónica da Companhia de Jesus no Brasil, vol. II*, Petrópolis, Vozes, 1977, p.136-137.
[586] John Hemming, *ibidem*, p.98.
[587] Alfredo Bosi, *Dialéctica da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 13.
[588] João Paulo Oliveira e Costa, "A Diáspora Missionária", in *História Religiosa de Portugal, vol. II*, Dir. Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Circulo de Leitores, 2000, p.273.
[589] Caio Boschi, "As Missões no Brasil", in *História da Expansão Portuguesa, vol.2*, Dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Lisboa, Circulo dos Leitores, 1998, p.388.

político e religioso, no âmbito do reconhecimento das funções e direitos previstos pelas bulas papais que estabeleciam o Padroado português.

Será neste intento de fazer vingar o Império Ultramarino Português no Brasil, que D. João III terá visto na fixação e evangelização deste território uma oportunidade de fixar a sua estratégia imperial. Para tal contribuiu a ida dos jesuítas com Tomé de Sousa. Agora animados e orientados para o estabelecimento de colégios e doutrinas de meninos como forma e método de fundamento e expansão da fé católica[590]. O método era orientado para a conversão dos menores enquanto que aos mais velhos se deveria fazê-lo com mais diligência e perseverança de modo a conservá-los na fé.[591]

A missão estabelecia-se mais num plano prático do que doutrinal, o religiosos preocupou-se mais com a regulação moral dos costumes do que o combate a uma fé gentia, de fundo animista. O franciscano e o jesuíta não tinham que se defrontar com dogmas e disputas teológicas, como noutras regiões, a oriente e a ocidente. O índio acreditava na natureza e nas forças da natureza, Tupã o deus máximo do seu panteão, habitava a floresta e releva-se nas mais diversas formas da natureza. A sua religião não tinha teologia nem escritos apologéticos[592].

Assim a missão passou com a reforma tridentina a integrar uma estratégia ofensiva da Igreja. Esta estratégia passou a considerar a aculturação massiva, fora e dentro dos limites da urbe. A missão passou a integrar a catequese do grupo e não do indivíduo.[593]

A aliança entre o Estado português e a Igreja Católica, por via das concessões e licenças papais insertas nas Bulas de Cruzada, iriam estabelecer o direito de Padroado. Os reis portugueses, desde o século XV, procuraram sempre cativar o apoio e legitimação papal para os descobrimentos e expansão.

É neste contexto que o monarca se reveste de poder para exercer o "governo" religioso e moral do reino e das colónias. O exercício do padroado dava ao rei o direito ao poder espiritual sobre os seus súbditos e territórios, podendo aplicar taxas e exigir doações. O monarca podia cobrar o dízimo devido à Igreja, controlar a distribuição deste pelas paróquias e dioceses, escolher bispos, proteger ordens religiosas, excluindo outras, construir conventos e igrejas e pagar os vencimentos de capelães, vigários e bispos que estivessem ao serviço da coroa[594].

Lembremo-nos que a Coroa portuguesa obteve da Santa Sé o padroado espiritual dos territórios ultramarinos conquistados, o que a tornou responsável pelo patrocínio das missões de conversão do gentio

---

[590] Serafim Leite, "Jesuítas no Brasil", in *Dicionário de História de Portugal, vol. III,* Dir. Joel Serrão, Porto, Figueirinhas, 1985, p.371, col. 2.

[591] João Marinho dos Santos, "La Catéchisation Jésuitique dans la Stratégie Impériale de Jean III", in *Colóquio Internacional: A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu,* Lisboa, CEHR-UCP, 2005, p.275.

[592] Serafim Leite, *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de Portugal), 1549-1760,* Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1965, p.68.

[593] Rolando Vainfas, *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil,* 2ª reimp., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997, pp.27-28.

[594] Mary del Priore, *ibidem*, p.8.

ameríndio. Para tal apoiou-se nas ordens e congregações religiosas regulares, onde a disciplina e instrução eram superiores às do clero secular, e cuja função principal era a actividade missionária.

Neste domínio a Coroa autorizaria o envio para o Brasil, em 1549, dos padres jesuítas, encarregando-os da catequese e instrução dos índios. Mais tarde em 1584, pelo Capitulo Geral da Ordem, os Capuchos de Santo António decidiam, após o apoio e comprometimento régio, instalar e criar uma nova custódia no Brasil, sob a invocação de Santo António[595].

A partir de 1549 a aliança entre a Igreja e o Estado português, consumada no Padroado Português, acabaria por fortalecer o poder da Coroa e moldar a mentalidade através da qual se fez a catequese no Brasil.

As Bulas da Cruzada[596], entre elas, a de 7 de Julho de 1514, dada pelo Papa Leão X, encontram-se na génese do Padroado, e foram responsáveis por moldar a mentalidade dos colonos, que simultaneamente compartilhavam a mentalidade dos reis. Era-lhes comum a maneira de pensar, enquanto católicos, todo o não católico era considerado inimigo, infiel, aliado do demónio, por assim dizer um perigo para a unidade da cristandade romana e deveriam ser tratados com rigor e usar-se da violência com que nas cruzadas, de séculos anteriores, haviam sido tratados os mouros.

O índio passava a ser considerado de outro modo, o indígena ingénuo desaparecia perante o índio pagão e bestial. Emergia na colónia o português católico por direito e nascimento, que deveria trazer à cristandade o indígena. Este imperativo acabaria por assumir carácter de guerra justa, pois seria legítimo lutar contra os selvagens e incrédulos pagãos. Era dever do colono trazê-los para dentro da cristandade, mesmo que isso implicasse a redução e ou a escravização do índio. Foi nesta complexidade que os portugueses forjaram a sociedade cristã no Brasil[597].

O índio passa a ser designado por "bárbaro", de tal modo que a oratória, dos fins do século XVI e princípios do XVII, faria muito para mudar a imagem teológica e a inserção do índio no mundo colonial. O mundo do índio, do bárbaro selvagem, violento e antropófago, contrasta com o civilizado mundo colonial. Daí que reduzir ou escravizar o índio passasse a constar das justificações da guerra justa, para o trazer à civilização e à cristandade. Não é por acaso que se proibia os colonos de terem contactos com as práticas mágico-religiosas indígenas consideradas obras do demónio e sinónimo de bestialidade.

O enquadramento teológico do índio levantou, a partir desta altura, discussões sobre se estes tinham alma e se eram filhos de Deus, entre outras proposições. É neste contexto que se elevam as vozes de jesuítas como Padre Manuel da Nóbrega. Mais tarde, em pleno século XVII, seguir-se-lhes-ia Frei Cristóvão de Lisboa e o Padre António Vieira, que se revelaram contrários à redução e escravização do índio.

---

[595] William de Souza Martins, "Clero Regular", *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, Dir. Ronaldo Vainfas, Rio de Janeiro, Objectiva, 2000, pp.127 e ss.

[596] Afirma-nos Francisco Adolfo de Varnhagen, na sua *História Geral do Brasil, tomo I*, que estas concediam ao rei o direito do padroado e apresentação das igrejas e benefícios nos territórios ultramarinos. Francisco Adolfo de Varnhagen, *História Geral do Brasil, t. I*, 10ª ed, Rio de Janeiro, Melhoramentos, 1978, pp.93-94.

[597] Mary del Priore, *ibidem*, p.9;

Reflexo desta mentalidade, ou confronto civilizacional entre o europeu e o ameríndio, foi a reacção do primeiro bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha. Este indignou-se com os modos brandos com que os jesuítas reagiam perante a nudez dos índios, os rituais por eles realizados, a confissão ser feita por intermédio dos línguas e as cerimónias litúrgicas, que conjugavam o rito latino com cantos e danças indígenas.

O bispo exprimia deste modo a sua opinião contrária à catequese feita pelos jesuítas. Aos poucos passou a defender a escravização dos índios por considerar que tinham comportamentos bestiais. E por serem tomados por pagãos eram indignos de serem considerados filhos de Deus.

Tais considerações provocaram grandes desentendimentos entre ele e o governador e os jesuítas, nomeadamente com o Padre Manuel da Nóbrega, superior da Companhia de Jesus. Acabando D. Pedro Fernandes Sardinha por ser chamado a Lisboa. No entanto este iria naufragar na foz do rio Coruripe, vindo a ser vitima dos índios Caetés, que acabaram por o devorar[598].

No período entre 1549 e 1585 assistir-se-ia à expansão do clero secular, junto dos povoados onde se desenvolveu a assistência aos colonos, erigindo-se capelas, asilos, hospitais e misericórdias. Enquanto as ordens religiosas e demais congregações entregaram-se à evangelização do indígena, construindo-se conventos, colégios, oficinas, missões e reduções. Nestes os religiosos estudaram as línguas nativas, calcorrearam sertões, expulsaram os inimigos da fé católica e definiram os limites dos Padroados na América do Sul definindo as fronteiras do Império e da Cristandade[599].

De novo, seguindo as narrativas de Frei Manuel da Ilha, de Frei Gabriel do Espírito Santo e de Frei Apolinário da Conceição, em 1558 chega ao Brasil Frei Pedro Palácios. Frade leigo da Província de Santa Maria da Arrábida, de origem castelhana, que ficou conhecido por ter fundado a ermida de Nossa Senhora da Penha, na capitania do Espírito Santo[600]. Nesta data existiam dois conventos de frades, um em Olinda e outro o de Espírito Santo[601].

Desembarcado em S. Salvador, em data anterior a 1558, altura em que passou à capitania de Espírito Santo, entregou-se à evangelização do gentio. Para tal pediu instruções aos jesuítas para auxílio na catequese do índio. Neste intuito, algumas vezes, acompanhou estes nos descimentos às aldeias indígenas[602].

Em 1558 passou à capitania de Espírito Santo, onde viveu até 1570, data de sua morte. Aí entregou-se à evangelização do gentio, de modo zeloso como houvera feito em S. Salvador da Bahia. Aqui revelou-se-lhe

---

[598] Idem, *ibidem*, p. 10. Tal acontecimento terá tido lugar a 16 de Junho de 1556.

[599] Manuel Pereira Gonçalves, *ibidem*, pp.912-913.

[600] Frei Samuel Tetteroo, *A Ordem dos Frades Menores no Brasil,* S. João d'el Rei, tip. Acção Social, 1924, p.8

[601] Frei Mathias Kiemen, "The Indian Policy of Portugal in America, with special reference to the old state of Maranhão, 1500-1755", *The Americas, vol. 5, nº4,* Washington, Academy of American Franciscan Studies, Apr. 1949, p.140.

[602] Frei Venâncio Willeke, *Missões Franciscanos no Brasil,* 2ªed., Petrópolis, Vozes, 1978, p.25.

o dom especial como língua e ficou-se a dever a ele muitas conversões. Os seus trabalhos dividiram-se entre a conversão dos gentios e a assistência às aldeias e colonos[603].

Ao mesmo tempo, que Frei Pedro Palácios servia na capitania do Espírito Santo[604], outro franciscano o fazia na Bahia, na ermida de São Francisco, onde se entregou a uma vida de caridade. Depois destes seguiram-se-lhes outros que assistiram nas missões e se internaram pelos sertões, procurando a conversão de grande parte dos índios, e a arregimentação destes em aldeamentos, junto dos principais povoados.

Tais presenças tiveram apenas carácter esporádico ou temporário, nunca o de uma missão estabelecida e enraizada. Tratava-se de mais uma obra de assistência religiosa aos colonos, de capelania nas bandeiras e expedições de alargamento da presença portuguesa no território, coadjuvada pela catequização do gentio[605].

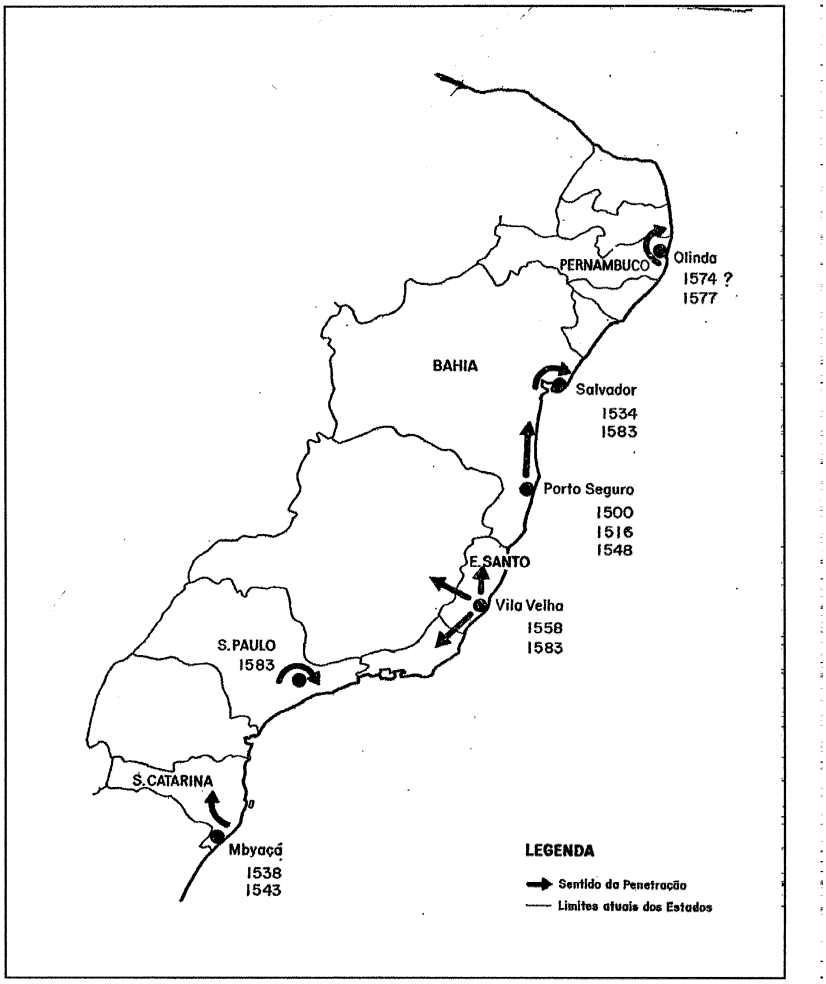
Até que em 1584 por petição do governador da capitania de Pernambuco, Jorge de Albuquerque Coelho, ao rei Filipe I, se organizou a criação de uma custódia dos Capuchos de Santo António de Portugal em terras do Brasil.

"*(...) mandou o sobredito Rei ao dito Geral*[606]*, que escolhendo Religiosos aprovados em virtude, e ciência desta Província de Santo António para irem às partes da América e plantar a Fé entre aqueles bárbaros, (...)*[607]*."*

Em breves palavras se iniciava um novo capítulo da história da Igreja e da presença da Ordem Franciscana no Brasil. Mais uma vez vemos em acção o Padroado português; o rei, procurado pelo governador, que confrontado com a insuficiência de religiosos que assegurassem a assistência aos colonos e arregimentassem os índios, pede-lhe que designe quem melhor lhe aprouver, oferecendo todos os meios ao seu estabelecimento. Assim o rei acabou por escolher os religiosos da Província de Santo António dos Capuchos de Portugal, dando-lhes o privilégio de terem, no contexto da Ordem, o múnus da evangelização do Brasil.

Missões dos Primeiros Capuchos no Brasil
(1500-1583)[608]

[603] Frei Manuel da Ilha, *ibidem,* pp. 58-59. Frei Apolinário da Conceição, *ibidem,* p.110.
[604] Frei Samuel Tetteroo, *ibidem,* p.8.
[605] Frei Basílio Röwer, *ibidem,* pp. 41-44.
[606] Era Superior Geral da Ordem Frei Francisco de Tolosa.
[607] Frei Gabriel do Espírito Santo, "Explicação da Estampa deste Livro", in *Jardim da Sagrada Escritura disposto em modo alfabético*, Frei Cristóvão de Lisboa, Lisboa, Paulo Craesbeck, 1653, p. 10, col. 1.
[608] Frei Venâncio Willeke, *ibidem*, p.17.



3.2. A CUSTÓDIA DE SANTO ANTÓNIO DO BRASIL (1585-1635)

- A CRIAÇÃO DA CUSTÓDIA DE SANTO ANTÓNIO DO BRASIL (1585)

> *A Custódia do Brasil: "(...), criação útil e necessária tanto aos seus moradores que lá negociavam, quanto aos índios que habitavam as florestas."*
>
> Frei Manuel da Ilha, *Narrativa da Custódia de Santo António do Brasil*, 1975 (1621), p.16.

Os Frades Menores, seguindo o exemplo de São Francisco de Assis, seu fundador, procuraram levar mais além o ministério do apostolado entre os infiéis e os pagãos.

O missionário franciscano, protegido pelo Monarca, encontrava-se comprometido com a missão de dilatar a Fé Católica e a Cristandade Lusitana[609]. A Expansão Ultramarina surgia então, como expansão económica e como expressão da mentalidade

[609] Maria do Carmo Tavares de Miranda, *Os Franciscanos e a Formação do Brasil*, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1976, p.146.

da época. O alargamento do Império era entendido, também, como missão de dilatação da Fé Católica.[610]

A evangelização do Brasil foi também marcada pelo clima de cruzada, como já vimos anteriormente, esta contínua presente no povo que colonizou as terras brasileiras. Era mais o ressoar da reconquista cristã e do movimento da Contra Reforma católica, do que o fervor religioso e místico, de jesuítas e franciscanos, ou do humanismo cristão emergente na Europa de quinhentos. Os religiosos criam ter sido eleitos para cumprir os desígnios que a Providência reservara a Portugal. Assim integrar as terras e os índios na cristandade e no Império era tudo e a mesma coisa[611].

A este propósito Frei Manuel da Ilha informa do modo como agiram os franciscanos no Brasil:

"No Brasil, novo Portugal, pelo desprezo e desapego das coisas terrenas, tão apetecidas pelos homens, ensinavam o desprendimento e o interesse pelos bens celestes de maior certeza e segurança, (...)"[612].

Da vivência diária da Regra de São Francisco por estes missionários surgiram manifestações de estima por parte dos colonos e dos indígenas. Os missionários franciscanos conseguiram, na maioria das vezes, ser aceites pelos índios, que aos poucos iam perfilhando os princípios evangélicos e o exemplo de vida difundidos. Seriam estes a apontar que não era tarefa única e essencial apenas a conversão do gentio, mas garantir-lhes uma vida sã, tanto espiritual como fisicamente, defendendo os seus direitos e a sua liberdade[613]. Missão esta que foi, muitas vezes, pesarosa devido à acção dos colonos, quando infringiam a legislação que regulamentava a arregimentação e o cativeiro do índio.

Os religiosos defenderam desde sempre a apetência dos índios para acolherem a mensagem evangélica reconhecendo a sua candura na aceitação da conversão ao catolicismo. Enquanto que os colonos afirmavam a inviabilidade da catequese e a predisposição dos nativos ao trabalho escravo como meio de integração na sociedade colonial[614].

Lembra-nos John Manuel Monteiro que neste caso os jesuítas, desde o início do Governo-geral, defenderam que a arregimentação do índio amparava este da dizimação deliberada pelos colonos ávidos de mão-de-obra escrava. O estabelecimento de aldeamentos procurava preservar os índios deste *processo de transformação* disponibilizando-os enquanto trabalhador produtivo. Este processo de arregimentação implicou graves e conflituosas relações entre os religiosos, jesuítas e franciscanos, que pretendiam preservar a integridade indígena, e os colonos[615].

Jorge Couto recorda-nos como foi importante a questão da escravização e da posse de escravos nos colégios da Companhia durante os primeiros anos de existência desta no Brasil. Se Manuel da Nóbrega era a favor da posse de escravos, Luís da Grã que lhe

---

[610] Riolando Azzi, *A Cristandade Colonial: Mito e Ideologia*, Petrópolis, Vozes, 1987, p. 56.
[611] Miguel Molina Martinez, *La Leyenda Negra*, Madrid, Nerea, 1991, pp.54-55.
[612] Frei Manuel da Ilha, *ibidem*, p.14.
[613] Maria do Carmo Tavares de Miranda, *ibidem*, p.180.
[614] Ronald Raminelli, *Imagens da Colonização: A Representação do Índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996, p. 69.
[615] John Manuel Monteiro, *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, 1ª reimp., São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p.36.

sucede apelando à maior humildade de seus congéneres revela-se contra tal prática. A questão seria resolvida internamente 1576 na Congregação Provincial abrindo-se a oportunidade dos colégios jesuítas possuírem escravos índios. No campo externo a esta posição opunham-se radicalmente os capuchos que queriam livremente catequizar o gentio[616].

A proximidade entre os frades os nativos ficou-se muito a dever à sua pedagogia de vida e catequética. Os franciscanos sem nunca renunciarem o seu ideal religioso fundador nem a sua missão evangelizadora, adoptaram de imediato o modo de vida dos índios. Esta identificação valeu-lhes muitas das vezes o apoio das tribos indígenas que facilmente reconheciam nos frades que a sua vida de pobreza e humildade era a que melhor lhes servia.[617]

A pedagogia da evangelização do gentio em primeiro lugar orientava-se pelo ensino da doutrina: -os mistérios da fé, a mensagem teológica e escatológica dos dogmas católicos, as orações, os dogmas, as virtudes, os ritos, os sacramentos e os pecados. Evangelização que deveria ser feita pacientemente privilegiando a repetição das fórmulas e ritos, procurando impregnar e incutir no gentio os preceitos que hão-de bem guardar.[618]

No entanto o gentio era ainda entendido como estando num estádio de evolução primordial, mesmo imberbe, e por isso era necessário ensiná-los pelo castigo ou constrangê-los através da gratificação. A evangelização implicitamente incutiu neles uma pedagogia do poder e uma hierarquização social.

Em segundo lugar a evangelização integrava-os na *Res Publica Christiana* a partir do momento em que os fazia participantes e lhes administravam os santos sacramentos, do baptismo, do matrimónio, da confissão e da eucaristia. Apesar de sacramentos foram também princípios reguladores e integradores na Fé e no Império, meios e objecto de socialização.[619]

Assim com o propósito de socorrer a assistência à colónia e de catequização do gentio[620], a 13 de Março de 1584, os frades capuchos de Santo António de Portugal, reunidos em Capitulo Provincial, no convento de Santo António de Lisboa[621], sob presidência do ministro provincial Frei Francisco Gonzaga, e a pedido do capitão-mor de Pernambuco, Jorge de Albuquerque Coelho[622], decidem aprovar a criação da Custódia de Santo António do Brasil[623].

---

[616] Jorge Couto, *O Colégio dos Jesuítas do Recife e o Destino do seu Património,* Lisboa, 1990, p.223 (tese de mestrado em História Moderna de Portugal apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa).

[617] Tzvetan Todorov, *A Conquista da América,* Lisboa, Litoral Edições, 1990, p.244.

[618] Ronaldo Vainfas, *Ideologia e Escravidão. Os Letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial,* Petrópolis, Vozes, 1986, p.111;

[619] Idem, *ibidem*, p.112.

[620] Como referimos anteriormente a catequização que passava mais pela pacificação, arregimentação e integração do indígena na sociedade colonial.

[621] Actualmente Hospital Central dos Capuchos de Lisboa.

[622] Este capitão-mor ficou perpetuado no poema *Prosopopeia* de Bento Teixeira em 1601:

"…Que eu canto um Albuquerque soberano,
Da Fé, da cara Pátria firme muro,
Cujo valor e ser, que o Céu lhe inspira, …",

Bento Teixeira, *Prosopopeia*, Lisboa, António Alvares, 1601, fl.1.

[623] Foi custódia sufragânea da Província dos Capuchos de Santo António de Portugal até que em 1647 pela Bula de Inocêncio X de 15 de Maio desse ano se separou erigindo-se em Província ficando sujeita ao Padre Ministro Geral da Ordem. Sendo confirmada posteriormente por Bula do ano de 1657. Em 1659 separavam-se dela os conventos e casas do sul para constituírem a Custódia de Nossa Senhora da

A pretensão de Jorge de Albuquerque Coelho não era um acto isolado mas integrava-se amplamente na governação de Manuel Teles Barreto[624]. Este Governador-geral procurou durante o seu tempo a fixação das ordens religiosas no Brasil, nomeadamente beneditinos, carmelitas e franciscanos. Deste modo conciliava o governador Teles Barreto as intenções da Coroa e os imperativos evangélicos (prosélitos) da Igreja de Roma[625].

A praxe catequética dos indígenas pressupunha a conversão cultural do gentio. O discurso teria que ser persuasivo e incutido no índio de forma perene e que tivesse efeitos a curto prazo abandonando o indígena os ritos e práticas gentílicas[626].

Esta custódia seria a primeira que a Província dos Capuchos de Santo António de Portugal viria a ter no Ultramar[627]. Tendo sido nomeado custódio Frei Melchior de Santa Catarina[628], que organizou a família franciscana do Brasil, fixando a sede na igreja de Nossa Senhora da Neves, em Olinda[629]. Onde já existia uma comunidade de irmãos terceiros.

O Capitulo Provincial de 13 de Março de 1584 determinava que esta custódia haveria de permanecer para sempre como sufragânea da Província de Santo António de Portugal e que dela sairiam os missionários para a evangelização dos sertões do Brasil. Para tal seriam enviados:

" (...)alguns amados Religiosos professos da dita ordem de louvada vida e Erudição, dando-lhes poder de Edificar casas e de receber noviços (...)"[630].

Jorge de Albuquerque Coelho, capitão-mor de Pernambuco, via deste modo satisfeita a sua pretensão de instalar uma comunidade religiosa na sua capitania. Para que desse modo estes contribuíssem para o desenvolvimento material e espiritual daquela região[631].

O estabelecimento e criação de uma nova custódia ou circunscrição religiosa no espaço português estavam sobre alçada do Padroado Português. Assim representava não só a obrigação da Coroa assegurar o provir dos religiosos com mercês e ordinárias, que

---

Conceição do Rio de Janeiro. Frei Apolinário da Conceição, *Claustro Franciscano Erecto no Domínio da Coroa Portuguesa*, Lisboa, of. António Isidoro da Fonseca, 1740, p. 19.

[624] O zelo religioso do capitão-mor já o houvera antes em 1583 solicitado aos carmelitas a sua vinda para Olinda. Mas como estes se demoraram no estabelecimento e a urgência da assistência à colónia lhe parecia necessária solicitou simultaneamente a fixação dos capuchos. Balbino Velasco Bayon, *História da Ordem do Carmo em Portugal*, Lisboa, Paulinas, 2001, p.181.

[625] Filipe Nunes de Carvalho, "Do Descobrimento à União Ibérica", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1500-1620, vol.VI*, Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Harold Johnson e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Estampa, 1992, p.175.

[626] Caio Boschi, ibidem, p.395.

[627] A Custódia de Santo António do Brasil, sufragânea da Província dos Capuchos de Santo António de Portugal, erigida em 27 de Outubro de 1586, pela bula papal de Sisto V. Veja-se Doc. 3.

[628] Frei Melchior de Santa Catarina (1546-1618), filho de família nobre, entra para a Ordem em 1562, professando na Província dos Capuchos de Santo António de Portugal, realizando o seu noviciado e estudos de cânones na Universidade de Coimbra. Em 1584 será nomeado Custódio da Custódia de Santo António do Brasil, cargo que exercerá por duas vezes entre 1584-89 e 1589-94. Em 1594 regressará definitivamente a Portugal. Frei Venâncio Willeke, *Franciscanos na História do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1977, p.40;

[629] Idem, *ibidem*, p.40.

[630] Veja-se Doc.3.

[631] Frei Basílio Röwer, *A Ordem Franciscana no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1947, p.46.

garantissem os ofícios divinos, como também se tratava da garantia de assistência aos colonos[632].

A criação da custódia do Brasil, em 1585, garantia o carácter definitivo e institucional do estabelecimento dos capuchos de Santo António no Brasil. Sendo a região brasileira definida, a partir desta data, como exclusiva da sua acção missionária.

O Capitulo definia ainda que o custódio tinha assento nos capítulos provinciais. E que ele, ou irmão por si delegado, teriam voz nas matérias de utilidade pública e de proveito da custódia. Além do mais, nestes primeiros tempos da edificação não fossem só capuchos antoninos de Portugal[633], como também irmãos de outras províncias portuguesas, a servir naquela custódia. Todavia ficariam subordinados às disposições ordenadas pelo custódio eleito, Frei Melchior de Santa Catarina[634].

A este último, ou a quem de futuro viesse a ser eleito para o cargo, era-lhe dada a autoridade de conferir os sacramentos aos frades e de erigir casas, igrejas e conventos no território da custódia.

Frei Melchior de Santa Catarina, antes de partir com seus irmãos para a nova custódia, procurou obter a mercê de ordinária de pão, vinho, azeite e cera, junto do Conselho de Estado e do rei D. Filipe I (II de Espanha). A 12 de Outubro de 1584 o Rei, através de alvará, concedeu ao futuro convento dos capuchos a erigir em Olinda as ordinárias necessárias e pedidas pelo custódio do Brasil:

"(...) me praz de ver fazer esmola pelas ordinárias que lhe tenham e hajam de minha fazenda a cada um ano um quarto de farinha para héstias e um quarto de Azeite para as Alampadas, duas arrobas de cera para os ofícios divinos, uma pipa de vinho para missas, e lhe seja tudo pago na Alfandega de Pernambuco."[635]

A participação do Rei no estabelecimento dos capuchos no Brasil justificava-se pelos privilégios e deveres conferidos pelo direito de padroado, onde de certa forma se tentava conjugar as necessidades da Igreja e da comunidades religiosas, com algumas excepções, para a congregação da Companhia de Jesus, aos interesses e ambições da Coroa. Neste âmbito, o Rei concedera à Custódia de Santo António do Brasil e aos seus religiosos a administração temporal das aldeias de índios.

A 5 de Dezembro de 1586, o Papa Sisto V através da sua bula *Piis Fidelium Votis* instituía a Custódia dos Capuchos de Santo António do Brasil, conseguindo Frei Melchior de Santa Catarina o privilégio de poder erigir escolas *de moços* junto dos conventos[636]. Deste modo estabelecia-se na Colónia o ensino e a instrução dos filhos nascidos no Brasil e as bases para a conversão dos gentios[637]. No entanto ressalvemos que este noviciado e educação básica obedeciam a regras sociais não estabelecidas mas

[632] Veja-se Doc. 2.

[633] Apelidados de *antoninos* por estarem subordinados à Província dos Capuchos de Santo António de Portugal (1565). Denominação porque ficou conhecida a reforma portuguesa da Estreita Observância da 1ª Regra.

[634] Veja-se Doc.3.

[635] Veja-se Doc.2.

[636] Frei Samuel Tetteroo, *ibidem*, p.12.

[637] Frei Venâncio Willeke, *ibidem*, p. 41. Segundo Tetteroo *"Chegados com o destino partivular de catequisar Índios, (...)",*Frei Samuel Tetteroo, *ibidem*, p.15.

intuídas. A escolha pelos franciscanos era muitas das vezes a única forma dos filhos e filhas da baixa nobreza terem acesso à instrução nas primeiras letras.[638]

A 12 de Abril de 1585, desembarcaram em Olinda Frei Melchior de Santa Catarina com seus irmãos[639], que iam fundar o primeiro convento da custódia brasileira. Para tal, contaram com a ajuda de Maria Rosa Leitão[640], irmã terceira, que lhes entregou a igreja da Nossa Senhora das Neves, em Olinda, para aí erigirem o convento. De início dedicaram-se à missão da evangelização dos gentios das redondezas, procurando não só conhecer a língua dos nativos, mas também fazer as primeiras conversões, que se lhes tornariam preciosas nas futuras missões pelo sertão[641]. Desse modo fundavam as suas primeiras missões nas aldeias de índios, eram elas S. Miguel do Una e Porto das Pedras[642].

Em 1588 chegava a Pernambuco a segunda leva de capuchos liderados por Frei António da Ilha. O que entusiasmou Frei Melchior que no seu ímpeto missionário iniciou a expansão da custódia e fundação de conventos, tanto para norte como para sul[643]. A Paraíba marcava então o disseminar dos capuchos pelo espaço brasileiro. A pedido dos habitantes daquela capitania e da urgência da missionação dos índios decidiu Melchior fundar convento e aldeias de índios. O Custódio deixava estas entregues a Frei António de Campo Maior[644].

Os frades ocupavam-se diariamente dividindo a sua vida pela visitação e amparo aos enfermos da Misericórdia, que era feita duas vezes por dia, e pela catequização dos gentios e organização da vida comunitária. Salienta Frei Basílio Röwer que:

"Com obras (...) de misericórdia espirituais e corporais iniciaram os Franciscanos a sua actividade apostólica em Olinda. Estratégia essencialmente evangélica."[645]

Da virtude e do exemplo de vida que praticavam, os capuchos antoninos granjearam fama e proveito, sendo frequentemente chamados à evangelização e ao acompanhamento das entradas no sertão.

As autoridades civis, o clero secular e os colonos em geral mostrando reconhecimento pela obra assistencial, desenvolvida pelos capuchos, quer na conversão e pacificação do gentio (redução a aldeias), quer na assistência espiritual e social e prestação de cuidados aos enfermos, solicitavam-lhes que fundassem conventos e hospícios nas principais vilas. Neste contexto, foram fundados os conventos da vila da

---

[638] José Damião Rodrigues, "A Estrutura Social", in *Nova História de Portugal, vol. VII: Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil,* Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Avelino de Freitas de Meneses, Lisboa, Presença, 2001, p.413.

[639] Acompanhavam Frei Melchior de Santa Catarina os irmãos sacerdotes, Frei Francisco de São Boaventura, Frei Francisco dos Santos, Frei António da Ilha, Frei Afonso de Santa Maria, Frei Manuel da Cruz, o irmão corista, Frei António dos Mártires, e o irmão leigo, Frei Francisco da Cruz. Frei Apolinário da Conceição, *ibidem*, p.19.

[640] Viúva de Pedro Leitão que durante a sua vida dedicou-se às tarefas da catequização e de intérprete dos índios durante as confissões. Frei Basílio Röwer, *ibidem*, pp.41 e ss;

[641] Idem, *ibidem,* p.41.

[642]Maria Beatriz Nizza da Silva, " Sociedade, Instituições e Cultura", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1500-1620, vol.VI,* Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Harold Johnson e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Estampa, 1992, p.401.

[643] Frei Odulfo van der Vat, *ibidem*, p.163.

[644] Frei Samuel Tetteroo, *ibidem*, pp.16-17.

[645] Frei Basílio Röwer, *ibidem*, p.50.

Vitória, na capitania do Espírito Santo (1587-91), e o da vila de São Sebastião do Rio de Janeiro (1592-1607)[646].

Entre 1584 e 1594, período em que Frei Melchior de Santa Catarina foi custódio, fundaram-se cinco conventos, distribuídos por cerca de 18[647] aldeias de índios das capitanias da Pernambuco, Paraíba, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Bahia[648]. Todos estes conventos beneficiavam do mesmo alvará régio que estabelecia a ordinária para o convento de Nossa Senhora das Neves de Olinda, acrescentando-se lhe, ao suprimento do necessário aos ofícios divinos, o provimento de hábitos, burel, relógios, sinos e dinheiro. Tal era assegurado por ordem régia pela administração colonial e central, através da Mesa da Consciência e Ordens e do Conselho da Índia[649]. A Coroa nas suas atribuições do Padroado não só beneficiava, como se obrigava a manter e suprimir todos os anos as ordinárias e mercês dos conventos[650].

Os franciscanos iam ganhando a simpatia do colono e do nativo, menos intelectuais que os jesuítas, e mais próximos da natureza e dados aos trabalhos manuais e da lavoura. Facilmente foram aceites nas aldeias indígenas e se tornaram bons línguas[651]. Entretanto o contraste com o jesuíta começa a vincar-se na sociedade colonial. Os capuchos a princípio procuraram a missionação e a pacificação dos índios através da sua humildade e pobreza[652]. Daqui nascerá a sua inclinação para se tornarem os protectores dos gentios. De 1585 a 1597 estabeleceram eles cerca de 17 missões, das quais 2 entre os índios Caetés e as restantes entre os Tabajaras[653].

A aceitação entre os indígenas causou fricção e até mal-estar nos jesuítas. Estes sentindo-se ameaçados pela presença dos mendicantes e ali instalados à mais tempo procuraram logo estabelecer limites e jurisdições sobre as doutrinas e aldeias de índios[654]. O que viria a levantar um constante mal-estar entre estas congregações. De tal importância foi que a influência dos jesuítas junto dos índios, colonos e governadores fez com que os capuchos desejassem se retirar das aldeias de índios[655].

O estabelecimento de um convento significava para as populações, quer portuguesas, quer indígenas, a possibilidade de ali obterem assistência material e espiritual. Estes tornaram-se focos de evangelização e educação. Deles não só partiam as missões, como também se tornaram focos de instrução da juventude da colónia nas primeiras letras, como nos diz Frei Manuel da Ilha:

---

[646] São aqui apontadas as datas do início da missão e das obras e a data em que o Custódio do Brasil passou a patente dos referidos conventos. Frei Basílio Röwer, *Páginas de História Franciscana no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1957. pp. 26-73.

[647] Frei Mathias Kiemen, ibidem, p.140.

[648] Frei Basílio Röwer, *ibidem*, p.21.

[649] António Manuel Hespanha, *As Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político, Portugal séc° XVII*, Coimbra, Almedina, 1994, pp. 251-256.

[650] Veja-se Docs. 2, 5, 11, 12, 25 e 30.

[651] O aprendizado das línguas era uma condição necessária para o projecto missionário franciscano, que assentava no primado evangélico da conversão das almas e só depois na integração social e cultural do índio. Frei Hugo Fragoso, "Os Aldeamentos Franciscanos do Grão-Pará", in *Das Reduções Latino-Americanas às Lutas Indígenas Actuais*, Dir. Eduardo Hoornaert, São Paulo, Paulinas, 1982, pp.126-127.

[652] John Hemming, *ibidem*, p.168.

[653] Maria Beatriz Nizza da Silva, *ibidem*, p.428.

[654] Caio Boschi, *ibidem*, p.397.

[655] Frei Manuel da Ilha, *ibidem*, pp. 116-140.

"Nesse intervalo de tempo[656] *aceitou cinco conventos que as câmaras, o povo e as principais cidades da costa lhe ofereceram. Imediatamente distribuiu por algumas daquelas partes sua grei, pequena no início, pois contava só com oito membros, até que a Província e o Reino lhe enviassem novo auxílio de alguns religiosos, como depois fez."*[657]

Entretanto a Custódia dos Capuchos de Santo António do Brasil reunida em Capítulo em 1596 recebia as suas primeiras ordenações. Estas específicas para o trabalho dos capuchos em terra brasileira. A Província reunida em Capítulo na Igreja da Nossa Senhora do Loreto, em Tancos, aprovava a constituição de um órgão colegial, composto e presidido pelo custódio coadjuvado por dois irmãos guardiães dos principais conventos ali existentes, São Salvador da Bahia e Nossa Senhora das Neves de Olinda.

Este órgão colegial, capítulo custodial, elegia os prelados e os presidentes das *Christandades*. Fixava-se em seis anos o tempo que o custódio deveria presidir aos destinos da Custódia brasileira. Além do que o irmão corista, encarregue dos cânticos, tinha essa tarefa junto das missões. O cântico, já ressalvado pelos missionários jesuítas, foi um meio de evangelizar os pequenos culumins. Era pois um dos meios mais aliciantes de catequização dos indígenas. Estas ordenações estabeleciam ainda a proibição da *passagem* de qualquer irmão, frade, para a metrópole, fosse sobre qualquer pretexto. Pois era evidente que o número de religiosos menores naquelas partes era insuficiente, para atender a uma expansão litorânea que se estendia desde Sergipe d'el Rei a São Vicente. Poucos eram os frades da custódia para o serviço das casas.

Os guardiães das principais casas, Olinda e Bahia, por este regimento passavam a ter e a usufruir da graça da autoridade de custódios. E que nada se aprovasse na nova custódia sem seu consentimento e que não se remetesse à Província para apreciação e confirmação pelo Geral da Ordem[658].

O item mais importante era aquele que estabelecia a missão principal do frade em terra de Santa Cruz:

"Que os Religiosos que tivessem idade e habilidade aprendam a língua da terra e se tivessem culpas de coristas não lhes tirem por respeito de estarem nas aldeias senão a seu tempo."[659]

O Capítulo Provincial estabelecia como preâmbulo necessário para a actividade missionária entre os íncolas o conhecimento prévio da língua indígena e dos costumes destes, o mais pormenorizado possível. A título de exemplo os franciscanos seguiram de perto as ordens dos superiores jesuítas, antes de possuírem as suas[660]. Pois o manuscrito

---

[656] Frei Manuel da Ilha refere-se aos 9 anos em que Frei Melchior de Santa Catarina foi custódio no Brasil.

[657] Frei Manuel da Ilha, *ibidem*, p.15.

[658] Doc.7: -1604, Julho, 27, Lisboa, Estatutos da Custódia dos Capuchos de Santo António do Brasil, redigidos no Capitulo Provincial reunido em Tancos a 17 de Julho de 1596, IANTT, *Conventos Diversos – Convento dos Capuchos de Santo António de Lisboa,* mç. 1, cx. 1, doc. 12, fls. 1-1v.

[659] Veja-se Doc.7.

[660] Mais tarde citando Frei Hugo Fragoso, o mesmo se passará com o *Regimento, e Leis sobre as Missões do Estado do Maranhão e Pará, e sobre a liberdade dos Indios* (Lisboa, of. António Menescal, 1724), onde a contribuição da legislação missionária e da prática evangelizadora jesuítica será maioritária em relação ao contributo dos franciscanos. Frei Hugo Fragoso, *ibidem,* p.122.

do Padre José de Anchieta, *Arte da Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*[661] era de uso vulgar, assim como as *Ordens do Padre Geral da Companhia de Jesus aos missionários, 1582 a 1634*, coligidas pelo Padre João António Andreoni[662], no século XVIII.

Era desta necessidade de saber o modo como actuar e evangelizar na colónia que a partir de 1596 eram pela primeira vez redigidos os *Estatutos* da nova Custódia. A instituição e a missão assim o obrigavam. No essencial seguia-se o modelo da Província com adaptações, emendas e acrescentos feitos em 1606, 1607, 1610, 1613, 1617 e, por último, em 1620.

O respeito pela realização da congregação e do Capitulo em cada três anos, as obrigações do guardião dos conventos, a proibição da prática de matalotagem aos frades e da passagem destes à Província sem o tempo e as autorizações passadas, eram a preocupações mais evidentes nos *Estatutos.* Porém a preocupação com a educação, dos filhos dos colonos e dos gentios, também mereceram a atenção destes. Outro dos assuntos era a determinação, a partir de 1617, dos irmãos pregadores nas doutrinas usarem do cargo de confessores, o que mostrava uma nova e particular atenção pela regulação moral da vida nas aldeias e doutrinas de gentios. Por outro lado, em 1620, voltava-se a reafirmar a proibição de abandonar as referidas aldeias deixando-as sem assistência e à mercê das acções e cobiça dos colonos[663].

O principal objectivo da actividade dos frades era a conversão do indígena, trazê-lo à verdade evangélica e ao seio da Igreja Católica. Converter significava basicamente tirar os índios de suas velhas e erróneas crenças e conduzi-los à verdade postulada pelo frade que vinha de além-mar[664]. Primariamente não se aludia à redução dos índios em aldeamentos a serviço do rei e das conquistas. O objectivo da missão dos frades era a conquista das almas para Deus, era trazê-las para a luz da verdade do Evangelho[665].

Frei Manuel da Ilha no seu manuscrito, *Narrativa da Custódia de Santo António do Brasil*, inscrevia um capítulo intitulado de *Relatio et Morum Gentilium Regionis Brasiliae*, ou seja, Relação dos Ritos e Costumes dos Índios do Brasil[666]. Aqui, na tradição da transmissão do conhecimento sobre os íncolas, explana ele os usos e costumes dos ameríndios apelidando que são dados à barbárie e difíceis de catequizá-los:

"Todo o gentio da Província do Brasil é audaz no ataque. Sempre andam e lutam nus. Suas armas são arco, flechas e "paus tostados", com os quais esfacelam as cabeças. A isto chamam "tomar nome" e "quantas cabeças quebram tantos nomes tomam, que uns e outros são de animais, de plantas, ou do que se lhes antolha" (...) Comem carne humana e têm muitas superstições, (...)"[667]

---

[661] Palmira Morais Rocha de Almeida, *Dicionário de Autores no Brasil Colonial*, Lisboa, Colibri, 2003, p. 59. Acrescente-se que este manuscrito era tão importante que Georg Marcgrav inclui na sua obra *Historia Naturalis Brasiliae.*

[662] Veja-se Doc.1.

[663] Vejam-se Docs. 26, 28, 29 e 31.

[664] Riolando Azzi, *ibidem*, p. 73.

[665] Frei Hugo Fragoso, *ibidem*, p.125.

[666] Aceitemos que é de sua autoria, pois que a obra não é mais que a composição cronológica de alguns documentos do que se passou durante o custodiado de Frei Leonardo de Jesus. No entanto encontra-se por vezes notícias de que este teria sido escrito por Frei Francisco do Rosário que entre 1605 e 1607 teria levado a efeito uma entrada pelo sertão nordestino.

[667] Frei Manuel da Ilha, *ibidem*, pp.108-109.

Apesar destas considerações a conversão levada a cabo pelos franciscanos tornou-se uma condição essencial para a integração e pacificação do índio na sociedade colonial e na cristandade. Era uma tarefa audaciosa do frade que passando agruras tentava, a partir da valorização da catequese e da enfatização da missão, o encaminhamento moral e civilizacional do íncola[668]. Esta tarefa contou muitas vezes com a redução e aldeamento do índio. O capucho passou a sentir a necessidade de arregimentá-lo espiritualmente e temporalmente. Para tal era imperioso fazer descer às aldeias junto das principais vilas[669].

Lembra-nos Pedro Calmon que:

"Não teria sentido a catequese sem o aldeamento, isto é, a segregação do gentio domesticado, para que vivesse cristãmente a vigiada liberdade."[670]

A integração social do indígena mostrou-se num primeiro período, ainda ligado ao descobrimento, dócil e até elogiava-se a sua pureza e candura, que facilmente foi destruída pelos primeiros mártires e pelo desaparecimento do mito do *bom selvagem*. A natureza aguerrida, a bigamia, a antropofagia ritual e os ritos *supersticiosos* tornavam difícil a integração (aculturação) do índio na sociedade colonial. A cidade cobria-se de paliçadas para se proteger da ferocidade do indígena. Além disso era causa de escândalo para o capucho, o que acabava por invalidar o sacramento, os inúmeros casamentos feitos a contra vontade dos nubentes, constrangendo-se estes a permanecer nas suas aldeias[671].

"(...)E muitas vezes tenho trabalho em fazer ir os ditos índios ou índias para suas aldeias para conservação delas. E senão desmembrarem pela falta que lhes fazem, (...)"[672]

A questão da oposição dos jesuítas aos franciscanos foi desde início suscitada pelas duas maneiras de entender a conversão do gentio. E sobretudo do uso que jesuítas e colonos faziam dos sacramentos, essencialmente do matrimónio entre índios livres com cativos. Pois era uma das subtilezas usadas por ambas as partes como o fim de escravizarem o gentio[673]. Frei Manuel da Ilha gastara um imenso capitulo a relatar e a justificar a acção dos seus irmãos da custódia brasileira e apresentando os malefícios e discórdias levantadas pelos jesuítas que não queriam abandonar e entregar as doutrinas e aldeias de índios aos capuchos. De tal maneira esta querela se havia levantado que os capuchos alegavam que:

"Tudo isto ficou na estaca zero durante o governo do capitão Frutuoso Barbosa, que muito deplorava a obstinação dos Padres [jesuítas], os quais não queriam deixar os gentios viverem livremente na doutrina dos Frades Menores, fazendo mesmo

668 Ronald Raminelli, *ibidem*, p.17.
669 Riolando Azzi, *ibidem*, p. 73.
670 Pedro Calmon, *História do Brasil, vol. II*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Liv. José Olimpyo, 1963, p. 336.
671 Veja-se Doc.9.
672 *Ibidem.*
673 Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil, t. II*, Lisboa, Portugália, 1938, p.223.

oposição a eles e às suas aldeias, nas quais prestavam o maior serviço a Deus e a sua majestade.''[674]

O próprio bispo do Brasil, D. Constantino Barradas (1602-1618), tendo sido procurado pelo superior dos capuchos, expedia em 1611, para o custódio Frei Francisco dos Santos, uma carta onde criticava a acção dolosa dos jesuítas e ordenava a continuação dos capuchos à frente das aldeias e doutrinas do gentio. O presente prelado ordenava então aos frades que *cumpram suas obrigações* e que deveriam os *padres de São Francisco continuar com a empresa.*[675]

O missionário capucho fazia alicerçar a sua acção em três pontos básicos: a catequese, a defesa da liberdade do índio, e o aldeamento dos naturais criando reduções onde eram arregimentados. Estas últimas contribuíam não só para a manutenção em víveres das vilas mas também eram preciosas para a protecção dos colonos, que mutuamente pactuavam esta entreajuda. Nas reduções os índios estavam pacificados e sob administração temporal e religiosa dos frades, quando não da vara civil, o que lhes garantia o direito de cuidar das suas roças e de assegurar a sua liberdade[676].

O indígena reduzido à aldeia matinha a vida da vila colonial, fugindo ao cativeiro e à escravidão dos engenhos, submetia-se aos ditames da Igreja e do Calendário Litúrgico. Neste sentido as aldeias funcionaram sempre como oposição ao desejo do colono escravizar e tomar o índio para os seus serviços na Casa-Grande ou na Senzala. O colono era pois uma força natural a favor do cativeiro do indígena, enquanto este procurava as faldas da sotaina para lhe assegurarem a sua liberdade e coexistência.

Neste intuito a primeira missão de São Miguel do Una, próxima de Olinda, tornou-se o exemplo de como se havia de organizar a protecção e liberdade do índio. Em 1602 levantava-se a questão de alguns índios cativos se terem posto sobre custódia da dita missão dando-se então razão aos capuchos e passando-se provisão da liberdade dos índios daquela aldeia[677].

Bartolomé Bennassar afirma-nos que as reduções, enquanto método de evangelização, funcionaram como forma de isolamento das populações dos maus exemplos dos colonos procurando por sua vez suprir as faltas da prática e instrução religiosa. A redução surge como modo de harmonização dos interesses dos missionários e dos administradores. Uma vez que permitia a concentração organizada dos índios facilitando a evangelização e a administração[678].

É neste contexto que, podemos, entender as diversas ordens dos governadores e do rei para que se entreguem aos capuchos as aldeias e doutrinas dos gentios. Pois lhes era reconhecida a prática de promoverem a protecção e a liberdade do índio contra as vontades menos cristãs de alguns colonos que muito desejavam cativar o gentio, quer para trabalhar nos engenhos quer para servirem de mercadoria[679].

Em 1603 mandava assim o Governador-geral Diogo Botelho que:

---

[674] Frei Manuel da Ilha, *ibidem*, p.132.
[675] Doc.27:
[676] José Óscar Beozzo, *Leis e Regimentos das Missões: Politica Indigenista no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1983, p. 23.
[677] Veja-se Docs. 13 e 14.
[678] Bartolomé Bennassar, *La América Española y la América Portguesa, siglos XVI-XVIII*, 3ª ed., Madrid, Akal, 1996, p.176.
[679] Veja-se Docs. 15, 17, 22 e 23.

"(...)o capitão mande restituir nas aldeias todo o gentio que andar fora delas e em casa de branco contra o regimento de Sua Majestade (...)"[680]

Por sua vez consultado Frei Brás de São Jerónimo, em 1608, sobre estes assuntos, reporta-se ele ao tempo que lá passou e ao capítulo em o custódio Frei Leonardo de Jesus propusera o abandono das aldeias, afirmando que já demonstrara opinião desfavorável a tal procedimento. Frei Brás afirmava que:

" (...) era negocio de muito peso e de muita consideração deixarem-se com honra nossa e proveito daquelas almas, por isso que olhassem como tratavam essa matéria[681]*."*

A prática religiosa, a aprendizagem das orações e dos dogmas apreendida pelos indígenas nas reduções foi sempre julgada suficiente e satisfatória. No entanto tal não escapou à tendência sincrética da religiosidade popular indígena de incluir na nova religião as antigas práticas e crenças. O que valeu a acusação e reforçou a vigilância dos missionários sobre os fenómenos de idolatria, feitiçaria e sobretudo sobre o surgimento de movimentos messiânicos[682].

O procedimento dos capuchos parecia criar nos seus congéneres jesuítas um sentimento de disputa e de dissenção entre eles. Os jesuítas muitas vezes serviam-se dos aldeamentos em proveito próprio e como modo de asseverar ao colono mão-de-obra para os engenhos, ao contrário do que era a praxe evangélica dos capuchos nas suas reduções:

"Os gentios os preferiam aos demais religiosos, para os instruir na fé, pois os frades nada aceitavam deles, nem adquiriam riquezas, nem os ocupavam nos trabalhos e na agricultura, proibidos que eram pela sua Regra; só aceitavam como esmola farinha da terra [mandioca], comida ordinária daqueles gentios, que, apesar de selvagens, muito se edificavam sabendo que os frades nada possuem de próprio e que tudo o que adquirem é comum de todos."[683]

Em complemento desta actuação encontramos os regimentos para os missionários capuchos do Brasil ou *Modo como se hão de aver os Religiosos nas doutrinas*[684], elaborado em Olinda por altura do capítulo custodial de 1606. Frei Venâncio Willeke considera porém que durante este período os capuchos não tiveram propriamente uma praxe missionária instituída e aprovada pela Província[685].

O presente regimento, porém indica-nos um conjunto de indicações de como agir o missionário junto das doutrinas. Este regimento pode-se dividir em duas partes, o modo de catequizar e a defesa dos direitos dos indígenas. Assim o capucho deveria procurar, junto do seu convento ou igreja, após a celebração da eucaristia matinal reunir o maior número de silvícolas para *in loco* os doutrinar explicando a fé, os dogmas e os ritos animados com cânticos. A pregação estava incluída na representação das vidas e

[680] Veja-se Doc. 15.
[681] Veja-se Doc. 24.
[682] Bartolomé Bennassar, *ibidem*, p.179.
[683] Frei Manuel da Ilha, *ibidem,* p.133.
[684] Veja-se Doc.18.
[685] Frei Venâncio Willeke, *Missões Franciscanas no Brasil,* 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1978, p.57.

exemplos de santos da Igreja, era uma pedagogia abrangente e inculturadora, procurando *"E fazendo os esquecer de seus ritos gentílicos."*[686]

Os missionários passavam a ter a obrigação de visitar as aldeias duas vezes por semana, inteirando-se das roças e tratando dos enfermos. Deveriam coagir os nativos a cuidar das roças de modo a que assegurassem a sua subsistência e não morressem de fome. A pequena roça, elemento de uma microeconomia de subsistência garantia ao índio que esta não tão facilmente caísse nas mãos dos colonos que o tentavam a todo o custo cativar.

O regimento de 1606 é esclarecedor da importância da roça apontando que não se deveria ocupar o gentio em outros trabalhos senão em suas roças. Pois eram o elemento essencial da subsistência deste estrato social circundante da vila colonial. Por outro lado, ao mesmo tempo, o capucho deveria procurar pacificar e persuadir os gentios a ajudar os brancos das terras onde se situavam as aldeias de índios[687].

Neste período de fixação definitiva denota-se que os capuchos da custódia brasileira se tornam os grandes obreiros, a par dos jesuítas, da integração social, jurídica e moral do estrato nativo na sociedade colonial dos fins do século XVI e princípios do século XVII. Aos poucos os missionários ganhavam almas para Deus e para a Cristandade e homens para o Padroado. Procuravam pacificar as tribos mais encarniçadas, mesmo que tal lhes tivesse custado o martírio. Mas o que interessava era o incutimento do espírito cristão e dos bons costumes no seio familiar indígena.

O frade procurava desse modo levar o índio ao seu último estádio de evolução. Era importante que ele abandonasse as suas práticas gentílicas e se convertesse e estivesse disposto a dar a sua vida como cristão. O universo cultural do índio era deste modo consumido pela concepção cristológica do tempo e da História. O religioso pretendia com a sua acção salvar e resgatar o índio da sua queda e promover a sua ascensão à salvação e santidade[688].

Esta concepção levantaria, como vimos, algumas interrogações e dúvidas na integração do índio na ordem teológica protagonizada pela Igreja Católica. No entanto em Portugal esta querela teológica nunca fora tema de debate nem tivera eco na formação missionária dos religiosos que partiam para o Novo Mundo[689].

Sugere-nos Luís Filipe Barreto que:

"A acção dos portugueses consiste no trazer dos índios à luz da civilização, isto é do CRISTIANISMO e do conhecimento duma sociedade produtiva e sedentarizada."[690]

Os portugueses, colonos e missionários, desempenhariam ao longo das centúrias de dezasseis e dezassete, uma função essencial e precursora na difusão, nos novos espaços ultramarinos, dos hábitos, conceitos e ensinamentos do Cristianismo. [691]

---

[686] Veja-se Doc.18;
[687] *ibidem.*
[688] Ronald Raminelli, *ibidem*, p.31;
[689] Idem, *ibidem*, p.19.
[690] Luís Filipe Barreto, *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Ser e Pensar nos Séculos XV e XVI,* Lisboa, IN – CM, 1983, p.180.
[691] A.J.R. Russell-Wood, *Um Mundo em Movimento. Os Portugueses na África, Ásia e América (1415-1808),* Lisboa, Difel, 1998, p.306;

O exemplo dado pela evangelização do Brasil revela-nos uma ambiguidade à resposta dos indígenas ao apelo do cristianismo. Estes deixaram-se mais cativar pela aparência do cerimonial católico do que pelos fundamentos teológicos, religiosos e filosóficos do catolicismo. Facto evidente é todo o aparato cerimonial, solene e festivo com que se celebrava o calendário religioso e a cujo mundo colonial se submetia[692].

A praxe catequética dos capuchos passava também pelo ensino e introdução à liturgia. Procurou-se a adesão do índio ao catolicismo através da sua participação nas celebrações, quer na animação dos cânticos, na ornamentação dos altares e mesmo na comemoração das festas principais, Natal e Semana Santa. A comunhão eucarística, muito admirada e reverenciada pelos índios esta reservada apenas aos que revelassem uma vida exemplar depois de convertidos[693].

A Custódia seguiria no entanto o seu rumo aumentando o número de vocações brasileiras e portuguesas e praticando a defesa dos direitos inalienáveis de catequese e administração das aldeias de índios[694]. Os franciscanos continuavam a sua missão apostólica demonstrando a sua praxis missionária que consistia na máxima adaptação possível ao habitat e condições de vida dos índios a eles confiados. Surgia a instituição das missões volantes, os missionários internavam-se sertão a dentro procurando as aldeias indígenas, e aí permaneciam tanto tempo quanto o necessário para que procedessem à conversão e instrução do índio[695].

A catequese, transmitida em língua indígena, dava os seus frutos e entusiasmava os religiosos a prosseguir com a sua difícil missão. Os índios, através da conversão dos seus filhos mais jovens, os curumins, aderiam espontaneamente às procissões, ladainhas e homilias feitas pelos capuchos. A sua fé, devoção e conhecimento da doutrina eram de tal maneira autênticas que emocionavam os missionários. O índio passou a ser considerado como um cristão em potencial. Tal era a predisposição e natureza do índio, que pela sua generosidade e inocência, bastava a pregação do religioso para atear nele o resplendor da fé em Cristo[696].

No campo da formação dos missionários, estes contavam com a criação dos cursos de Artes e Teologia, como mandavam os *Estatutos da Custódia do Brasil*, de 21 de Julho de 1607, elaborados e confirmados pelo Capítulo Provincial celebrado no Convento dos Capuchos de Santo António de Lisboa. A partir desta medida procurou-se criar um clero indígena fixando os filhos dos colonos e os noviços da custódia, ao invés de os enviarem para o Colégio de São Boaventura de Coimbra[697]. Neste propósito a formação dos filhos dos colonos e do novo clero autóctone seria feita a partir dos conventos de Olinda e de São Salvador da Bahia[698].

O Custódio Frei António da Estrela na sequência da aprovação dos *Estatutos* e na da criação dos cursos de Artes e Teologia pediria ao Provincial, em carta sua de 1 de Setembro de 1607, que fossem enviados da metrópole dois irmãos para o ensino de tais

[692] Deste modo o mundo colonial participava da mentalidade e cultura barroca característica do Antigo Regime. Idem, *ibidem*, p.308.
[693] Frei Venâncio Willeke, "A Praxe adoptada pelos Franciscanos nas Missões entre os Índios (1585-1619)", *Vozes, Ano 57, nº 4*, Petrópolis, Vozes, 1963, pp.275-276;
[694] Idem, *Os Franciscanos na História do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1977, p.47.
[695] Georg Thomas, *Politica Indigenista dos Portugueses no Brasil: 1500-1640*, São Paulo, Loyola, 1982, pp.66 e 150.
[696] Ronald Raminelli, *ibidem*, p.43.
[697] Veja-se Doc. 20.
[698] René Renou, *ibidem*, p.389.

matérias. Frei António aproveita ainda para se lamentar da falta de religiosos, sobretudo pregadores, de que a Custódia do Brasil padecia[699].

O primeiro curso de foi aberto no convento de Olinda em 1608. O Capitulo Custodial decidira, perante a já citada falta de mestres, que Frei Vicente do Salvador, doutor em cânones por Coimbra, fosse o primeiro mestre. Vicente do Salvador ocuparia este cargo durante um ano até que foi substituído por Frei Sebastião de Braga[700].

A criação destes estudos na colónia, assim como o ensino patrocinado pelos padres da Companhia, que criaram uma rede de colégios, ficavam-se muitas vezes pela instrução primária das primeiras letras, dos números e pela leccionação de *cursos* de Teologia, de Dogmática e de Letras (Latim, Gramática, Retórica, Poesia e História) e de Artes (Filosofia e Ciências).

Toda esta instrução básica ministrada no Colégio de São Boaventura de Coimbra e casas dos capuchos no Brasil foi influenciada pedagogicamente, a partir do movimento da Contra-Reforma Católica, pelo *Ratio Studiorum* jesuítico.[701]

Os jesuítas surgiram no século XVI como reacção à Reforma Protestante, assente sobretudo, no primado pontifício e na prática de quatro princípios fundadores: - o catecismo, a pregação, a assistência aos pobres e a confissão[702]. Procurava-se através da missionação e conversão dos gentios novas conquistas para a Igreja Católica. Apoiados numa activa acção missionária os jesuítas estenderam a sua rede educativa de colégios e casas pelas mais recônditas partes dos impérios português e espanhol[703].

A tarefa do missionário era portanto não só salvar as almas mas ensiná-las. Por isso ele deverá saber decifrar o Mundo enquanto linguagem e percorrendo os seus sinais procurará levar as Sagradas Escrituras aqueles que nunca a tenham ouvido. Elas são antes de mais sinais interpretativos e transmitem a sua verdade para o mundo profano. É nisto que reside a sua atitude pedagógica, a Palavra divina, para ser ouvida, deve ser repetida por aqueles que forem capazes de escutar e estiverem autorizados a fazê-lo como pregadores[704].

O sistema educativo na sociedade colonial brasileira surgia associada à fundação dos colégios jesuítas, seguindo com óbvias restrições o ensino ministrado na metrópole. O *Ratio Studiorum* que tinha grande aceitação em Coimbra estendeu-se à colónia onde era ministrado pelos jesuítas. Aqui surge uma óptica utilitarista do homem perante a sociedade, proposta que assenta num racionalismo ainda embrionário, onde a busca do rigor é aplicada a partir da lógica e do método preconizado pelo *Ratio Studiorum.*

A *Ratio Studiorum* surge no seio da família jesuítica enquanto método e metodologia pedagógica que pretende responder às exigências resultantes, a nível humano e religioso, da contemporaneidade da Contra -Reforma católica. A divulgação desta metodologia pedagógica responde à generalização e validação da formação

[699] Veja-se Doc. 21.
[700] Frei Samuel Tetteroo, *ibidem*, p.22.
[701] A.J.R. Russell-Wood, *ibidem*, p.302.
[702] Louis Châtellier, *A Religião dos Pobres. As Fontes do Cristianismo Moderno, século XVI-XIX*, Lisboa, Estampa, 1995, p.25.
[703] Luiz Felipe Baeta Neves Flores, *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios,* São Paulo, Forense, 1978, pp.25-26.
[704] Idem, " Viagem dos Soldados de Cristo à Terra dos Papagaios", *Leituras Compartilhadas, Ano 3, fasc. 9,* Rio de Janeiro, Leia Brasil, 2005, p.57.

missionária ministrada independentemente do lugar onde se encontrasse a missão, criando e querendo-se um sistema unificado e comum[705].

A rigidez da *Ratio Studiorum* estruturava todo o ensino estabelecendo a estrutura da escola, do horário das lições, da divisão em classes de aprendizagem, da matéria a ensinar, dos exames e sobretudo da prática da pregação e argumentação teológica. Era a primeira vez que se estabelecia um sistema pedagógico-didáctico válido e que dava frutos. Facilmente o modelo jesuítico perpassou as paredes da instituição e foi adoptado pelas outras ordens religiosas da época.

Os princípios básicos da *Ratio Studiorum* eram os seguintes: -a pessoa possui uma natureza simultaneamente divina e temporal, é um indivíduo que se constrói divina e historicamente; o indivíduo deve evoluir respeitando os seus valores e a sua natureza; o educando é o actor da sua aprendizagem; as relações entre professor e aluno eram feitas tendo por base que eram um acto de aprendizagem mútua, com ganhos para ambos; a educação devia ser favorável à formação interior tomando em conta as capacidades do estudante; a *Ratio Studiorum* pretendia a formação total do homem, social, intelectual e moral, para isso contribuía o conhecimento e interiorização dos grandes autores e obras clássicas e da época; o ensino deveria também contemplar a aprendizagem da língua vernácula; por último, era uma pedagogia diferenciada consoante a idade, capacidades e atitudes do educando[706].

A *Ratio Studiorum* estava organizada em lições, também conhecidas por cursos, eram eles o de Gramática, Humanidades, Retórica, Filosofia e Teologia. Em todos eles predomina o ensino da Retórica e da Oratória pondo em evidência os preceitos exigidos de saber fazer uma prelecção onde fosse respeitado o estilo e a erudição[707].

O fundamento da *Ratio Studiorum* vamos encontrar nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola. A conjugação, no campo pedagógico, do conhecimento de Deus com a prática das virtudes é o resultado das metas propostas pelos *Exercícios Espirituais.* À por isso uma clara exortação à oração e à pratica sacramental exortando-se por isso à mortificação das afeições e vícios[708].

A *Ratio Studiorum* foi buscar aos *Exercícios Espirituais* as técnicas pedagógicas, tais como, o incentivo à actividade própria, o modo de fazer a prelecção, de repetição da matéria, dos dogmas e princípios teológicos promovendo a sua memorização. A pedra fundamental da *Ratio Studiorum* era a prelecção proferida para a sua audiência escolar[709].

A evangelização era tomada como captação das almas e arregimentação dos indígenas. É neste esforço de elevação da condição moral dos índios que o missionário procurava fortificar a alma do gentio dando-lhes em algumas circunstâncias acesso a uma evolução dos meios técnicos. Havia assim uma concepção de que o trabalho predispunha o homem a se elevar a Deus e tomar o seu lugar na sociedade cristã. Aos poucos e subtilmente integrava-se o gentio na *Res Publica Christiana.*

A missionação e pacificação das tribos e gentios pelos religiosos remetia-nos para dois paradigmas. O primeiro prendia-se com a crença que o religioso expressava na conversão e predisposição à conversão dos índios. O segundo punha em relevo a

[705] José Manuel Martins Lopes, *O Projecto Educativo da Companhia de Jesus. Dos Exercícios Espirituais aos nossos dias,* Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2002, p.107;
[706] Idem, *ibidem*, p.114;
[707] Idem, *ibidem*, p.117;
[708] Idem, *ibidem*, p.125;
[709] Idem, *ibidem*, p.127.

oposição de interesses entre os capuchos e jesuítas com os dos colonos, essencialmente na adaptação dos índios aos aldeamentos promovidos pelos missionários. Em muitos casos os missionários saíram vitoriosos ao invés da acção dos colonos. A evangelização tornou-se um processo pedagógico de incutimento dos ensinamentos divinos triunfando sobre as atitudes dos colonos[710].

O caso da evangelização brasileira ainda põe-nos em contacto com mais uma realidade, a do grau de desenvolvimento tecnológico da civilização indígena, encontrando-se esta ainda num estádio primordial e baseado numa economia de subsistência dependente da itinerância da agricultura de "coivara". Além disso destaquemos que o índio apresentava ainda um estádio da estrutura mental a nível do conhecimento concreto, o que levantava evidentes dificuldades de assimilação e entendimento da dogmática cristã e dos mistérios da fé. Tudo isso lhe pareceria estranho à luz das suas categorias mentais. Assim era mais fácil ter a adesão do gentio através dos símbolos, sinais e rituais religiosos expressos nas cerimónias[711].

E perante a relutância dos índios em descer aos aldeamentos e em reduzirem-se obrigaram a que muitas das missões fossem volantes acompanhando as tribos nas deambulações pelo seu hinterland.

A missionação contou sempre com a concorrência das bandeiras na arregimentação do índio. A redução em aldeamentos tinha por base não só a inclusão do estrato indígena na sociedade colonial como a sua própria preservação. Lembremos aqui que muitos dos projectos de redução e aldeamento do indígena se baseavam nas leis de liberdade do índio.

Mas apesar desta rivalidade entre o poder espiritual e o temporal ambos perfilhavam o principio expansionista da Fé e do Império. A arregimentação do índio não só contribuía para a fixação da população, como era entendida como meio de aquisição de mão-de-obra fácil e disponível para o trabalho nas senzalas.

Os capuchos em território brasileiro não adoptariam uma prática evangelizadora assente num modelo de conversões das elites, tal como haviam feito e seguido na África e Índia, para os séculos XV e XVI. O caso do reino do Congo parece-nos paradigmático. Também aí os franciscanos adoptaram posturas diferentes, houve frades que defenderam os direitos das populações gentílicas, mas na sua maioria aceitou a intromissão e colaboração do Rei e do Padroado. O missionário franciscano em variados casos foi simultaneamente um pregador da mensagem de salvação e representante do poder instituído[712].

Estes no Brasil optaram por um modelo híbrido entre a conversão popular das gentes mais humildes e de menor idade da sociedade, os curumins, conseguindo deste modo que a sua organização em moldes idênticos ao de uma *Res Publica Christiana*, tal como preconizavam os documentos conciliares saídos de Trento.

O frade procurava ter do indígena uma obediência e observância estreita e rigorosa dos sacramentos e à autoridade do Papa. Era a imposição do cumprimento dos ritos e da observância ritual, que não ai para lá da administração do baptismo, da penitencia, da eucaristia e do matrimónio aos índios forros[713]. Digamos que esta última concepção se

[710] Ronald Raminelli, *ibidem*, p.46.
[711] Frei Hugo Fragoso, *ibidem*, pp.143-144.
[712] Manuel Pereira Gonçalves, *A Missionação dos Jesuítas e dos Franciscanos nos "Rios da Guiné" no século XVII, vol.I,* Lisboa, 1991, pp.195-196 (tese de mestrado em História Moderna de Portugal apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa).
[713] Idem, *ibidem*, p.198.

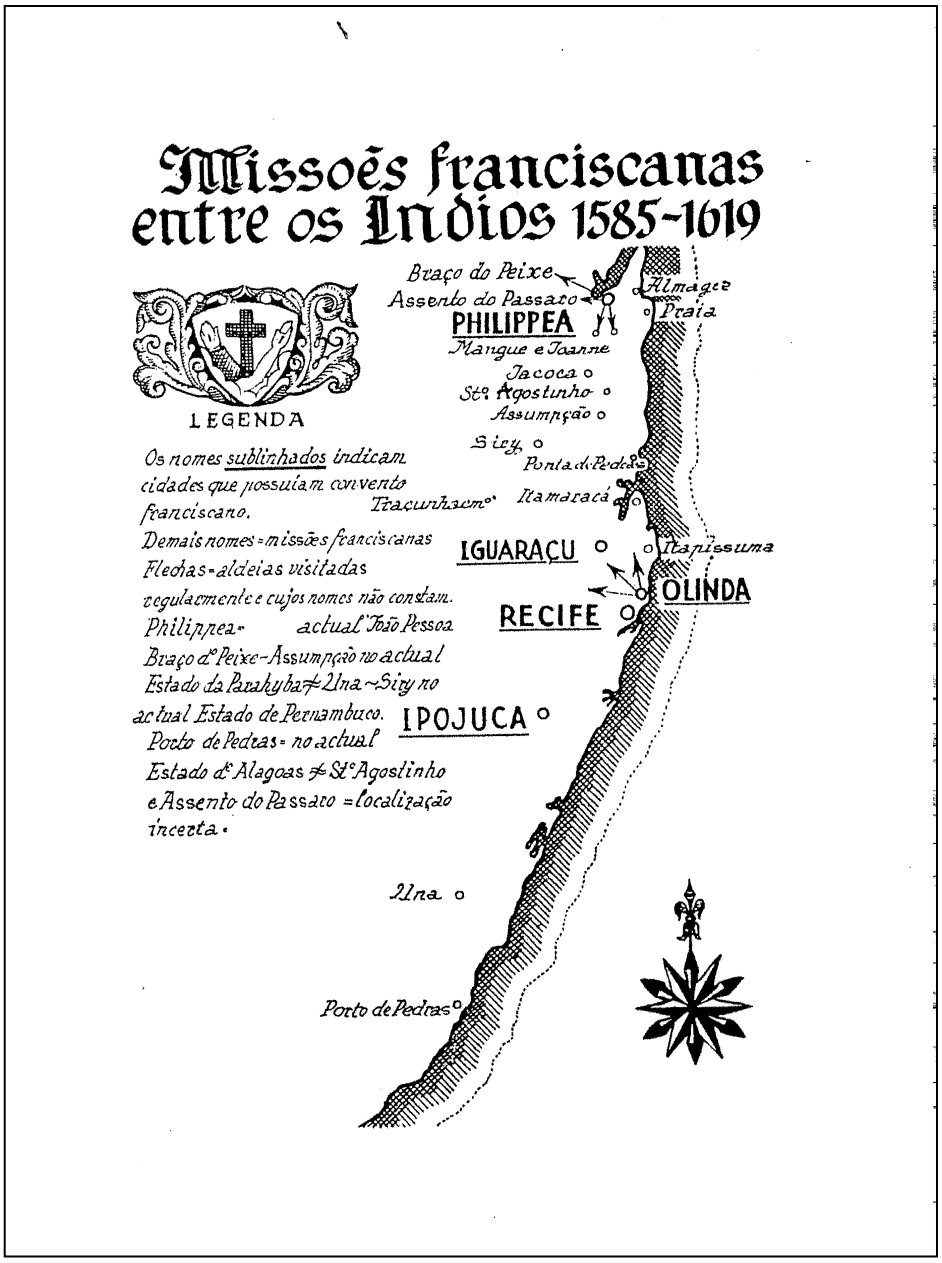
encontrava esvaziada de conteúdo pneumatológico, isto é, espiritual, resumindo a uma prática formal e ritualizada. Na difusão e defesa deste último modelo encontramos sobretudo os padres da Companhia para quem a Reforma Tridentina e a autoridade Papal eram realidades inquestionáveis.

Custódia dos Capuchos de Santo do Brasil (1584-1647)
Lista dos Custódios[714]

1584-1593, Frei Melchior de Santa Catarina
1593-1596, Frei Leonardo de Jesus
1596-1602, Frei Brás de São Jerónimo
1602-1605, Frei António da Estrela
1605-1608, Frei Leonardo de Jesus
1608-1614, Frei Francisco dos Santos
1614-1617, Frei Vicente do Salvador[715]
1617-1619, Frei Paulo de Santa Catarina
1619-1623, Frei Manuel de Cristo
1623-1626, Frei António de Braga
1626-1630, Frei António dos Anjos
1630-1633, Frei Simão de Santo António
1633-1637, Frei Cosme de São Damião
1637-1642, Frei Manuel de Santa Maria
1642-1647, Frei Francisco das Neves
1647-[1652], Frei Gabriel do Espírito Santo[716]

Missões Franciscanas, 1585-1619[717]

[714] Frei António de Santa Maria Jaboatão, *Orbe Seráfico, Novo Brasilico, Crónica dos Frades Menores da Província de Santo António do Brasil*, Lisboa, of. António Vicente da Silva, 1761, pp.135-145.
[715] Em 1620 encontrava-se em Portugal em representação ao Capitulo Definitório, veja-se Doc.31.
[716] Frei Gabriel do Espírito Santo seria o responsável pela edição da obra de Frei Cristóvão de Lisboa *Jardim da Sagrada Escritura* em 1653, onde é de sua autoria a "Dedicatória", "Prólogo"e a "Explicação da Estampa deste Livro".
[717] Frei Venâncio Willeke, *Missão de São Miguel do Una*, Porto, Câmara Municipal do Porto, 1969, p.17.



3.3. A CUSTÓDIA DE SANTO ANTÓNIO DO MARANHÃO (1622-1643)

"O primeiro Missionário, que veio ao Maranhão, foi o Venerável Irmão Frei Francisco do Rosário, hum dos primeiros sujeitos, que tomou habito em a Custodia Capucha do Brasil, da qual por obediencia foy ali mandado, onde, como diz Jorge Cardoso[718]*, fez assinalados serviços a Nosso Senhor, rompendo aquele bravo mato do Sertão com o arado da*

[718] Frei Apolinário da Conceição refere-se à obra de Jorge Cardoso, *Agiológico Lusitano, vol. III,* Lisboa, António Creasbeeck de Mello, 1666, fl. 850.

Fé, catequizando a uns, e baptizando a outros de maneira, que trouxe inumeráveis ao conhecimento dela, de cujos ritos, costumes e trajes fez um livro em vulgar, como deixo referido."

Frei Apolinário da Conceição, *Primazia Seráfica na Região da América, Novo Descobrimento de Santos e Veneráveis Religiosos que enobrecem o novo mundo, com suas virtudes e acções,* 1733, pp.117-118.

O alargamento e inclusão do território norte do Brasil, nomeadamente da região litoral da foz dos rios Maranhão e Amazonas colocavam à Custódia Capucha do Brasil e à administração colonial portuguesa não só o problema da sua integração dos novos territórios mas também das gentes que neles habitavam. A pessoa e missão de Frei Francisco do Rosário parecem-nos a primo tentativa de auscultar o terreno.

As missões religiosas e o estabelecimento de fortalezas na região amazónica foram importantes para a afirmação dos desígnios territoriais e expansionistas da Coroa Portuguesa. O conhecimento desta região ficou-se muito a dever aos religiosos que penetrando pelo sertão dentro procuraram consolidar a presença portuguesa que se encontrava ameaçada pelos franceses, ingleses e holandeses que pululavam o litoral[719].

De início a missionação do Maranhão foi insuficiente para prover a assistência das populações e os interesses do rei e da Igreja. As entradas dos missionários como o capucho Frei Francisco do Rosário e o jesuíta Luís Figueira foram mais expedições exploratórias que missões organizadas.

Em 1607 os jesuítas, Padres Luís Figueira e Francisco Pinto[720], organizavam-se oficialmente para passar ao Maranhão[721]. Esta missão aos Tapuias da serra do Ibiapaba contava com a participação de sessenta índios conversos. Os Tapuias, receando a intervenção do capitão Pêro Coelho de Sousa, que os havia anteriormente atacado, mataram a maioria dos índios e o Padre Francisco Pinto[722].

Seguiram-se lhes os capuchinhos franceses Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux que acompanharam a tentativa de criação de uma colónia francesa em solo brasileiro. Estes frades capuchinhos, do convento de Saint-Honoré de Paris beneficiavam da protecção da rainha de França, Maria de Médicis. Estes acompanhados de mais 2 irmãos desembarcaram

[719] Arno Wehling e Maria José C. Wehling, *Formação do Brasil Colonial,* 2ª reimp. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994, p.139.
[720] Mártir da serra do Ibiapaba em 1608. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil, t. III,* Lisboa, Portugália, 1943, p. 8.
[721] Veja-se Doc 19.
[722] Frei Mathias Kiemen, *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region: 1614-1693,* Washington, The Catholic University of America Press, 1954, p.9.

em 1612 na Ilha Grande do Maranhão e ai se instalaram e logo ganharam a confiança dos Tupinambás que andavam arredados dos portugueses[723].

Em 1615, após o cerco de Jerónimo de Albuquerque e Alexandre de Moura e da batalha da Guaxenduba, as tropas de La Ravardière renderam-se aos portugueses. Os ditos frades por sua vez remeteram-se à guarda dos capuchos que acompanhavam a tropas portuguesas. E em Dezembro de 1615 retiravam-se para França pondo termino à sua missão na França Equinocial [724].

Com a campanha militar de expulsão dos franceses (1614-1615) e expansão para o Maranhão e Pará entraram os capuchos Frei Cosme de São Damião e Frei Manuel da Piedade. Estes não se estabeleceram definitivamente deixando a assistência entregue aos carmelitas[725]. No período entre 1615 a 1624 presenciamos a instalação da Missão de Santo António do Una (Pará) pelos franciscanos, presididos por Frei António da Merceana, empossado como comissário dos capuchos nas capitanias do Maranhão e Pará[726]. Aí instalam-se auxiliando as populações da povoação de Nossa Senhora de Belém do Pará e criando o hospício da missão de Santo António do Una, acabando por se intrometer nos assuntos civis lutando contra a prepotência do capitão-mor Francisco Caldeira Castelo Branco.

Por esta altura, 1622, o Padre Luís Figueira (S.J.) deambulando por aqueles matos e sertões fazia notar a sua presença e a da Companhia de Jesus[727]. É nesta data que os jesuítas se estabelecem na região maranhaense definitivamente comandados por Figueira[728]

Em 1622-1624 prepara-se a criação da instalação da Custódia de Santo António do Maranhão e a chegada de Frei Cristóvão de Lisboa como seu primeiro custódio. Este exerceria o cargo cerca de 12 anos altura em que se decide passar a Portugal (1635).

Desde o inicio da década de trinta que os capuchos se recolhem nos seus conventos prescindindo das missões das aldeias de índios. Seriam os jesuítas liderados até 1643 pelo Padre Luís Figueira que marcariam os desígnios da evangelização. A Província jesuíta do Maranhão criada em

---

[723] Francisco Leite de Faria, *Os Primeiros Missionários do Maranhão: Achegas para a História dos Capuchinhos Franceses que aí estiveram de 1612 a 1615*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961, pp. 3. e ss.

[724] Idem, *ibidem*, pp. 63-64.

[725] Ordinariamente o antigo convento dos capuchinhos franceses foi entregue aos carmelitas que o voltaram a refundar em 1616. No entanto apesar de uma presença significativa, os carmelitas do Brasil nunca se tornaram autónomos da Província de Portugal. Balbino Velasco Bayón, *ibidem*, p.185 e ss.

[726] A sua jurisdição recaía essencialmente sobre os religiosos e a administração das aldeias de índios, a importância e exercício do cargo identificava-o com a dignidade de guardião tendo a responsabilidade de visitar e administrar as missões e hospícios de si dependentes. Só com a reorganização das Missões após a criação da Junta das Missões em 1681 e com a repartição das Aldeias entre as diferentes ordens e congregações nos fins do século XVII é que o cargo passa a ser designado por Comissário Visitador com funções idênticas às do Custódio. António de Sousa Araújo, *Antoninos da Conceição. Dicionário de Capuchos Franciscanos*, Braga, Editorial Franciscana, 1996, pp.230-231.

[727] No período de 1615 a 1618 o Padre Luís Figueira encontrava-se retirado para Pernambuco. No Maranhão os jesuítas Manuel Gomes e Diogo Nunes deambulavam de aldeia em aldeia de índios. Serafim Leite, *Luiz Figueira: A Sua Vida Heróica e a sua Obra Literária*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940, p.43.

[728] Caio Boschi, *ibidem*, p.392.

1639 veria ter como seu primeiro provincial o atrás citado padre sucedendo a ele o não menos importante Padre António Vieira, que por duas vezes exerceu o cargo apesar da sedição movida a ele e aos seus pares[729].

O interior amazónico só se tornou território de missão a partir da segunda metade do século XVII. A figura grada do Padre António Vieira (S.J.), quer como missionário quer como provincial impulsionaria as expedições pelo interior do curso do Amazonas. De 1655 a 1670 assiste-se à disseminação de missões e fortins até à foz dos rios Negro e Madeira. Carmelitas, Mercedários, Capuchos de Santo António e principalmente jesuítas fundam aldeias e povoações ao longo das margens[730].

Os capuchos de Santo António seriam os únicos do ramo franciscano a estar presentes desde 1615 até 1693, altura da repartição das missões do Maranhão e Pará. Todos os aldeamentos e doutrinas existentes até essa data pertenceram à Custódia de Santo António do Maranhão. Só depois dela é que se instalam os comissariados da Piedade e da Imaculada Conceição[731].

A 9 de Abril de 1655 uma provisão real estabelecia no Maranhão a Junta das Missões para que melhor se organizasse o território e as missões. Procurou-se dar uma resposta à complexidade da actividade missionária na região, que se desenvolvia um pouco ao sabor das vicissitudes. Os jesuítas, capuchos, carmelitas e mercedários muitas vezes aí se estabeleciam e se envolviam em querelas temporais com os colonos e o poder público. O rei entendeu reorganizar a jurisdição territorial das missões tentando evitar as contendas e atropelos que desde o primeiro momento se queixavam e opunham sobretudo jesuítas e capuchos[732].

Desta acção missionária saldou-se que através dela se obteve a moralização e educação dos indígenas, segundo os padrões culturais da Igreja e da colónia. Desse modo conseguiu-se que as aldeias de índios catequizados se tornassem focos de resistência contra as tribos hostis e os estrangeiros que assaltavam a região. Esta protecção, no entanto, custou aos índios o comprometimento, senão a perda, da sua integridade física e cultural[733].

No entanto nunca é demais ressalvar que a conversão do gentio não foi um acto pacífico nem sinónimo da aceitação passiva das tribos. O índio resistiu às investidas de colonos e missionários, internando-se

---

[729] Padre Serafim Leite (S.J.), *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de Portugal), 1549-1760*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965, pp.249-251.

[730] Guy Martinière, "A Implantação das Estruturas de Portugal na América (1620-1750)", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1620-1750, vol.VII,* Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Frédéric Mauro, Lisboa, Estampa, 1991, p.132.

[731] Frei Hugo Fragoso, *ibidem*, 1982, p.130.

[732] Pedro Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros. Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720,* São Paulo, HUCITEC, 2002, p.73.

[733] Arno Wehling e Maria José C. Wehling, *Formação do Brasil Colonial,* 2ª reimp. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994, p.140.

sertão adentro, confrontando-se militarmente e até criando alternativas religiosas messiânicas[734].

A colónia reerguia-se graças aos esforços dos escravos, da exploração dos índios e negros. Seria com a força dos braços e do suor do rosto dos escravos que se erguiam igrejas, conventos e hospícios. Eram eles que trabalhavam nos engenhos, recolhiam o gado, tripulavam canoas e iam à caça e à pesca. Os índios faziam a guerra *ofensiva e defensiva* no interesse dos colonos. Estes os acompanhavam nas expedições ao sertão para cativarem e descerem aos outros índios[735].

- ANTECEDENTES: - A EXPANSÃO PARA NORDESTE E OCUPAÇÃO DO VALE AMAZÓNICO (1614-1622), PRESENÇA E ASSISTÊNCIA DOS CAPUCHOS

Os anos antecedentes a 1612 são um marco enigmático na presença franciscana nas terras mais a norte do Brasil. A presença de Frei Francisco do Rosário ([1567]-1649), o primeiro frade a tomar ordens na custódia brasileira, distinguindo-se como língua, ainda é hoje motivo de alguma hesitação, apesar de as fontes que nos reportamos serem todas elas impressas, à excepção do manuscrito atributo a Frei Cristóvão de Lisboa[736]. Este frade deixaria um vocabulário da língua indígena e ocuparia o lugar de guardião do convento da Bahia.

Reporta-nos Frei Apolinário da Conceição que deixara ele um opúsculo sobre *Ritos, costumes e trajes das gentes do Maranhão* e um *Catecismo da Língua Brasílica* resultado dos seus trabalhos apostólicos e de conversão dos gentios[737]. Sobre os manuscritos e o seu autor, Frei Venâncio Willeke é peremptório em afirmar que são críveis as informações dadas entre 1650-1653 a Jorge Cardoso, pelo Custódio Frei Sebastião do Espírito Santo, aquando da recolha de elementos para a obra *Agiologico Lusitano* (1652-1666)[738]. No entanto na obra de Frei Manuel da Ilha, *Narrativa da Custódia de Santo António do Brasil (1584-1621)* é nos apresentado um capítulo cujo título é *Relatio Rituum et Morum Gentilium Regionis Brasiliae*[739]. Acrescente-se que esta obra se trata de uma colecção de relações e memórias realizada pelo Frei Manuel da Ilha, em Portugal, e trazidas para confirmação junto da Província:

"122. Eu, Frei Manuel Insulano, pregador e membro da Província de Santo António do Reino de Portugal, atesto que, conforme, a prescrição e ordem a mim dada pelo Reverendíssimo Padre Frei Benigno de Génova, Ministro Geral de Toda a Família Franciscana, das relações e memórias sobre a Custódia brasileira, longa e cuidadosamente por mim procuradas e investigadas, extrai e li todas as coisas dignas de

[734] Caio Boschi, *ibidem*, p.394.
[735] João Francisco Lisboa, *Jornal de Timon, vol. II*, Lisboa, Tip. Matos Moreira e Pinheiro, 1901, p.64.
[736] Veja-se Doc.66.
[737] Frei Apolinário da Conceição, *Século da Religião Seráfica brilhante em todos com seus religiosos leigos*, Lisboa Ocidental, António Isidoro da Fonseca, 1736, p. 104.
[738] Frei Venâncio Willeke, *Missões Franciscanas no Brasil*, 2ªed., Petrópolis, Vozes, 1978, p.131.
[739] Frei Manuel da Ilha, *ibidem*, pp.108-112.

memória. E para que elas aparecessem nesta narrativa certa e verdadeira tive que enfrentar não pequenas fadigas na investigação. Em cuja fé e verdade a subscrevo de próprio punho no convento de Santa Catarina da Carnota de Portugal[740]*, aos 30 dias do mês de Agosto de 1621.*[741]*"*

Quanto a Frei Francisco do Rosário, Jaboatão refere-se a ele na primeira e segunda partes, indicando-nos que estivera ele na região do Maranhão entre 1600 e 1615. Este frade era originário da cidade do Porto, havia exercido o tabelionado e que passando ao Brasil fizera profissão no Convento de Olinda, a 1 de Maio de 1592, com 25 anos. Empregou-se ele no ensino das Doutrinas de Gentios e daí resultou o ser bom língua. E quanto ao referido *Relato dos Ritos dos Gentios* Jaboatão afirma que terá supostamente caído em mãos dos holandeses por volta de 1624[742].

A presença de Frei Francisco do Rosário é ainda nos referido enquanto capelão das bandeiras organizadas no Maranhão e Pará para pacificar os índios que entre 1617 a 1624 andaram rebelados contra os portugueses. Após as campanhas prestou assistência às aldeias e doutrinas cuidando da conversão e da assistência aos enfermos[743].

Entre os anos de 1612 a 1614/15 estabeleceu-se na ilha de São Luís do Maranhão uma colónia francesa, a França Equinocial, que já nos reportamos atrás. No entanto desta presença ressalta-nos dois factos: -o primeiro que se trata de expedição comandada por huguenotes franceses em cuja companhia vieram quatro missionários da família franciscana; segundo, estes missionários eram da reforma capuchinha, um ramo de estreita observância originário de Itália, e que era patrocinado pela *Propaganda Fide*.

Apesar disso Frei Apolinário da Conceição reporta-se a eles do seguinte modo:

"Os segundos, ainda que eles se jactem de primitivos nesta capitania, por lhe faltar a noticia do sobredito irmão, foram quatro religiosos da Província de Paris da nossa Ordem, e Família Capuchinha, que como os da mesma nação francesa entrarão a querer sonhorear esta porção da América, no ano mil e seiscentos e doze, fazendo nela algumas fortificações. No de mil e seiscentos e treze entrarão os ditos padres a tratar da salvação de tantas almas, a que faltava a luz da Fé; e como fossem muitas as que a abraçavam, partiu um dos quatro capuchinhos para França, a buscar obreiros para que tratassem de tão grande seara, (...)"[744]

---

[740] Próximo de Alenquer.

[741] Frei Manuel da Ilha, *ibidem*, pp.142-143.

[742] Frei António de Santa Maria Jaboatão, *Novo Orbe Seráfico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil, Parte Segunda,* Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1859, p. 114.

[743] Veja-se Doc. 66..

[744] Frei Apolinário da Conceição, *Primazia Seráfica na Região da América, Novo Descobrimento de Santos e Veneráveis Religiosos que enobrecem o novo mundo, com suas virtudes e acções,* Lisboa Ocidental, António de Sousa e Silva, 1733, p.118.

Nesta missão destacara-se dois frades, Yves d'Evreux e Claude d'Abbeville, que nos deixaram dois volumes importantes sobre a missão[745], os índios e ainda com alguns relatos sobre a fauna e flora. No entanto a presença francesa era tida como ameaça ao Império e aos direitos de Padroado.

Os franceses da ilha de São Luís criaram alianças entre eles e os índios de tal modo que Yves d'Evreux se referia a eles do seguinte modo:

"Tudo isto Senhor, só vós podeis, porque os índios naturalmente gostam dos franceses e aborrecem os portugueses: os nossos religiosos apenas podem arriscar suas vidas para converte-los, porem pouco duraria isto a não ser a vossa real piedade.

Não é empresa tão difícil como se calcula, e nem tão cheia de cuidados e de gostos, como se supõe: (...)"[746]

Já quanto à obra de Claude d'Abbeville, reporta-nos Beatriz Perrone-Moisés que a obra deste capuchinho é rica em elementos sobre os nativos, a fauna e flora daquela terra. E que ela só fora possível graças à interacção dos frades línguas que familiarizados com a língua e costumes conseguiram descrever detalhadamente todas as diferentes facetas daquela missão[747].

Claude d'Abbeville afirma-nos em relação ao seu apostolado:

"Os jovens que viviam às nossas portas, só pediam para ser instruídos na nossa crença, a fim de se tornarem sectários da doutrina evangélica e se incorporarem ao corpo místico da Igreja, imitando aqueles que tanto admiravam."[748]

Esta missão foi reforçada em 1614 por mais doze religiosos do mesmo instituto. Estes foram acarinhados pela população indígena chegando em pouco tempo a baptizar cerca de 650 almas[749]. O autor da *Poranduba Maranhaense,* Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres (1790-1852) afirma que à data da conquista de São Luís do Maranhão os capuchinhos eram em número de vinte missionários que residiam num seminário de *moços franceses e índios,* onde se ensinava e aprendia as

[745] Convém referir, apesar de não ser o objecto central do nosso estudo, as obras de: Claude d'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas,* Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia – Universidade de São Paulo, 1975 e Yves d'Evreux, *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614,* Maranhão, [Tipª Frias], 1874.

[746] Yves d'Evreux, *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614,* Maranhão, [Tip. Frias], 1874, p.5.

[747] Beatriz Perrone-Moisés, "Abbeville, Claude d' (? -1632)", in *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil,* Coord. Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Verbo, 1994, p.6.

[748] Claude d'Abbeville, *ibidem,* p.75.

[749] Frei Apolinário da Conceição, *ibidem,* p.119.

primeiras letras e a língua nativa. Este convento e seminário foi em 1615 entregue aos capuchos Frei Cosme de São Damião e Frei Manuel da Piedade[750].

No entanto no ano de 1614 com a campanha militar de Jerónimo de Albuquerque para desalojar os franceses da ilha de São Luís do Maranhão dava inicio à conquista desta capitania e do espaço nordeste, norte e vale amazónico. A campanha tornou-se o marco da colonização e fixação do poder e presença portuguesa naqueles territórios.

Esta campanha não se deixou de fazer sem a impreterível presença e bênção eclesiástica, nomeadamente de Frei Cosme de São Damião e Frei Manuel da Piedade, que cuidaram daquelas almas convertidas pelos capuchinhos. O primeiro destacar-se-ia como guardião dos conventos da Paraíba e da Bahia e Custódio do Brasil e o segundo ficaria conhecido como língua[751].

A missão destes dois frades era mais alargada do que abençoar os exércitos luso-brasileiros e tratar dos feridos[752]. A sua incumbência principal era apaziguá-los, arregimentá-los e assistir aos índios rebeldes e recém convertidos ao catolicismo pelos capuchinhos. Assim vincava-se definitivamente a presença da Coroa Portuguesa e do Padroado de Portugal, para tal era necessário marcar definitivamente que aquele território estava adstrito aos capuchos de Santo de António, pelas diversas Bulas Papais. Sendo que era preciso necessário por fim à presença dos capuchinhos da Província de Paris, auxiliados pela coroa galicana e pela Propaganda Fide. Estes dois frades após a conquista estabeleceram-se nos antigos aposentos dos seus confrades capuchinhos[753].

Sobre esta primeira missão relata-nos Frei António de Santa Maria Jaboatão que estes frades se entregaram à assistência dos "*enfermos soldados, e com particular desvelo na do Gentio, naquele tremendo para eles contágio do sarampo".* A ceara era pois trabalhosa e a ela se entregaram com tal desvelo que as conversões se multiplicavam entre os índios tupinambás que haviam-se aliado aos franceses e se convertido ao calvinismo: *", e iam semeando nos corações daquela ignorante gente,"* [754]. A presença destes está relatada até 1617 altura em que se estabelecem junto deles os padres jesuítas Manuel Gomes e Diogo Nunes. Estes vendo assim assistida a conquista se retiraram para a Custódia de Pernambuco.

---

[750] Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres, "Poranduba Maranhaense ou Relação Histórica da Província do Maranhão", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. LIV, Parte I,* Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1891, p.41.

[751] Frei António de Santa Maria Jaboatão, *Orbe Seráfico, Novo Brasilico, Crónica dos Frades Menores da Província de Santo António do Brasil*, Lisboa, António Vicente da Silva, 1761, pp.112 e ss.

[752] João Francisco Marques refere que Frei Cosme tinha a seu cargo tirar da heresia calvinista os franceses e que Frei Manuel se dedicava á catequese dos Tupinambás. João Francisco Marques, "Frei Cristóvão de Lisboa, Missionário no Maranhão e Grão-Pará (1624-1635), e a Defesa dos Índios Brasileiros", *Revista da Faculdade de Letras, II ser., vol. XIII,* Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996, p.329.

[753] Frei António de Santa Maria Jaboatão, *ibidem*, p.117;

[754] Idem, *ibidem*, p.120.

A 3 de Janeiro de 1617 iniciava-se nova etapa, sob patrocínio real[755]. Os capuchos da Província dos Capuchos de Santo António de Portugal, iam para socorro da Conquista do Pará[756], *"(...), antes se partissem deste Reino, (...)",* recebiam o Alvará da Ordinária dos ofícios divinos e Mercês para *fundar uma casa àquela conquista* do rio Amazonas, passando 4 deles para a conversão das almas. Além disso e nas atribuições régias do Padroado o rei declarava a sua profissão de fé como sendo serviço seu o *sustentar a dita conquista*[757]. Meses depois chegaram ao Maranhão e Pará quatro novos missionários capuchos, eram eles Frei Cristóvão de São José, Frei Sebastião do Rosário, Frei Filipe de São Boaventura e Frei António da Merceana, este último que ia como comissário daquela missão[758].

"Sendo pois certo, que o convento do Pará, ou mais propriamente residência, e hospício teve a sua origem e fundação no ano de 1617, por quatro religiosos da Província de Santo António de Portugal, sendo um destes o Padre Frei António da Merceana, que ia por comissário dos mais, e o do Maranhão, (...)"[759]

Ainda sobre a atribuição do cargo de Comissário lembra-nos Frei Apolinário da Conceição que:

"(...) pois pelos prelados Superiores se dão na Seráfica a conhecer as Províncias, e Custódias, e como os que da de Santo António se enviam para este Estado, se apelidam Comissários (e o mesmo título ao tal Padre Frei Cristóvão dá outro autor antigo da própria província) segue-se que não é Custódia, mas só unicamente um ramo, ou garfo da Província, que por sua distância, delega o Provincial as suas vezes no tal comissário, como ainda dentro dos limites de algumas províncias, por sua extensão, se usa o mesmo para seu regime; (...)"[760]

Hierarquicamente as missões dos capuchos dependiam do comissário regional, que era um delegado do Ministro Provincial da Província

---

[755] René Renou, *Religion et Societé ao Bresil au XVIIIe siècle , vol.II,* Nanterre, Universite de Nanterre, 1987, p.527 (tese de doutoramento apresentada Universidade de Nanterre).

[756] No dizer de Carlos Araújo de Moreia Neto " *(...), os franciscanos de Santo António foram os primeiros chegados à Amazónia."* Carlos Araújo de Moreia Neto, "Os principais grupos missionários que atuaram na amazónia brasileira entre 1607 e 1759", in *História da Igreja na Amazónia,* Coord. Eduardo Hoornaert, Petrópolis, Vozes, 1992, p.91.

[757] Veja-se Doc.32.

[758] Frei António de Santa Maria Jaboatão, *ibidem,* pp.126 e 130. A expressão *Padre Comissário* foi pela primeira vez usada por Jaboatão (1761) contemporâneo da repartição das Missões feitas nos finais de seiscentos e início de setecentos, onde pela primeira vez aparece o cargo de Comissário do Maranhão para a Missão dos Capuchos da Imaculada Conceição, era pois o padre visitador com total jurisdição sobre todos os frades das missões do Maranhão e Pará. António de Sousa Araújo, *ibidem,* p.230.

[759] Frei António de Santa Maria Jaboatão, *Orbe Seráfico, Novo Brasilico, Crónica dos Frades Menores da Província do Brasil, Parte Segunda,* Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1859, p. 117.

[760] Frei Apolinário da Conceição, *Claustro Franciscano erecto no domínio da Coroa Portuguesa,* Lisboa, of. António Isidro da Fonseca, 1740, p.34.

portuguesa. Era ele que decidia tudo o que dizia respeito à vida religiosa.[761]

A vigência deste *comissariado* dos capuchos no Maranhão durou de 1617 a 1622[762]. Ou seja até que o rei perante a necessidade de se afirmar no norte e nordeste brasileiro decidiu fundar a Custódia dos Capuchos de Santo António do Maranhão.

O próprio rei Filipe II, de Portugal, sendo consultado, em 1618, sobre o governo do Maranhão se separar do governo do Brasil achava útil que o governador a nomear fosse *pessoa que tenha experiência do Gentio e daquelas terras* e que era proveitoso para serviço de Deus a entrega do aumento da fé e conversão dos gentios aos capuchos da Província de Santo António de Portugal. E impunha como condição que aqueles que fossem nomeados fossem *de virtude exemplar e de experiência e letrados.*[763]

O provimento da conquista do Maranhão em gente experimentada era pois um objectivo régio. Em 1617 já o rei passara ordinária das mercês aos quatro religiosos capuchos que iam fundar uma *casa aquela Conquista.*[764] Passados os quatro frades ao Pará encontraram a conquista atacada por um surto epidémico de *bexigas* acudindo de imediato aos gentios que padeciam daquela enfermidade.

Empregaram-se na assistência e conversão dos índios, e também no apaziguamento destes últimos e dos portugueses que andavam amotinados contra os cativeiros e abusos do capitão-mor Francisco Caldeira Castelo Branco, que era acusado de maus-tratos aos tupinambás que andavam rebelados e de crueldade para com os seus pares[765].

A 20 de Julho de 1618, o rei através de provisão entregava o privilégio da evangelização e administração das aldeias de índios aos franciscanos. Deste processo resultariam, em parte, os levantamentos de Novembro de 1618 em Belém do Pará onde o capitão-mor Francisco Caldeira Castelo Branco, que agindo de crueldade tomava os índios e alimentava intrigas e ódios entre os capitães-mores e os colonos e mandara arrasar a casa que os capuchos tinham de fora da fortaleza[766].

A rebelião protagonizada pelos levantamentos dos índios tremembés, tapuias e tupinambás, contra os resgates feitos pelo capitão-mor Castelo Branco e seus subordinados acabaria com a sua prisão e envio deste para Lisboa. Nos destinos da capitania eram postos Jerónimo Fragoso, que entretanto falecera, seguindo-se-lhe Custódio Valente coadjuvado por

---

[761] Frei Hugo Fragoso, *ibidem*, p.141.

[762] Maria Adelina Amorim, *Missão e Cultura dos Franciscanos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (século XVII)*, Lisboa, 1997, p.108 (tese de mestrado em História e Cultura do Brasil apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa).

[763] Veja-se Doc. 33.

[764] Veja-se Doc. 32

[765] Frei Apolinário da Conceição, *Primazia Seráfica na Região da América, Novo Descobrimento de Santos e Veneráveis Religiosos que enobrecem o novo mundo, com suas virtudes e acções*, Lisboa Ocidental, António de Sousa e Silva, 1733, p.122.

[766] Maria Adelina Amorim, *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*, Lisboa, CEHR – UCP, 2005, p.149.

Frei António da Merceana, que prontamente tentou acudir à Conquista solicitando que se enviassem mantimentos e socorros.

E que fossem Frei Manuel da Piedade e Frei António do Calvário, como línguas a pacificar o índio que se havia de novo rebelado. E que para tal serviço se embarcassem para o Pará gentios amigos da nação Tabajar de modo a auxiliar o socorro daquela capitania. O que se houvesse de gastar com o socorro fosse retirado da fazenda do Governo do Brasil[767].

Deste modo alcançava a conquista *paz, quietação e aumento*. Entretanto o capitão de infantaria Custódio Valente retornou a Portugal deixando o governo entregue a Pedro Teixeira[768] que não era muito favorável à presença de Frei António da Merceana, obrigando ao frade a retirar-se para o hospício de Santo António do Una[769].

A presença de Frei António da Merceana nos anos de 1617 a 1622 marcava um novo episódio na presença franciscana nestas paragens. A sua acção enquanto superior dos capuchos nas capitanias do Maranhão e Pará acarretava-lhe responsabilidades junto da Mesa da Consciência e Ordens e do Santo Oficio, dado ser comissário dos capuchos para o Maranhão e Pará.

O exercício de tal cargo obrigou-o a intervir nos assuntos temporais daquela conquista, relatando ao Inquisidor Geral os crimes e perversões cometidas pelo Capitão-mor e acabando por assumir a liderança do movimento que deporia Castelo Branco e enviaria ao cárcere. Este frade tornou-se um das gradas figuras da evangelização no Maranhão distinguindo-se pelas suas virtudes e serviços ao reino e à Igreja[770].

Os capitães-mores Bento Maciel Parente e Manuel Sousa de Eça solicitavam ao rei, em 1621, o envio de missionários, jesuítas ou antoninos, para que desse modo se assegurasse a pacificação e conversão do gentio do Pará. Além da garantia de paz acrescentava Sousa de Eça que assim se punha fim à presença dos estrangeiros heréticos que por aquelas partes espalhavam a falsa doutrina[771].

O ano de 1622 marcava o regresso ao Estado do Maranhão do Padre Luís Figueira (S.J.) acompanhado de um irmão de origem italiana, Benedito Amodei. De início o jesuíta tentou fazer cumprir os alvarás que mandavam que lhes entregassem as aldeias de índios e defendia a liberdade do gentio. O que causou mal-estar junto dos colonos, índios e do capitão-mor Bento Maciel Parente, que viam nesta acção um impedimento ao cativeiro e resgate do índio.

---

[767] Vejam-se Docs. 34, 35,36 e 37.

[768] Pedro Calmon refere que este capitão era mais homem de *descobrimentos e de guerra* do que de se entregar às ocupações e intrigas da governação. Pedro Calmon, *História do Brasil, vol. II*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Liv. José Olimpyo, 1963, p. 553.

[769] Bernardo Pereira de Berredo, *Anais Históricos do Estado do Maranhão,* Lisboa, Francisco Luís Ameno, 1749, pp.210 e ss.

[770] Frei Martinho do Amor de Deus, *Escola de Penitência, Caminho de Perfeição, Estrada segura para a Vida Eterna, Crónica da Santa Província de Santo António, t. I,* Lisboa, António Pedroso Galrão, 1740, p.534.

[771] Vejam-se Docs. 38 e 39.

Aos poucos o Padre Figueira rendeu-se aos hábitos da colónia acordando e resignando ficar apenas com os índios que não fossem domésticos e que não vivessem nos povoados. É a partir desta altura que ele anuindo com o poder temporal incita aos índios a não cumprirem as ordens dos capuchos.[772]

José Eduardo Franco reporta-se desta forma à querela que no Estado do Maranhão se instalou entre jesuítas e franciscanos, depois de 1624, tendo como motivo principal a jurisdição das aldeias e a liberdade dos índios, e que como vimos é anterior àquela data[773]. Esta querela será marcada pela acção do Padre Luís Figueira e pelo primeiro custódio de Santo António do Maranhão, Frei Cristóvão de Lisboa, cujo cargo lhe dava poderes excepcionais idênticos aos do episcopado. Além de que este prelado fora empossado como comissário do Santo Oficio e da Mesa da Consciência e Ordens para aquela região.[774]

A referida querela que lavaria à questão da primazia[775] de quais das congregações fora a primeira a pisar e evangelizar aquela região leva-nos a concluir que apesar da importância política dos jesuítas até à sua expulsão pelo Marquês de Pombal, o processo não fora linear nem demonstra ter havido uma continua preponderância jesuítica no Maranhão e Pará. Antes define-se que em certos momentos, como entre 1618 a 1630, e posteriormente nos finais da centúria de seiscentos, os capuchos de Santo António foram os principais actores da evangelização e protecção da liberdade do gentio. Ressalvando-se desde já outras ordens como carmelitas e mercedários cuja presença teve apenas significado local e limitado.[776]

Frei Hugo Fragoso adianta-nos que se optou por uma solução conciliatória em que os franciscanos teriam tido a primazia cronológica, em 1605 com Frei Francisco do Rosário, porém a missão organizada segundo um plano seria atribuída aos jesuítas. Isto remete-nos para a questão da organização e estruturação da missão deixando-nos a visão de que a missão franciscana se fez mais ao sabor da conquista e conforme esta avançava no terreno, eles acabavam por se inserir no projecto da conquista portuguesa do norte e nordeste brasileiro[777].

Em 1624 era por fim criada a Custódia de Santo António do Maranhão sendo seu primeiro custódio Frei Cristóvão Severim de Faria, ou melhor, Frei Cristóvão de Lisboa. Nesta altura seguia com o custódio a tomar efectivamente conta da Custódia vinte missionários, dois

---

[772] José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas, Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX), vol.I*, Lisboa, Grádiva, 2006, p.171;

[773] Idem, *ibidem*, p.170;

[774] Idem, *ibidem*, p.172. Esclarece-nos Arthur Cézar Ferreira Reis que Frei Cristóvão de Lisboa foi empossado no cargo de *"Comissário do Santo Oficio e da Mesa da Consciência na Prelazia Eclesiastica, patente do Conselho Real de Ajudante do Governador e Protector dos Indios"*. Arthur Cézar Ferreira Reis, *A Conquista Espiritual da Amazónia*, São Paulo, Livraria São José, 1959, p.14.

[775] Sobre esta questão relembremos que Frei Francisco do Rosário por lá deve ter andado em 1605, no entanto todos os testemunhos são pouco claros. Certo é o que nos diz o Doc. 19 terem sido os jesuítas a passar ao Maranhão com conhecimento do rei. Veja-se o que diz Maria Adelina Amorim em complemento destes dados. Maria Adelina Amorim, *ibidem*, pp.110 e ss.

[776] José Eduardo Franco, *ibidem*, p.172.

[777] Frei Hugo Fragoso, *ibidem*, p.121.

ficariam na capitania do Ceará a pedido do capitão-mor Martim Soares Moreno para socorro dos colonos e catequização e pacificação dos gentios[778].

A 6 de Agosto de 1624 dava entrada, em São Luís do Maranhão, Frei Cristóvão com os seus dezoito religiosos, sendo cinco da custódia de Santo António do Brasil.

" (...) foram empregando no serviço de Nosso Senhor catequizando, e baptizando a muitos, consolando a uns, e exortando a outros a obrar santamente como bons Católicos."[779]

- CRIAÇÃO E ESTABELECIMENTO DA CUSTÓDIA DE SANTO ANTÓNIO DO MARANHÃO: -DA DETERMINAÇÃO OFICIAL DA CRIAÇÃO DA CUSTÓDIA À ACÇÃO DOS CAPUCHOS E TRABALHOS APOSTÓLICOS

A 30 de Abril de 1622 seguiam da Província de Lisboa para o Maranhão mais 6 capuchos e 4 para o Pará alimentando a missão ali fundada anteriormente por Frei António da Merceana em 1617. O Conselho da Fazenda tendo sido procurado decidia dar-lhes a esmola costumada[780]. Na sequência deste comissariado da Província no Maranhão, criado por iniciativa régia, Filipe III, em 1622, por Alvará de 14 de Setembro[781], erigia definitivamente a Custódia de Santo António do Maranhão, como sufragânea da Província antonina de Lisboa.

Esta criação de uma custódia, directamente dependente da vontade do rei, além de compreendida à luz do Padroado, é mais um sinal da política seguida pelos Habsburgos para a conquista do norte e nordeste brasileiro. O monarca filipino enquanto herdeiro do trono português chamava a si os direitos e deveres do Padroado[782].

"Encomendou neste tempo a Majestade de El Rei Dom Filipe o 2º a nova conquista do Maranhão contigua ao grande estado do Brasil ao religiosos desta Província de Santo António para irem derramar nela a semente do Sagrado Evangelho (...)"[783]

A Custódia adquiria a sua existência, quer como ampliação religiosa da Província portuguesa quer como realidade institucional, a 17 de Janeiro de 1624. O rei através de Alvará concedia as esmolas e mercês para os ofícios divinos. De imediato em Março do mesmo ano reforçava a Ordinária de 60 varas de burel para hábitos e sobretudo que lhe fossem

[778] Frei António de Santa Maria Jaboatão, *Orbe Seráfico, Novo Brasilico, Crónica dos Frades Menores da Província de Santo António do Brasil*, Lisboa, of. António Vicente da Silva, 1761, p.49.
[779] Frei Apolinário da Conceição, *ibidem*, p.124.
[780] Veja-se Doc.41.
[781] Vejam-se Docs. 45 e 66
[782] Em 1574 Filipe II de Espanha, futuro rei de Portugal, centralizou na sua pessoa e na do *Consejo de Indias* todos os direitos e deveres do Padroado Português.
[783] Veja-se Doc.60.

entregues as aldeias de índios retirando-as da alçada temporal e dos sacerdotes seculares.[784]

A Custódia de Santo António do Maranhão, e depois já como província, manteve-se ligada à Casa-mãe da Província dos Capuchos de Santo António de Portugal (Lisboa) até 1822. A Custódia seguindo a tendência expressa pelo Estado do Maranhão esteve sempre mais próxima de Lisboa do que da sede do Governo-geral do Brasil, a Bahia.

A criação da Custódia de Santo António do Maranhão desenrolou-se entre 1622 até 1624. As demandas do comissário dos capuchos no Maranhão, as intenções veladas da nobreza provincial que pululava à volta da Casa de Bragança, os propósitos e interesses de Manuel Severim de Faria de propor o seu irmão Cristóvão Severim de Faria, frade capucho de Santo António de Portugal, e mesmo as procurações e petições deste último, demonstram que não foi um processo espontâneo na história da expansão missionária.

Por seu turno tratava-se de garantir direitos e posições territoriais da Coroa, da primazia dos capuchos sobre a região amazónica, da influência da Casa de Bragança e dos Severins de Faria.

A 7 de Maio de 1623 Frei Cristóvão era eleito para o cargo de Custódio da nova Custódia dos Capuchos de Santo António do Maranhão[785]. Nesta eleição parece-nos ter havido influência de seu irmão Manuel Severim de Faria, chantre da Sé de Évora. Este último fora um dos mais destacados eclesiásticos do arcebispado eborense, durante o arcebispado de D. Teotónio de Bragança (1578-1602) e D. Alexandre de Bragança (1602-1608).

Por outro lado Manuel Severim de Faria foi uma das pessoas influentes do seu tempo e a quem muitos o tinham em estima[786]. Era um dos defensores das missões entre a gentilidade e da fundação de seminários apostólicos para a formação do clero local como meio de assegurar a expansão da Igreja e a pertença à Coroa portuguesa[787].

A sua iniciativa e comprometimento seria elogiado pelo Marquês de Frechilla e Malagam, D. Duarte de Portugal, irmão do duque de Bragança[788], em carta de 20 de Maio de 1622[789], e por D. Francisco de Bragança, do Conselho de Portugal, em Madrid, e deputado do Conselho Geral do Santo Oficio[790]. Este felicitava-lhe pelo interesse que ele demonstrava na necessidade de prover as colónias de missionários. O referido irmão apresentara ao rei Filipe III uma carta que D. Francisco

[784] Vejam-se Docs. 48, 50 e 66.
[785] Frei Gabriel do Espírito Santo, "Explicação da Estampa deste Livro", in *Jardim da Sagrada Escritura, t.I*, Frei Cristóvão de Lisboa, Lisboa, Paulo Craesbeck, 1653, p.11, col. 1.
[786] Joaquim Veríssimo Serrão, *Viagens em Portugal de Manuel Severim de Faria (1604-1609-1625)*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1974, pp. 13-49 e ss.
[787] Manuel Severim de Faria, *Noticias de Portugal*, Lisboa, Colibri, 2003 (1655), pp.206-207.
[788] Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal, vol. IV*, Lisboa, Verbo, 1979, p.311
[789] Veja-se Doc. 42.
[790] Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal, vol. IV*, Lisboa, Verbo, 1979, pp.253 e 413.

de Bragança juntara aos *Sumários dos Padres da Companhia*, sobre a necessidade de prover as conquistas de missionários[791].

A família Severim de Faria fazia parte de uma elite de estrato médio alto oriunda dos cargos administrativos da Coroa. O seu pai, Gaspar de Faria, fora Executor-mor do Reino, e o seu tio e tutor, o Padre Baltazar de Faria, era chantre da Sé de Évora. Assim se compreende que na sua juventude, os irmãos entregues a seu tio Baltazar, tenham convivido e feito parte da pequena elite provincial, que pululava à volta da Casa de Bragança e que fizera de Évora uma autêntica corte de província[792].

Esta amizade terá influenciado a decisão do Capítulo Provincial de 7 de Maio de 1623 em que se elegera para primeiro custódio do Maranhão Frei Cristóvão de Lisboa[793]. Estranho parece-nos a antecipação de D. Duarte de Portugal, que em carta de 9 de Julho de 1622[794], felicita-o pela sua eleição:

"Muito estimei a boa eleição que os padres dessa província fizeram em Vossa Paternidade para a fundação da custódia que no Maranhão se há-de fazer (...) porque espero em Deus que por meio de Vossa Paternidade e dessa Sagrada religião há-de ser servido de obrar grandes aumentos em sua Igreja nessas partes (...) e espero que Vossa Paternidade me avise assim de sua partida como de tudo o mais que na jornada, e na terra lhe suceder com o mais que Vossa Paternidade julgar que eu posso desejar saber dela, mandando me juntamente muitas ocasiões em que eu possa mostrar desejo que tenho de servir a Vossa Paternidade (...)"[795]

Mais tarde nas cartas que envia ao seu irmão, Manuel Severim de Faria, Cristóvão alude à relação que mantêm com o Duque D. Duarte. E lhe respondendo ao solicitado pelo Duque enviava-lhe a relação[796] daquela conquista, frutos, cabaças, madeira e paus de cheiro do Maranhão mostrando, deste modo, as *Coisas da Terra.*[797]

Arnaldo Ferreira, no seu estudo de 1952, cita uma carta datada de 8 de Setembro de 1624, que se encontra na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, ai Cristóvão de Lisboa afirmava que:

---

[791] Veja-se Doc. 43; D. Francisco de Bragança referia-se certamente ao *Discurso sobre a Propagação do Evangelho nas Províncias da Guiné.* José Adriano de Freitas Carvalho, "Manuel Severim de Faria: espiritualidade e realidade missionária nas "províncias da Guiné" no século XVI", *Bracara Augusta, vol. 38, nºs 85-86 (99-99),* Braga, Câmara Municipal de Braga, Jan. /Dez. 1984, p.46.

[792] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p.311.

[793] Veja-se Doc.67

[794] Cod. 917, BNL – Reservados, Manuel Severim de Faria, *Obras Várias*. Apontemos aqui que há um desfasamento entre a data da carta e a eleição e nomeação de Frei Cristóvão para Custódio (10 a 11 meses). Jaime Walter, "Explicação e Estudo", in *História dos Animais e Arvores do Maranhão,* Frei Cristóvão de Lisboa, Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967, p.21. Aliás adianta-nos João Francisco Marques que D. Duarte se encontrava em Madrid em 1623. João Francisco Marques, *ibidem*, p.344.

[795] Veja-se Doc. 44.

[796] Veja-se Doc. 53.

[797] Veja-se Doc. 54

"Da terra vou tomando informações e escrevendo-as, pelo primeiro escreverei uma relação para mandardes ao duque e a seu irmão. E lhe escreverei porque suposto que me encomendou isto não me parece bem escrever-lhe sem obedecer-lhe."[798]

A família Severim de Faria incluía-se na média nobreza de fins do século XVI, início do século XVII, composta por funcionários régios que se movimentavam dentro das estruturas e instituições reais. Seu pai deixaria a sua e a educação de seu irmão entregue ao tio Padre Baltazar de Faria, chantre da Sé de Évora e próximo do Cardeal D. Henrique. Este encaminharia os sobrinhos para a alta carreira eclesiástica.

Daí que se compreenda que a nomeação de Frei Cristóvão para o cargo de custódio não teria sido pois um facto particular e era mais um exemplo do xadrez de influências que motivavam as famílias da elite portuguesa dos inícios do século XVII. De tal maneira parece-nos verdade, que a corroborar isso o Duque de Caminha em 1626 lhe felicita pela sua jornada esperando que faça grande serviço a Deus e *por o meu que há-de ser de Sua Majestade fazer em Vossa Reverência maiores eleições.*[799]

Assim os capuchos eram necessários e imperiosamente solicitados para a nova conquista. As aldeias e doutrinas beneficiavam com assistência dos religiosos. Estes visitavam os enfermos, obrigavam e vigiavam o plantio das roças e ensinavam os índios para que nunca faltassem *ministros dos sacramentos aos pobres índios.*[800]

John Hemming citando as fontes comprova a necessidade e o anseio dos índios pela chegada e presença dos capuchos, sendo considerados como o único remédio para os males daquele Estado. Os índios tinham os como a única salvação contra os abusos dos ávidos colonos que os desejavam escravizar.

Tal preocupação com a condição dos índios e da sua liberdade foi desde logo a principal preocupação de Frei Cristóvão de Lisboa. O *Memorial* apresentado pelos capuchos em 1623 sobre os abusos e vexames cometidos aos índios, da corda, cativos e forros, e resgatados em guerra justa, constituiria a base da sua representação ao rei sobre a liberdade dos índios e da necessidade de se entregar a administração das aldeias de índios aos religiosos tirando-as da administração temporal.

"A 8ª assim mesmo será muito decente e ainda necessário que Sua Majestade mande fazer Republicas nas povoações que de novo se

[798] Arnaldo Ferreira, "Notícia sobre Frei Cristóvão de Lisboa", *Rev. Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, vol. IV, nº4,* S. Luís do Maranhão, Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, Jun./1952, p.70.
[799] Veja-se Doc. 51.
[800] Veja-se Doc.66.

fundarem conforme a grandeza de cada uma delas, e todas subordinadas a uma mesma cabeça."[801]

Frei Cristóvão de Lisboa afirmava na sua representação de 1623 que:

"(...), e assim os que se vão deixam de todo a fé, e levam tais [...] vas de nós aos outros que todos fogem de nós como de inimigos mortais e assim se tapa de todo o caminho para esta gente se converter como se tem visto no Brasil em algumas partes e nas Índias de Castela onde os tais capitães foram grande estorvo e impedimento para os Índios receberem a fé católica (...) Além [disto] é este provimento de capitães contra todo o serviço de Vossa Majestade e [esconde] de si muita, e total destruição desta conquista porque todas estas costas senão podem sustentar, defender nem povoar sem Índios, e indo se para o sertão ficamos impossibilitados a viver naquelas partes porque indo se os Índios ficam as terras sem quem as cultive e em grande fome por serem só os Índios os que tratam do mantimento que naquelas partes serve de pão, e não com menos carestia das mais coisas, porque eles são os pescadores e caçadores, e que com estes ofícios mantêm a terra, (...)"[802]

A petição de 17 de Outubro de 1623 de Frei Cristóvão teria aceitação junto do rei sendo-lhe dada resolução a 7 de Março de 1624. O que motivaria a publicação do Alvará sobre a jurisdição e administração das aldeias dos índios.[803]

Sintetizando as principais questões levantadas por Frei Cristóvão: - as aldeias de gentios estavam sobre administração temporal dos colonos, o que dificultava a aplicação dos interesses da Coroa; os índios estando reduzidos viam-se coibidos a prestar serviços aos colonos que desse modo impediam a sua catequização; os índios perante os vexames e coacções dos colonos fugiam para o sertão deixando a colónia despovoada e desprotegida; e por último, tal atitude era prejudicial à dilatação da fé[804].

Em 1624 quando Frei Cristóvão de Lisboa entra em Belém do Pará apresentando o alvará régio que obrigava a que lhe fossem entregues as aldeias de índios rapidamente é hostilizado pelos portugueses[805]. Tal facto, estando ele em Cametá a 3 de Outubro de 1625 desencadeou a imposição da excomunhão àqueles que teimassem em não entregar a jurisdição das ditas aldeias aos capuchos[806].

Acrescenta-nos Serafim Leite que foi por este alvará régio de 10 de Março de 1624[807] que os franciscanos foram os primeiros a ter administração de aldeias de índios no Estado do Maranhão. Mas que pela recusa dos colonos a entregá-las e a fraca imposição movida pelo

[801] Veja-se Doc.46.
[802] Veja-se Doc.47.
[803] Vejam-se Docs. 49 e 66.
[804] João Francisco Marques, *ibidem*, p.337.
[805] Veja-se Doc.66.
[806] John Hemming, *ibidem*, p.223.
[807] Veja-se Doc. 66

Governador Francisco Coelho de Carvalho foram obrigados a deixá-las, por volta de 1629.[808]

A população e a administração da capitania reagiu violentamente desrespeitando o alvará régio, argumentando que se tal viesse a acontecer o que seria das conversões já realizadas e sobretudo como obteriam eles mão-de-obra indígena. Para eles a entrega aos missionários das aldeias de índios seria a ruína deles e do Estado do Maranhão. Pois esta entrega representaria a perda do auxílio dos índios no trabalho das fazendas e na defesa da colónia.

Assim só restava aos colonos os resgates e os descimentos para cativarem gentios que lhes assegurassem as tarefas dos engenhos, da Casa Grande e da defesa contra os inimigos. Tal viria a acontecer com as expedições de Bento Maciel Parente, o moço[809], e da expedição de Pedro Teixeira. Esta última expedição contra os índios Tapajós acompanhada por Frei Cristóvão de São José resultaria no cativeiro de alguns, embora se tivesse constatado a sua hospitalidade. No entanto a par destas expedições, os colonos continuavam a praticar os resgates clandestinos escondendo-se das autoridades na labiríntica região amazónica.

A chegada do Governador do Estado do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho[810], que Frei Cristóvão de Lisboa o acompanhou desde a sua chegada a Pernambuco até Belém[811], revelou-se de início vigoroso na aplicação dos alvarás. Porém a Câmara de Belém opôs-se de imediato a tal pretensão[812]. Embora a administração temporal e espiritual das aldeias viessem a ser-lhes entregues[813].

Com o passar dos anos o Governador-geral do Pará, Coelho de Carvalho, deixou-se absorver pela política local e aos poucos o ímpeto de fazer cumprir as determinações do rei Filipe III foram-se apagando da sua governação. O próprio Governador participaria nalgumas dessas expedições de resgate, que foram acompanhadas pelos frades capelães. Tal atitude de distanciamento da protecção aos capuchos obrigaria a que estes se acolhessem nas suas casas de recolhimento, sobretudo no convento em São Luís do Maranhão.

Apesar deste recolhimento onde Frei Cristóvão passou a se ocupar do ensino dos noviços da terra ele nunca fraquejou na sua determinação de proteger os índios e de apontar, nos seus sermões os malefícios que os colonos causavam naquela Conquista: *"(...)alguns dos sermões que*

---

[808] Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil, t. IV*, Lisboa, Portugália, 1943, p. 98.

[809] Filho de Bento Maciel Parente que for a capitão-mor do Pará.

[810] O 1º Governador do Estado do Maranhão fora anteriormente capitão da Paraíba, vinha àquela conquista empossado de um Regimento que contemplava 80 artigos que abordavam as matérias mais diversas e respeitantes à governação, nomeadamente o povoamento, a liberdade do gentio, as relações entre o poder temporal e o espiritual. Arthur Cézar Ferreira Reis, "Maranhão e Grão-Pará, Estado do", in *Dicionário de História de Portugal, vol. IV*, Dir. Joel Serrão, Porto, Figueirinhas, 1985, p.169, col. 2.

[811] O Governador Coelho de Carvalho havia-se demorado em Pernambuco ocupando-se do socorro da Bahia que havia sido assaltada pelos holandeses (1624). Arthur Cézar Ferreira Reis, *O Estado do Maranhão, Catequese do Gentio, Rebeliões, Pacificação*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1950, p.14.

[812] John Hemming, *ibidem*, pp.218-219.

[813] Serafim Leite, *Luiz Figueira. A Sua Vida Heróica e a Sua Obra Literária*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940, p.52.

preguei em muito distantes lugares: (...)"[814] . E aproveitava todas as oportunidades para afirmar a liberdade do gentio, do seu direito legitimo à terra e que estes nunca se opuseram à conversão e propagação da fé[815].

John Hemming afirma que a expedição de 1636, em que o Governador[816] e seu filho participaram, deixaria o Maranhão praticamente despovoado. Assinale-se que quando Francisco Coelho de Carvalho assume o cargo haveria cerca de seis aldeias de índios somando duas mil almas e que passados doze anos apenas restavam quinhentas[817]. A escravização mesmo com as disposições régias, a presença de um Comissário do Santo Oficio, continuou a ser o modo de sobrevivência de muitos colonos e de suas fazendas[818].

Os capuchos liderados pelo seu custódio Frei Cristóvão de Lisboa foram os primeiros a visitar as referidas aldeias de índios e a procurar o comprometimento dos caciques locais com a lealdade aos colonos e à Coroa portuguesa. Esta actividade demonstrava a ligação da missão ao projecto colonizador. Trazer os índios à comunhão de Fé era integrá-los na Colónia e na Coroa reduzindo-os de modo a assegurar a manutenção e defesa da colónia[819].

Cristóvão levou ainda esta tarefa mais longe quando entrando pelo rio Tocatins acima conseguiu converter as vilas do chefe Tomagico eregendo igrejas, baptizando centenas de índios e trazendo consigo rapazes para serem doutrinados no convento de Belém do Pará. Cristóvão de Lisboa faria da luta pela liberdade e manutenção das aldeias de índios, a sua maior *cruzada* durante os anos que esteve como Custódio do Maranhão[820].

Enquanto isso, mandou o Custódio a Frei Cristóvão de São José se ocupar no acompanhamento das expedições de resgate. Para que desse modo tivesse um verdadeiro controlo sobre a actividade e se cumprisse com os princípios da *guerra justa*. Os Capuchos reparando que tal actividade assumia grandes proporções iam ficando cada vez mais em causa devido ao seu comprometimento com a defesa da liberdade do índio.

A acção missionária, a defesa da liberdade do índio e administração das aldeias pelos capuchos era cada vez mais posta em causa pelos colonos. O Custódio decreta a excomunhão daqueles que usurpassem da administração das aldeias, como já constatamos. Os seus sermões[821]

---

[814] Frei Cristóvão de Lisboa, *Santoral de Vários Sermões de Santos*, Lisboa, Tipografia António Alvares, 1638, fl. IV.
[815] Caio Boschi, *ibidem*, p.399.
[816] Francisco Coelho de Carvalho morreria neste ano de 1636.
[817] John Hemming, *ibidem*, p.220.
[818] Arthur Cézar Ferreira Reis, *ibidem*, p.30.
[819] Frei Hugo Fragoso, *ibidem*, p.143.
[820] Maria Adelina Amorim, *Missão e Cultura dos Franciscanos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (século XVII)*, Lisboa, 1997, p.229. (tese de mestrado em História e Cultura do Brasil apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa).
[821] Publicados em Lisboa após a sua passagem à metrópole, em 1638, são muitas vezes castigadores daqueles que praticando os descimentos cativavam e forçavam o gentio a trabalhos e vexames indignos de um cristão. Frei Cristóvão de Lisboa, *Santoral de Vários Sermões de Santos*, Lisboa, of. António Alvares, 1638.

enchem-se de criticas aos que usando da força obrigam os mais fracos ao cativeiro. Por sua vez as reacções extremam-se, Cristóvão de São José numa homilia mais inflamada critica abertamente o Governador, enquanto que alguns capuchos são alvejados a tiro de espingarda[822].

Os Padres jesuítas Luís Figueira, em 1631[823], e o Padre António Vieira, em 1661[824], referem-se ao facto do abandono das aldeias e doutrinas pelo Custódio Cristóvão de Lisboa e seus irmãos. O primeiro provincial dos jesuítas, Luís Figueira, critica-os por essa atitude que desse modo deixaram as aldeias *desamparadíssimas.* Vieira por seu lado revela-nos que tal se deveu às *perseguições dos ditos moradores e dos falsos testemunhos que levantavam a seus religiosos os tirou das aldeias e das doutrinas dos Índios, que naquele tempo tinham a seu cargo, chegando a tanto a perseguição que dentro no convento do Maranhão lhe mataram à espingarda um religioso.*[825]

A situação ia-se degradando, os capuchos viam-se impedidos de realizar os trabalhos apostólicos que os moveram a criar a Custódia. A 29 de Março de 1629 o Custódio solicitava mais uma vez que lhe fosse dada a Ordinária dos ofícios divinos pois que já *há muitos anos que se lhe não dá para não ir socorro aquelas conquistas com que eles suplicantes padecem muitas necessidades*[826].

Cristóvão de Lisboa resignava-se e entregava-se ao ensino e à prédica, desanimado e cansado de esperar pelo sucessor que o substituísse decidiu em 1635 passar à metrópole, desrespeitando os *Estatutos* e o cumprimento das funções a si atribuídas. O próprio confessava no *Prólogo* da sua obra *Santoral de Vários Sermões de Santos* que se havia passado à metrópole recolhendo-se pelas Índias de Castela, desembargando em Espanha.[827]

Tal passagem por ter constituído desrespeito e ser anómala aos *Estatutos*, embora ele declare que foi com conhecimento de seus superiores, viria a ser debatida pelas instâncias religiosas suscitando diversos pareceres. O problema em causa era o cumprimento dos triénios dos Custódios e da substituição destes em tempo útil.[828]

As hostilidades dos colonos levaram a que Frei Cristóvão de Lisboa e seus religiosos se retirassem das aldeias de índios deixando-as sem doutrinas cerca de 27 a 28 anos. Assim nos é referido pelo documento

---

[822] John Hemming, *ibidem*, p.220.
[823] Veja-se Doc.57.
[824] Veja-se Doc.55;
[825] *Ibidem*..
[826] Veja-se Doc.56.
[827] Frei Cristóvão de Lisboa, *ibidem*, fl. IIIv. Porém Maria Adelina Amorim refere uma ida de Frei Cristóvão em 1635 a Espanha Ora não nos parece que se tenha sucedido, o próprio Frei Cristóvão narra na sua obra atrás referida a sua passagem à metrópole via Índias de Castela. A sua vinda é que suscitou no seio dos Colégios da Ordem (Coimbra e Salamanca) dúvidas sobre a duração dos custodiatos, passagem e auto-suspensão dos Custódios sem haver nomeação de novo. Maria Adelina Amorim, *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*, Lisboa, CEHR – UCP, 2005, p.168.
[828] Vejam-se Docs. 58 e 59.

Razões que Sua Majestade teve para resolver que as missões fossem entregues à Companhia de Jesus[829].

Porém os capuchos não desistiram da sua missão catequética protegendo os índios dos colonos impedindo que centenas deles fossem mortos. Em 1637 a Província nomeava Frei João Baptista como custódio, este infelizmente não chegaria a entrar nela ficando cativo dos turcos de Argel. Em 1647 Frei Luís da Assunção enviava ao rei uma representação sobre os cativeiros e a liberdade do índio do Maranhão e do Pará[830], sinal de que a Custódia não estava adormecida nem deixava a sua principal missão, a conversão do gentio.

Em 1652 já serenadas as contendas e sendo mais segura a navegação a Província decidia enviar novo Custódio desta feita a eleição recaiu sobre Frei Francisco de São Pedro Alcântara. Este seguiu para a Custódia a 25 de Setembro de 1652 com uma comitiva de 6 frades e 7 noviços. Acompanhava-o também Frei Gabriel do Espírito Santo, Vigário Provincial que lá ia como Visitador da Província. Este frade estaria de volta em 1653 onde era sua intenção publicar as obras que Frei Cristóvão de Lisboa[831].

Seguiu-lhe as pisadas, o Padre António Vieira (S.J.), que nunca deixou de se erguer contra o horror das expedições de resgate, que numa atitude depredadora queimavam as aldeias e escravizavam os gentios. Este criticava sobretudo aqueles que em nome da amizade, da pacificação, em nome de Deus e do Rei prometiam alianças e que uma vez tomando os índios desprevenidos e desprotegidos os cativavam cruelmente separando-os uns dos outros, abusando das suas desgraçadas almas, tomando suas mulheres, crianças, bens e reduzindo-os à escravidão ou vendendo-os[832].

Esta situação levou a que o primeiro provincial dos jesuítas, o Padre Luís Figueira (S.J.) escrevesse em 1637 aos seus superiores descrevendo os horríveis abusos e insultos espirituais e físicos que os índios sofriam naquele Estado, chegando os índios forros a serem constrangidos ao cativeiro. E devido a estas atitudes a maioria das aldeias de índios se despovoavam e os índios fugiam sertão adentro pela densa floresta amazónica. Além disso a mortalidade entre os indígenas quer por causa de epidemias quer pelos maus-tratos crescia sem um fim à vista.

A Coroa foi então confrontada com o estado da colónia, a maioria das povoações reduzidas a poucas almas, a defesa da conquista comprometida por não ter efectivos quer de colonos quer de gentios amigos que procedessem ao socorro em caso de ataque. A produção de tabaco e de outras drogas do sertão encontrava-se debilitada.

---

[829] Virgínia Rau e Maria Fernanda Gomes da Silva, *Os Manuscritos do Arquivo da Casa Cadaval respeitantes ao Brasil, vol. I*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1956, p. 447.

[830] Veja-se Doc. 64.

[831] Frei Gabriel do Espírito Santo, *ibidem*, p. 11 cols, 1 e 2. Este frade voltando à Província escreveria ao sobrinho de Frei Cristóvão, dando notícia da morte e dos andamentos com a publicação de suas obras, em 14 de Março de 1653, do Colégio Apostólico de Santo António da Pedreira de Coimbra (carta impressa na obra atrás citada a pp. 1 e 2).

[832] John Hemming, *ibidem*, p.221.

A Câmara de Belém e Frei Luís da Assunção perante o panorama tão desanimador apresentam petições para que o rei delibere sobre os resgates e destruições que certos capitães e colonos faziam nas aldeias de índios, enquanto administradores temporais[833]. A Coroa é então obrigada a intervir, e para tal pedirá a Frei Cristóvão de Lisboa parecer e conselho de como haveria de acudir à Conquista.

Mais uma vez os abusos cometidos acabavam por levar aos índios a se internarem sertão adentro despovoando e desprotegendo a colónia. Frei Cristóvão refere que: *"(...), tendo os portugueses por homens injustos e que procedem com muitas violências e tiranias e fogem os índios por se verem livres deles e despovoam a terra."*

Assim aponta ao rei que ordenasse aos que governam o Maranhão e o Pará usassem de *brandura, e suavemente trouxessem os índios dos sertões*. Deste modo teria o rei e a colónia assegurada a sua manutenção e protecção. E mais adianta que não se fizessem resgates em quaisquer condições e justificações, pois que isso seria tido por pouco cristão e prejudicial levando de novo à fuga dos índios[834].

Deste parecer resultaria a lei de defesa dos índios de 10 de Novembro de 1647, no seu preâmbulo criticava-se severamente os capitães que deixavam morrer à fome e por esgotamento das forças os índios que viviam pacificamente e que tinham delegado a sua administração na Coroa portuguesa. E contra os abusos legislava-se que os índios tinham direito às suas plantações e a cuidar e alimentar as suas famílias, que aqueles que acompanhassem os colonos nunca fossem separados das suas famílias[835].

Era o término do primeiro ciclo de evangelização no Maranhão e região amazónica. Daqui em diante os capuchos que no início da década de 1630 se haviam recolhido nas suas casas. Mathias Kiemen é particularmente severo afirmando que esta primeira missão da Custódia do Maranhão falhou completamente o seu objectivo[836]. Na segunda metade de seiscentos veriam chegar irmãos seus de outras províncias eregendo comissariados.

Os jesuítas a partir de 1653 liderados pelo Padre António Vieira iriam ganhar no fôlego e instalando missões por todo o Maranhão, Pará e bacia do rio Amazonas. Este período foi também ele abruptamente interrompido quando os colonos a 15 de Maio de 1661 revoltando-se contra a presença da Companhia prende os padres e depois assaltando o Colégio de Santo Alexandre prendem o Padre António Vieira a 17 de Julho do mesmo ano[837].

Em 1655 para resolver estas contendas era criada a Junta das Missões com o objectivo de dotar o governo do Estado do Maranhão de um mecanismo descentralizado e autónomo do poder real que regulasse e

[833] Frei Mathias Kiemen, *ibidem*, p.153.
[834] Veja-se Doc.64.
[835] John Hemming, *ibidem*, pp.221-222.
[836] Frei Mathias Kiemen, *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region: 1614-1693*, Washington, The Catholic University of America Press, 1954, p.47.
[837] Pe. Marins, *Pe. António Vieira, S.J. Missionário do Norte do Brasil*, São Paulo, Loyola, 1986, pp.48-49.

resolvesse os conflitos resultantes das medidas políticas, do bem público e das actividades missionárias.

A Junta das Missões funcionava como um tribunal especial consultivo convocado e presidido pelo Governador, pelo bispo (ou pelo vigário-geral), pelo Ouvidor-geral, pelo provedor da Fazenda e pelos perfeitos das ordens religiosas que ai possuíam aldeias e missões entre os índios. Era sobretudo de sua dependência a conferência da administração das aldeias de índios, a atribuição pelas as diferentes ordens das regiões a evangelizar e a verificação do cumprimento da liberdade dos gentios junto das aldeias sobre sua administração[838].

Mais tarde, no século XVIII, a Custódia do Maranhão foi obrigada, por força da Junta das Missões, a se juntar às missões dos franciscanos da Província da Piedade, aos carmelitas e mercedários, criando-se assim o sistema de repartições. Nestas os missionários tomavam conta das aldeias estabelecendo hospitais ou enfermarias[839].

Por volta de meados do século XVIII, sob o impulso da reforma pombalina, a antiga Custódia acompanhando a mudança da capital do Estado de São Luís do Maranhão para Belém do Pará e a reestruturação do Estado do Maranhão em Estado do Pará reorganiza-se e é erecta em Província dos Capuchos de Santo António do Pará. Esta perduraria até 1822 altura em que se dá a Independência do Brasil.

O Imperador D. Pedro I solicita aos capuchos que lhe prestassem fidelidade e obediência. Os religiosos perante tal imposição decidem-se por regressar a Lisboa integrando a Província dos Capuchos de Santo António de Portugal, trazendo com eles todo o seu cartório, actualmente depositado na Torre do Tombo, em Lisboa.

Aldeamentos adstritos à Custódia de Santo António do Maranhão 1617-1693[840]

Cametá São João Baptista de Cametá (1625, junto do povoado de Cametá-Tapera)

Guarapiranga Nossa Senhora de Guarapiranga (aprox. 1630), elevada a vila em 1757 com o nome de Penha Longa

Macapá Santana do Macapá ou do Cajari, junto à fortificação ai existente, em 1758 elevada a vila de São José de Macapá

Paru Nossa Senhora da Conceição do rio Paru, edificada junto à fortificação que em 1758 seria elevada a vila de Almeirim

Gurupá Santo António de Gurupá (hospício), povoamento de índios Tupinambá próximo do rio Xingu

Aracajó Santo António de Aracajó

[838] Pedro Puntoni, *ibidem*, pp.73-74.
[839] Charles R. Boxer, *The Golden Age of Brazil: The Growing Pains of a Colonial Society, 1695-1750,* Manchester, Carcanet, 1995, pp.283-284.
[840] Frei Hugo Fragoso, *ibidem*, pp132-140.

Caiá São Francisco de Assis de Caiá, em 1758 foi elevada a vila de Monsaraz

Igarapé Imaculada Conceição de Igarapé (ilha do Marajó), elavada a vila de Salvaterra em 1757

Marajó São Francisco de Assis do Marajó, em 1758 é elevada a vila de Vilar

3.4. VIDA E A OBRA DO PRIMEIRO CUSTÓDIO DO MARANHÃO, FREI CRISTÓVÃO DE LISBOA (1583-1652) - TRABALHOS APOSTÓLICOS

> *"Nem trabalhou menos o padre custódio em o edifício espiritual das almas, (...) não sem muito trabalho e perseguições, que por isto padeceu, sabendo que são bem-aventurados os que padecem pela justiça."*
>
> Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil: 1500-1627, p. 377.*

Frei Cristóvão de Lisboa (1583-1652) pode-nos parecer que seria conhecido mais por ser irmão de Manuel Severim de Faria[841], do que pelos seus trabalhos científicos, parenéticos e pela sua acção missionária no Maranhão, enquanto frade capucho da Província de Santo António de Portugal. No entanto ao estudarmos a pessoa, os seus feitos, as suas obras e a época descobrimos a complexidade de tudo o que o rodeou, preocupou e tocou.

O seu biógrafo seria um seu sobrinho, Gaspar de Faria Severim, Executor-mor do reino, que numa obra manuscrita nos dá alguns dados interessantes sobre a biografia de seu tio Frei Cristóvão Severim ou Cristóvão de Lisboa[842].

A 25 de Julho de 1583, nascia Cristóvão Severim de Faria, assim chamado por ser dia de São Cristóvão, no seio de uma família importante da sociedade lisboeta do século XVI. Filho das segundas núpcias de seu pai Gaspar Gil Severim, executor-mor do reino[843] e escrivão da Fazenda Real, e de sua mãe Juliana de Faria, sendo primos entre si, oriundos de uma nobreza "administrativa" que pululava junto da corte[844].

---

[841] Joaquim Veríssimo Serrão, *Historiografia Portuguesa, vol.II*, Lisboa, Verbo, 1973, p.80.

[842] Reportamo-nos ao manuscrito *Noticias dos Severins e Farias* depositado no Arquivo da Casa Cadaval. Veja-se Doc.60.

[843] João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Restauração, 1640-1668, vol. I*, Lisboa, INIC, 1989, p.363;

[844] Veja-se Doc.68

Na sua adolescência e juventude realizaria os seus estudos na Universidade de Évora[845], juntamente com o seu irmão mais velho Manuel Severim de Faria[846], ficando a educação de ambos a cargo do seu tio, o Padre Baltasar de Faria Severim, chantre da Sé de Évora[847].

Em 23 de Fevereiro de 1602, pede a admissão a noviço franciscano descalço da Província da Piedade e entra no Convento de Santo António dos Capuchos de Portalegre[848]. No ano de 1609, encontrava-se no Convento de São Francisco de Viseu onde seu irmão Manuel o visitara[849]. Certo é que pouco tempo depois, alegando motivos de saúde, a austeridade e rigidez do ramo da Piedade, pede a sua transferência para a Província dos Capuchos de Santo António de Portugal onde viria a completar o seus estudos de Artes e Teologia e seria aí ordenado sacerdote em Lisboa, no convento cabeça de toda a Província, onde ficaria como pregador[850].

Nos anos imediatos à sua ordenação Frei Cristóvão de Lisboa ficou seria conhecido pelos dons da oratória, desenvolvendo um vasto e rico sermonário. Actividade esta que lhe granjeara a fama de *" (...) um dos famosos letrados e pregadores do seu tempo (...)."*[851]

Durante a época em que Frei Cristóvão de Lisboa, desenvolveu a sua actividade, na região brasileira, dilatava-se o território e a fixação dos portugueses sofria alguns contratempos. É no contexto da expansão territorial e no jogo de influências, que em 1622, o rei Filipe II de Portugal iria chamar a Província dos Capuchos de Santo António de Portugal a organizar todos os preparativos para a edificação de uma nova Custódia em solo brasileiro. Agora no recém-conquistado Estado do Maranhão e onde a Companhia de Jesus achava ser demasiado e temeroso o trabalho naquelas partes.

No entanto Frei Cristóvão de Lisboa seria escolhido para a missão de estabelecer naquelas partes a Custódia do Maranhão e fazer prosperar e instalar definitivamente a Cruz de Cristo, a Fé Católica e a Coroa de Portugal. Ele era o sucessor natural de Frei António da Merceana, comissário das missões no Maranhão empossado em 1617[852].

"Por ordem de sua Majestade, e obediência dos meus prelados passei às partes do Maranhão e Pará a fundar numa nova custódia dos religiosos capuchos da minha província de Santo António, foi forçado a tomar o Brasil, deter-me nele algum tempo. E dai me tornei a embarcar

---

[845] João Francisco Marques, *ibidem*, p.363

[846] Nascido entre os anos de 1581 e 1582, segundo o que nos aponta José Barbosa, adicionador da obra *Noticias de Portugal*. José Barbosa, "Vida de Manuel Severim de Faria escrita pelo Adicionador", in *Noticias de Portugal*, Manuel Severim de Faria, Lisboa, Colibri, 2003, p.299.

[847] Da vida deste prelado sabe-se que posteriormente ingressara na Cartuxa de Évora *Scola Coeli* onde passaria os seus últimos dias.

[848] Frei Venâncio Willeke, *Franciscanos na História do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1977, p.66.

[849] Joaquim Veríssimo Serrão, *Viagens em Portugal de Manuel Severim de Faria (1604-1609-1625)*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1974, p.27.

[850] Actual Hospital de Santo António dos Capuchos. O convento de Santo António dos Capuchos começou a ser edificado em 1570 (lançada a 1ª pedra a 15 de Fevereiro de 1570) e ficou concluído em 1579.

[851] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, pp.85-92.

[852] Veja-se Doc. 66.

para o Maranhão onde assisti doze anos, correndo visitando por várias vezes as terras daquelas conquistas, ocupando-me na conversão dos gentios, a doutrina dos cristãos, remedeando e compondo também vários casos que me vinham à mão, por razão das comissões de diferentes tribunais, ultimamente seguindo a ordem de meus superiores, me recolhi por Índias de Castela, donde me embarquei para Espanha (…)"[853]

Para a aceitação de tal cargo parece-nos ter contribuído decisivamente a influência e opinião de seu irmão Manuel Severim de Faria[854]. Este incentivaria desde cedo à execução de uma História (Moral e Natural) do Brasil, dando para isso indicações ao irmão sobre o modo como este a deveria executar.[855]

A 7 de Maio de 1623 o Capitulo Definitório realizado no convento de Santo António dos Capuchos, em Lisboa, tendo recebido a ordem do rei para fundar uma nova Custódia, no Estado do Maranhão, decidia escolher Frei Cristóvão de Lisboa para seu primeiro custódio[856]. Facto que não deixara de contribuir o de ser considerado *religioso de grande virtude letras e notícias*[857]. A sua eleição foi felicitada pelos importantes de Portugal, entre eles D. Duarte de Portugal e D. Francisco de Bragança, e seria investido em todos os poderes eclesiásticos pela Mesa da Consciência e Ordens e da Santa Inquisição receberia os ofícios de Comissário e Visitador do Santo Oficio[858].

"*(...), o qual Custódio com mais doze frades passou àquela Conquista, levando por ordem da Mesa da Consciência toda a jurisdição espiritual sobre os Índios, por concessões Apostólicas, e da Santa Inquisição Revedor, e Calificador, e letras do sobredito Rei aos Ministros em seu favor, (...)"*[859]

A nomeação de Frei Cristóvão de Lisboa resultaria de algumas movimentações de interesses familiares, como vimos, e além disso o cargo de Custódio que iria exercer era considerado cimeiro ao de uma nomeação para bispo. Assim a sua nomeação não fora apenas no âmbito da organização interna dos trabalhos da Ordem, mas teve a ver com a

---

[853] Frei Cristóvão de Lisboa, *Santoral de Vários Sermões de Santos*, Lisboa, António Alvares, 1638, fl. IIIv.

[854] Joaquim Veríssimo Serrão ressalta a importância que este assumia no meio intelectual nacional e daquela corte de província que se ia desenvolvendo em Évora. Manuel Severim de Faria foi prolixo nos seus estudos e Serrão afirma que foi o primeiro dos nossos escritores a conceber uma concepção da *"teoria da História"*. Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p.93.

[855] Veja-se Doc. 40.

[856] Frei Apolinário da Conceição, *Claustro Franciscano Erecto no Domínio da Coroa Portuguesa*, Lisboa, António Isidoro Fonseca, 1740, p.33.

[857] Veja-se Doc. 66.

[858] Representante oficial da Inquisição em regiões onde esta não tinha sede própria. O Comissário tinha funções de fiscalizar os processos de limpeza de sangue, fazer o rol dos livros e manuscritos das pessoas falecidas que tinham biblioteca. Enquanto Visitador tinha a função de fiscalizar e de proibir a circulação de obras proibidas pelo Índex. Elias Lipiner, *Terror e Linguagem: Um Dicionário da Santa Inquisição*, Lisboa, Contexto, 1999, pp.62 e 266.

[859] Frei Gabriel do Espírito Santo, "Explicação da Estampa deste Livro", in *Jardim da Sagrada Escritura, t.I*, Frei Cristóvão de Lisboa, Lisboa, Paulo Craesbeek, 1653, p.11.

administração eclesiástica e religiosa dos novos territórios recebendo ele as nomeações de Revedor e Qualificador[860] do Santo Oficio e Visitador Eclesiástico no Maranhão.

A sua indicação e nomeação para Comissário do Santo Oficio, dada por D. Fernão Martins Mascarenhas, antigo bispo do Algarve e à data Inquisidor-mor, lhe dava poderes de *Inquisidor*[861]. Desta maneira a Inquisição estendia a sua acção ao norte e nordeste do Brasil. A nomeação para Bispos do Brasil incluía o exercício do cargo de delegados do Santo Oficio. Estes tinham como função inteirar-se das coisas que eram matéria daquele tribunal praticadas na colónia, acudindo às coisas que diziam respeito à fé e doutrina da Igreja.

"Se nas terras, em que viverem, acontecer alguma coisa, que encontre pureza de nossa Santa Fé, ou por alguma outra via pertença ao Santo Oficio, avisarão por carta sua aos Inquisidores, para que mandem prover na matéria com o remédio, que convêm ao serviço de Deus; (...)"[862]

Os altos dignitários eclesiásticos apesar de poderem fazer denúncias, abrir processos e instaurar devassas, inclusive mandar prender e remeter os presos aos calabouços do Tribunal na metrópole, não deixaram apenas de ser uma figura representativa daquele poder na colónia. O seu poder apenas se estendia pelo foro eclesiástico e pela obrigação de visitar os territórios de sua diocese, e nosso caso, de sua Custódia.[863]

Frei Vicente do Salvador, na sua obra sintetizaria a passagem daquele frade pelo Maranhão nos seguintes termos:

"Nem trabalhou menos o padre custódio em o edifício espiritual das almas, que em a visita achou estragadas, e em a conversão dos índios. O mesmo fez no Pará, onde reduziu à paz dos portugueses os gentios Tocantins, que, escandalizados de agravos que lhe haviam feito, estavam quase rebelados, e levou consigo os filhos dos principais pêra os doutrinar e domesticar, proibiu com excomunhão venderem-se os índios forros, como faziam, dizendo que só lhe vendiam o serviço.

Queimou muitos livros que achou dos franceses hereges e muitas cartas de tocar e orações supersticiosas de que muitos usavam, apartou os amancebados das concubinas, e fez outras muitas obras do serviço de Nosso Senhor e bem das almas, não sem muitos trabalho e perseguições,

---

[860] Tinha a seu cargo observar, verificar e censurar todo o tipo de proposições e livros que se produzissem e publicassem no âmbito da sua jurisdição, procurando manter a pureza da Fé. *Regimento dos Qualificadores do Santo Oficio*, Biblioteca Nacional de Lisboa –Reservados, cod. Res. 1389 A.

[861] Veja-se Doc.60.

[862] Regimento dos Comissários do Santo Oficio e escrivães de seu cargo, Biblioteca Nacional de Lisboa – Reservados, *Colecção de Papeis impressos e manuscritos originais muito interessantes para o conhecimento da História da Inquisição em Portugal*, cod. 867, fls. 22-23.

[863] Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*, 2ª reimp., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997, pp. 222-223.

que por isto padeceu, sabendo que são bem-aventurados os que padecem pela justiça."[864]

Nos doze anos que permaneceu no Estado do Maranhão desenvolveu a sua actividade missionária junto dos índios, saindo em todas as circunstâncias em defesa destes. Junto destes aprendeu a língua, os costumes e sobretudo o conhecimento da zoologia da terra.

" (...): e nesta conquista entrou Frei Cristóvão com tanto zelo, que lhe correspondeu a graça com uma sobrenatural ventura, fazendo-o pratico em tão diversas línguas, dando-lhe as particularidades do íman, porque nas suas palavras por brandas, e eficazes, os atraía de sorte, que foram inumeráveis no seu tempo as conversões; (...)"[865]

As suas relações com os portugueses e com outros religiosos, daquelas partes, sobretudo com jesuíta Padre Luís Figueira, tiveram sempre como fundamento a liberdade dos gentios[866]. Não sem mais referir as acusações que ele faz aos colonos quer nas suas cartas, dirigidas a Frei António da Merceana e a seu irmão Manuel Severim de faria, quer nos sermões feitos em solo brasileiro[867]. Frei Cristóvão de Lisboa dava deste modo conta dos seus trabalhos e afãs apostólicos.

"(...), onde abrasados na sua ardente caridade como verdadeiros imitadores de Nosso Seráfico Patriarca confortavam os convertidos, assistiam aos moribundos, (...)"[868]

Relembra-nos Louis Châtellier que a época moderna produzira uma nova casta de missionários, a que muito contribuiu o ambiente promovido pela Contra-Reforma tridentina. *"Todos eles redigiram relatórios destinados aos seus superiores, nos quais descreviam as regiões e os homens à sua responsabilidade, (...)"* Tais relatórios eram além de breves sumários da vida apostólica, objecto de toda uma propaganda religiosa da Europa Católica que se via ameaçada pelo protestantismo. Os sermões proferidos no além-mar e os acontecimentos

---

[864] Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil, 1500-1627,* 7ª ed., Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia – Universidade de São Paulo, 1982, p.377.

[865] Frei Martinho do Amor de Deus, *Escola de Penitência, Caminho de Perfeição, Estrada Segura para a Vida Eterna, Crónica da Santa Província de Santo António, t. I,* Lisboa, António Pedroso Galrão, 1740, p.540.

[866] Frei Cristóvão acusava o Padre Luís Figueira (S.J.) de ser este o atiçador das desinteligências entre o frade e o poder uma vez que ambicionava a administração das aldeias. João Francisco Marques, "Frei Cristóvão de Lisboa, Missionário no Maranhão e Grão-Pará (1624-1635), e a Defesa dos Índios Brasileiros", *Revista da Faculdade de Letras, II ser., vol. XIII,* Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996, p.344.

[867] Frei Cristóvão de Lisboa, *Santoral de Vários Sermões de Santos,* Lisboa, of. António Alvares, 1638.

[868] Frei António Caetano de São Boaventura, *Paraíso Místico da Sagrada Ordem dos Frades Menores,* Porto, Manuel Pedroso Coimbra, 1750, p.414.

maravilhosos acolhiam eco na metrópole, era uma outra forma de catequizar[869].

Cristóvão de Lisboa antes de passar ao Estado do Maranhão desenvolveu todo um trabalho preparatório. Desde 1623 apresentaria consultas e pedidos de resolução ao Conselho da Fazenda sobre os mais diversos assuntos destacando-se desde a manutenção dos frades, das Ordinárias para os ofícios divinos, até coagindo a que fosse aprovado um novo *Regulamento da Administração dos Índios*. Este havia resultado de um memorial feito em 1623 onde se pedia a resolução do modo como se haveria de exercer a jurisdição dos índios e a administração eclesiástica[870].

Em Outubro de 1623 Frei Cristóvão requeria ao rei Filipe III uma petição contra os abusos cometidos aos índios e sobre o estado em que se encontrava aquela conquista. Ao que o rei lhe mandou prouver dos devidos poderes temporais e espirituais, para bem cumprir suas tarefas de missionário, Custódio e Comissário do Santo Oficio, em que fora investido[871]

A 25 de Março de 1624 saia da barra do Tejo em direcção ao Brasil, sendo acompanhado por uma grupo de cerca de 12 companheiros. Nestas partes, segundo Frei Gabriel do Espírito Santo, o frade Cristóvão levou a efeito uma dificultosa empresa.

" (...) foi eleito em primeiro Custodio da Custodia de Santo António do Maranhão, e Grão-Pará o reverendo padre Frei Cristóvão de Lisboa, em o qual se achavam todas as partes requisitas para tão dificultosa empresa, o qual Custódio com mais doze frades passou aquela conquista, levando por ordem da Mesa da Consciência toda a jurisdição espiritual sobre os índios, por concessões apostólicas e da Santa Inquisição Revedor, e Qualificador, e letras do sobredito Rei aos ministros em seu favor, onde o dito Custódio andou doze anos, dando uma volta a toda a América; os frutos que ali fez, os exemplos que deu de sua pessoa, a conversão dos gentios, os Mosteiros que edificou, os sucessos e descriçã daquela dilatada conquista, necessita de livro inteiro que o dito Custódio deixou principiado, que daremos à imprensa, querendo Deus em breve."[872]

A Custódia do Brasil administrava uma vasta área que aumentava conforme o colono português avançava pelo litoral em direcção ao norte, conquistando as terras aos indígenas e hereges (franceses, holandeses e ingleses). O que compreendia toda a região do Ceará até ao Amazonas conquistada entre 1615 e 1616.

---

[869] Louis Châtellier, *A Religião dos Pobres. As Fontes do Cristianismo Moderno, século XVI-XIX*, Lisboa, Estampa, 1995, p.9.
[870] Veja-se Doc. 46.
[871] Frei Venâncio Willeke, *Missões Franciscanas*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1978, p.136.
[872] Frei Gabriel do Espírito Santo, "Explicação da Estampa deste Livro", in *Jardim da Sagrada Escritura disposto em modo alfabético*, Frei Cristóvão de Lisboa, Lisboa, 1653, p. 11, col. 1.

Esta conquista do norte e nordeste brasileiro foi logo precedida por religiosos jesuítas e franciscanos, ficou-nos o martírio do Padre Francisco Pinto (S.J.) na serra do Ibiapaba (1607)[873], acompanhado pelo Pe. Luís Figueira (S.J.) e as missões do frade Francisco do Rosário à região dos tremembés (1605-1607).

A presença dos capuchos na conquista de São Luís do Maranhão, já atrás relatada por nós, acrescenta-nos o dado de que estes também desempenhavam o papel de capelães das bandeiras e entradas. As tropas de Jerónimo de Albuquerque foram acompanhadas por Frei Cosme de São Damião e de Frei Manuel da Piedade que socorrendo os colonos, os índios e os ocupantes acudiam aos feridos. Findas as beligerâncias e rendidos os franceses ocuparam-se estes frades de pacificar o índio e de se entregar ao serviço humanitário e apostólico. A sua presença seria apenas momentânea, uma vez que passados alguns meses estes regressariam ao convento de Olinda, deixando o antigo convento da missão dos capuchinhos franceses aos irmãos carmelitas[874].

O ano de 1617 marcaria o regresso e estabelecimento da missão dos capuchos da Província de Santo António de Portugal na nova conquista. Frei Cristóvão de São José e Frei António da Merceana, instalar-se-iam na região de São António do Una (Pará) fundando um hospício, empreendendo a catequização do índio e a sua defesa. A sua acção foi na verdade arriscada não só pela temeridade dos indígenas mas pelos aviltamentos e incumprimentos cometidos pelos colonos e capitães-mores daquelas partes. Francisco Caldeira Castelo Branco, capitão-mor de Belém do Pará enfrentaria a sublevação da população e das tribos circunvizinhas devido aos desmandos e cativeiros feitos durante a sua governação. Acabando, em 1618, após queixa enviada ao rei, por Frei António da Merceana, comissário dos capuchos, e língua, por o substituir temporariamente, sendo enviado o capitão-mor à corte para ser julgado.

Além disso ao trabalho apostólico juntava-lhe se o alargamento do território do Império e do Padroado. A acção destes missionários foi decisiva para o desalojar e impedir a fixação na foz e rio a dentro das feitorias e fortins de holandeses, franceses e ingleses[875].

A criação da Custódia dos Capuchos de Santo António do Maranhão em 1622 e a chegada do custódio Frei Cristóvão de Lisboa em 1624, iniciou um novo período da catequização franciscana do gentio do nordeste brasileiro, era o inicio do ciclo maranhaense[876]. O custódio Cristóvão de Lisboa durante o seu cargo ficaria conhecido por se ter tornado um porta-voz dos gentios perante a prepotência e contra os deletérios desejos de escravização dos colonos e demais autoridades civis[877].

---

[873] Serafim Leite (S.J.), *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1965, p. 172.
[874] Maria do Carmo Tavares de Miranda, *ibidem*, p.129.
[875] Frei Basílio Röwer, *A Ordem Franciscana no Brasil*, 2ªed. Rio de Janeiro, Vozes, 1947, p. 108.
[876] Eduardo Hoornaert (Coord.), *Historia Geral da Igreja na América Latina: História da Igreja no Brasil, t. II, vol.I*, 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 1992, p.76.
[877] Maria do Carmo Tavares de Miranda, *ibidem*, p.161.

Em meados de Abril de 1624 Frei Cristóvão chegava a Olinda acompanhado de 10 irmãos. Aí permaneceriam cerca de 2 meses ambientando-se e familiarizando-se quer com a língua quer com os usos e costumes dos íncolas. Iniciavam assim os preparativos do método catequético a empregar na nova Custódia.

A catequização consistia então na educação da mocidade indígena, dos culumins, na doutrina católica e fazer deles bons coadjutores da acção catequética junto dos membros adultos das suas tribos[878]. Daí que a criança e o adolescente indígena, maravilhado com os cânticos, ritos e alfaias religiosas, fosse cativado e se tornasse um bom discípulo que através do método mnemónico pretendia inculcar as práticas religiosas católicas, os catecismos[879], a doutrina e a dogmática cristológica, junto das famílias alargadas que viviam comunitariamente nas malocas das aldeias e reduções[880].

"(...)porque o que se aprende na idade tenra, é o que mais se imprime na pessoa; que por isso disse já o vosso Poeta apontando os meios por onde um homem podia ser virtuoso, que o mais eficaz, era ser ensinado de moço, por palavras, e exemplo, e acometer obras heróicas."[881]

As novas gerações catequizadas tornavam-se as guardiãs e zeladoras da boa conduta da tribo e da sua inserção na vida e na sociedade colonial. A catequização acarretava um fim civilizacional católico, ibérico e europeu. Eram os culumins responsáveis por regular e resfriar os excessos dos adultos, mais renitentes ao baptismo e à adesão aos ritos e sacramentos. Estes condenavam as práticas ancestrais de supersticiosas e até de demoníacas. O frade torna-se um elemento importante na aldeia de índios, desempenhando uma função dupla, a de sacerdote e a de árbitro nas contendas entre os membros da tribo. Aos poucos o velho xamã era relegado a uma posição marginal, o que levantava acusações de bruxaria ou de santeria (santidades)[882].

A catequização fazia-se através de uma ética da penitência e da resignação. O missionário atingia o gentio pelo exemplo, todos os gestos religiosos eram reduzidos a gestos de penitência, demonstrativos da humildade, castidade e pobreza que eram os votos feitos pelos capuchos. O missionário era pois um asceta que combatia e fugia dos prazeres do mundo. A sua acção formadora e catequética era pois dirigida à moral

[878] Este método iniciado pelos inacianos no século XVI divergia do método medieval que privilegiava a conversão dos sobas ou dos caciques.
[879] Primeiras gramáticas e manuais de escrita e leitura.
[880] Eduardo Hoornaert (Coord.), *ibidem*, p.333.
[881] Frei Cristóvão de Lisboa, *Santoral de Vários Sermões de Santos*, Lisboa, of. António Alvares, 1638, fl.15v.
[882] Frei Basílio Röwer, *A Ordem Franciscana no Brasil*, 2ªed. Rio de Janeiro, Vozes, 1947, p. 138. Acrescentemos que as santidades ou santerias estiveram associados a fenómenos messiânicos localizados em algumas regiões do nordeste brasileiro e do Recôncavo Bahiano.

sexual do índio, à dominação da religião dos pajés e ao cativeiro injusto dos gentios.[883]

Frei Cristóvão de Lisboa chegava ao Estado do Maranhão, Fortaleza no Ceará, a 12 de Julho de 1624. Era acompanhado por dezasseis frades, tendo cinco deles se juntado à missão em Olinda. Estes frades, da terra, vinham com a principal missão de servirem como línguas. Recebido em Fortaleza pelo capitão Martim Soares Moreno rapidamente se entregou à assistência catequética de indígenas e colonos. Passados quinze dias seguiria viagem para São Luís do Maranhão deixando naquela localidade dois frades que assegurassem a assistência e o serviço divino[884].

No Maranhão fundava o convento e igreja de Santa Margarida, actual convento de Santo António. Este trabalho ficava terminado a 2 de Fevereiro de 1625, eregendo Frei Cristóvão o primeiro convento da custódia maranhaense, nomeando para guardião o irmão Frei António da Trindade. Durante o tempo da erecção da nova casa franciscana, em São Luís, o custódio apresentou às autoridades os alvarás régios de que vinha munido e o empossavam nos cargos de Custódio e de Comissário do Santo Ofício. Além disso fez de viva voz a proclamação do alvará que lhe dava a autoridade sobre as aldeias de índios e estabelecia a liberdade do gentio[885], o que não levantou qualquer desacordo no senado da vila.

No final de Abril de 1625 Cristóvão de Lisboa chegava à missão de São Miguel do Una do Pará, sendo ele sempre recebido festivamente pelos silvícolas, que envergavam as suas mais ricas plumárias e tocando seus instrumentos, naquela missão e nas restantes aldeias de índios. Apercebendo-se da presença do Custódio junto da vila de Belém, o capitão-mor do Pará, Bento Maciel Parente, apressa-se a apresentar as suas boas-vindas e solicita-lhe que nomeie um frade para acompanhar a expedição de expulsão dos holandeses que ocupavam o forte do Gurupá. Assim como convida-o a entrar na vila de Belém[886].

O frade custódio nomeia Frei António da Merceana para acompanhar a expedição contra os flamengos. E a 14 de Maio de 1625 é recebido em júbilo pelo senado de Belém do Pará, na qualidade de Comissário do Santo Ofício. Aí proclama e mostra o alvará régio de que era portador e que o rei lhe concedia a entrega, jurisdição e administração das aldeias indígenas aos capuchos da recém criada custódia. Pondo fim aos abusos e aos reivindicados direitos que os colonos e capitães-mores pretendiam ter sobre os indígenas.

O alvará foi mal acolhido entre os presentes e membros do senado, a população recusou dar cumprimento às disposições régias, alegando a falta de mão-de-obra existente naquelas partes. Por outro lado foi fácil a Frei Cristóvão constatar os abusos que capitães-mores e colonos exerciam sobre os gentios. Não era apenas o puro cativeiro ou o compelir

[883] Eduardo Hoornaert (Coord.), *ibidem*, p.365.
[884] Frei Venâncio Willeke, *ibidem*, p.138.
[885] Veja-se Doc. 47.
[886] Frei Venâncio Willeke, *ibidem*, p.140.

à escravidão, mas sobretudo os hábitos e costumes erróneos que eram cometidos como a mancebia, o incesto e ou a poligamia[887].

Estes abusos acabaram por ser objecto da maioria dos sermões proferidos por este frade durante os doze anos que aqui permanecera. Na sua obra parenética, *Santoral de Vários Sermões de Santos,* 1638. Afirma Maria Adelina Amorim que:

"Frei Cristóvão de Lisboa foi um pregador que soube usar todos os recursos da técnica da Oratória Sacra, para fazer valer os seus intentos na denúncia e na condenação de certas práticas lesivas dos interesses dos índios."[888]

Ora reparemos que para a sua escolha como Comissário do Santo Oficio era condição essencial ser pessoa letrada e bem instruída em teologia e doutrina. Aliás Frei Cristóvão vem na tradição do ensino ministrado nos Colégios Apostólicos da Ordem onde as ideias de Frei Bernardino de Sena e de Frei Lourenço de Brindisi (Brindes) apelavam ao ensino e à entrega diária dos missionários à pregação através do sermão[889].

Destes casos que teve conhecimento e actuação, enquanto superior religioso e Comissário do Santo Ofício, acabaria por criar inimizades com os principais da colónia. Assim Bento Maciel Parente identificado por ele como um dos principais desrespeitadores lhe moveria acesas dificuldades quer no campo da aplicação do alvará quer no respeito e liberdade de acção dos seus missionários.

Tais atitudes não demoveram o ardor religioso e o ímpeto evangélico do Custódio Frei Cristóvão fundava o segundo convento da custódia sob protecção de Santo António e empreenderia a partir dele várias missões volantes ao interior da bacia amazónica, sobretudo à região do rio Tocantins. Aqui nestas missões pela primeira vez constatava que os índios mostravam receio em receber o baptismo e os restantes sacramentos por terem a convicção de estarem a desrespeitar as suas divindades ancestrais, e de que estes novos ritos, trazidos pelo homem branco, viessem carregadas de poderes maléficos que lhes pudessem causar a morte[890].

Em meados de 1625 Cristóvão, de regresso da missão que o levara ao Tocantins, apela de novo ao senado e capitão-mor Bento Maciel Parente para o cumprimento do disposto no alvará de Filipe III. O Custódio vendo que não havia mudança foi obrigado a ameaçar os prevaricadores com a excomunhão. O que motivou uma reacção violenta dos colonos

[887] Carlos Araújo de Moreia Neto, "Os principais grupos missionários que atuaram na amazónia brasileira entre 1607 e 1759", in *História da Igreja na Amazónia,* Coord. Eduardo Hoornaert, Petrópolis, Vozes, 1992, pp.122-123.

[888] Maria Adelina Amorim, *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos,* Lisboa, CEHR - UCP, 2005, p.173.

[889] Roberto Zavalloni, *Pedagogia Franciscana: Desenvolvimento e Prespectivas,* Petrópolis, Vozes, 1999, pp.107-117.

[890] Frei Venâncio Willeke, *ibidem,* p.143.

instigados por Maciel Parente e que só viria a ser sanado com a chegada do novo Governador-geral do Estado do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho, que vinha tomar posse definitiva do cargo e substituir Bento Maciel que temporariamente se encontrava a fazer as vezes de Governador.

Frei Cristóvão de Lisboa tendo notícia da proximidade da chegada do novo Governador dirige-se ao Ceará para aí o esperar. A viagem de Belém até Fortaleza não fora a melhor, de início Bento Maciel não lhe providenciou qualquer meio para se deslocar, depois já em plena viagem ele e seus acompanhantes naufragavam nas costas do Maranhão e seriam assaltados pelos índios Tapuias, Aruchi e Uruatim, que lhes levaram tudo o que traziam, inclusive os hábitos. Esta epopeia chegava ao fim a 25 de Junho de 1626, altura que Cristóvão Severim entrava em Fortaleza e aí receberia todo o cuidado de Martim Soares Moreno.

A 15 de Agosto de 1626, Francisco Coelho de Carvalho vindo de Pernambuco, chegava por fim a terras do seu governo. De imediato segue na companhia do frade para Belém a fim de tomar posse do cargo, dar provimento aos alvarás régios e enviar agrilhoado Bento Maciel Parente para a Coroa, por haver usurpado do poder enquanto o cargo estivera vago.

Os capuchos atingiam agora o número de uma vintena na região do Estado do Maranhão, asseguravam a catequização do gentio através das missões volantes e a assistência aos colonos onde os padres seculares eram insuficientes. O número entretanto baixaria com o regresso dos cinco frades da custódia brasileira. E os quinze missionários tinham que se bastar para uma região que compreendia as capitanias do Ceará, Maranhão e Pará.

O Governador-geral Coelho de Carvalho iniciava o seu mandato mostrando-se tolerante com o índio e com os religiosos havendo uma preocupação zelosa do cumprimento das disposições recebidas da metrópole. Esta atitude criou no custódio e demais frades a expectativa de que fosse aplicada definitivamente o alvará concedendo-lhes a jurisdição e administração das aldeias de índios, afastando até a presença dos jesuítas do Padre Luís Figueira (S.J.) que era tida como prejudicial e contrária à liberdade do gentio[891].

No entanto é com desapontamento que Cristóvão de Lisboa registava, quer nos sermões quer nas cartas que enviava à corte para o seu irmão e para o seu superior, que os ditames do diploma não eram cumpridos. Os colonos continuavam, a coberto dos capitães-mores, a praticar as entradas e resgates dos índios, os religiosos de outras congregações moviam calúnias e desmandos desautorizando à acção evangelizadora dos seus frades.

O superior dos jesuítas no Maranhão, o Padre Luís Figueira (S.J.) era apontado pelo custódio como sendo um dos instigadores que aconselhavam os caciques a não cumprirem com os papéis que os frades lhes apresentavam nem a lhes conceder ordem de permanência nas aldeias. O esforço catequético destes era frequentemente anulado pela

[891] Veja-se Docs. 53 e 54.

indiferença que os índios demonstravam e que era fruto da influência do superior dos jesuítas. Tal foi o caso, em que este último, permitia aos índios comer carne de jabotim (tartaruga) em sexta-feira de Quaresma quando os frades e o custódio consideravam carne e não peixe, quebrando-se deste modo o jejum e a abstinência própria daqueles dias. Além do mais Cristóvão nas suas cartas acusa-o severamente de promover o cativeiro dos índios através da promoção errónea dos casamentos entre índios e negros[892].

A presença franciscana tida ao início como uma mais valia passou a ser tida com incomoda pela sociedade colonial. Os franciscanos sentindo a hostilidade, a indiferença e o desapoio institucional dos governadores e capitães-mores limitaram a sua acção apenas a uma evangelização junto das periferias das vilas onde possuíam casas. Era-lhes particularmente difícil assistir ao aumento das antigas arbitrariedades para com os índios. Os colonos e as autoridades civis procuravam a todo o custo opôr-se aos itens emanados da Coroa. A falta de mão-de-obra justificava a recorrência às antigas práticas.

Os apoios aos franciscanos diminuem fosse pela causa interna, já exposta, fosse agora pela ameaça externa da presença dos exércitos neerlandeses nas costas do Brasil. A situação do cumprimento das *Ordinárias*, de vinho, pão, cera, azeite e burel, recebidas directamente da Coroa como manutenção do Padroado Régio começam a escassear e mesmo a rarear. Em 1630 a situação degrada-se ao ponto de os frades se queixarem que não têm vinho e pão para os ofícios divinos[893].

Esta era a época em que a actividade missionária dos capuchos se interna nos seus conventos. Já em 1627 o Custódio Frei Cristóvão de Lisboa fixava residência no Convento de Santo António do Maranhão passando a ocupar-se do ensino dos miúdos indígenas, da filosofia e teologia aos noviços que ali começavam a ter as suas primeiras lições e estudos superiores[894]. Ainda se ocupava da evangelização dos indígenas atribuindo-se a ele a fundação dos hospícios de Cumatá e de Caité.

Desapontado com a sociedade colonial do Maranhão torna-se cada vez mais crítico. Esta sua acidez para com o colono se reflectiria nos seus sermões, onde é frequente usar de linguagem áspera e acusatória:

"Dizei: Quando os nossos religiosos promulgaram a Fé com os trabalhos que padecemos por todos estes sertões, quantos milhares de índios vinham sacrificar-se a Deus, e a meter-se na Igreja para receberem o baptismo, e professarem a Fé Católica? E logo vemos, que os sertões estão acabados, destruídos, assolados, os índios fugidos, mortos, consumidos, e que não há quem venha receber a Fé, nem sacrificar-se a Deus,mas que aqueles que tinham recebido, fazem da Igreja por esses matos, e toda esta destruição e ruína procede destes criados tão mal criados, porque não há índio que possa sofrer tantas avexações, e insolência, como eles fazem para imitarem a seus avós, (...)

[892] Frei Venâncio Willeke, *ibidem*, p.144.
[893] Veja-se Doc. 56.
[894] Frei Venâncio Willeke, *ibidem*, p.145.

Pondo os olhos nestes sertões, vede quem os tem assolados, que estão de sorte que ainda que choveram raios dos céus sobre eles, não ficaram (a bem falar) tão abrazados, e achareis que toda esta ruína e perdição fizeram os filhos das águias [os colonos].”[895]

Os sermões escritos por Cristóvão durante a sua permanência no Maranhão, como vimos reflectia o seu desalento com os colonos e com os modos como estes tratavam o gentio.

“Vamos adiante vereis um capitão que vai ao sertão, ele não leva mais que sua pessoa, e quando volta traz uma multidão de escravos: enquiri quem lhes deu, como os houve, com que dinheiro os comprou, e averiguareis a poucos lanços que os mercou(sic) com o poder de seu cargo, uns com medos outros com terrores fez com que seus donos lhos dessem e os resgates que lhe entregaram os pobres que na terra ficaram, lhe ficaram na mão, e por isso vem tão ricos, partindo tão pobres e assim que em lugar de comunicar bens próprios à imitação de Deus Nosso Senhor, ele pelo contrario toma os alheio,(...).”[896]

Os *Sermões* apesar de serem expressão da erudição do autor são meio de atingir do púlpito um público ouvinte. A prédica tem por isso um objectivo material a mudança, o anúncio e a adesão de quem ouve. A pregação é por isso denúncia, trata-se de transmitir a consciência do pecado, de discernir o bem do mal, o incitar e promover uma mudança de atitudes. A parenética é também propedêutica e pedagógica. É o espelho da actividade do clero num dado momento mostrando a sua dimensão e organização[897].

A prática parenética de Cristóvão incluía-se na pedagogia franciscana propagada pelos colégios apostólicos da altura, onde as ideias de São Bernardino de Sena e de Lourenço de Brindisi (Brindes) assentavam na sólida formação teológica dos frades e na sua entrega à pregação através da composição de sermões. E é a partir dos sermões que se constrói todo edifício moral, pedagógico e sobretudo dos ensinamentos ordinários da Igreja Católica levados pelos missionários nas terras por onde passaram.[898]

Não foi impunemente que Frei Cristóvão de Lisboa usou o púlpito para alertar a congregação:

“(...); mostra nos pois nisto Deus, que todos aqueles a quem incumbe o oficio de ensinar e doutrinar em geral ao povo, ou em particular aos menores, tem obrigação não só de amarem a verdadeira doutrina, de a trazerem no peito, mas também de a declararem , e mostrarem como é

[895] Frei Cristóvão de Lisboa, *ibidem*, fls 17v-18v;
[896] Idem, *ibidem*, fl.218v.
[897] João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Restauração, 1640-1668, vol.I*, Porto, INIC, 1989, p.41.
[898] Roberto Zavalloni, *ibidem*, pp.113-114.

conforme a vontade, e mandamentos do Senhor, que verdades em que se não manifesta a vontade do Senhor não são verdades que lele queira que tragamos no peito, nem para as ensinar, nem para as aprender, (…)"[899]

Mas este não seria o único fruto do seu labor intelectual. Assim como lhe havia pedido seu irmão Manuel Severim de Faria, o custódio compromete-se com a empresa de escrever a História Natural e Moral daquelas partes. Para tal decidira pedir a ajuda de Frei Vicente do Salvador[900], que se encontrava no convento de São Francisco da Bahia para redigir a primeira parte, ou seja, a História Moral do Brasil. Este diligentemente assim o fez escrevendo a *História do Brasil* e as *Adendas*[901].

A segunda parte ficava à responsabilidade de Frei Cristóvão. Porém deixaria inacabado um *"Livro Primeiro do Descobrimento do Maranhão e dos Trabalhos dos Religiosos ou Epítome do Descobrimento, do Maranhão e Grão Pará (1609-1626)".* No que respeita à História Natural do Maranhão, assim apelidada por Frei Gabriel do Espírito Santo[902], havia em 1652, a intenção de a imprimir.

Esta última obra é precursora da biologia pré-lineana e mesmo anterior à *Historia Naturalis Brasiliae* do holandês Georg Marcgrav (1648). Aqui Cristóvão de Lisboa divide os reinos em diferentes castas conforme os habitats: -animais, vegetais, peixes, aves e répteis. Era a primeira vez que a fauna e flora do Maranhão era desenhada com subtileza e pormenor.

Em 1635 Frei Cristóvão de Lisboa regressava definitivamente a Lisboa, segundo o relato deixado por ele no *Santoral de Vários Sermões de Santos* (1638), fizera por aconselhamento de seus superiores, recolhendo-se primeiramente às Índias de Castela e empreendendo depois a viagem por aquelas partes[903]. Tal poderia ficar a dever-se à facilidade com que se transpunha o Atlântico a partir dali[904].

Frei Cristóvão de Lisboa uma vez regressado à metrópole, sem as autorizações prévias, levantaria no seio da Ordem dos Frades Menores, a questão da periodicidade do desempenho do custodiato, o triénio. Ora ele permanecera no Maranhão doze anos sem nunca ter sido substituído.

Uma vez em Portugal recolheu-se no Convento da Carnota, em Alenquer, do qual foi guardião. Diz o seu primeiro biógrafo, Frei Gabriel do Espírito Santo que viveu quarenta e cinco anos como frade capucho de Santo António. Foi muitas vezes prelado local, pregador da capela real, definidor da Província, comissário do Santo Ofício, visitador da Ordem em Portugal e guardião do Convento dos Capuchos de Santo

[899] Frei Cristóvão de Lisboa, *ibidem*, fl.119.
[900] Este já seu conhecido, pois estivera no Capitulo Definitório de 1619 em Lisboa.
[901] Frei Vicente do Salvador justificando o propósito da sua obra dedica-a a Manuel Severim de Faria: *"Desta maneira, havendo-me Vossa Mercê pedido um tratado das coisas do Brasil, lhe ofereço dois, leitura que pudera causar fastio, (…)"*. Frei Vicente do Salvador, *ibidem*, p. 44.
[902] Frei Gabriel do Espírito Santo, *ibidem*, p. 11, col. 2. Portanto esta obra encontrava-se na sua posse à altura da morte de Frei Cristóvão de Lisboa no Convento dos Capuchos de Santo António de Lisboa.
[903] Frei Cristóvão de Lisboa, *ibidem*, fl. IIIv.
[904] Virgínia Rau e Maria Fernanda Gomes da Silva, *ibidem*, p. 447.

António de Lisboa (20-22/10/1641), confirmado pela bula do Papa Urbano VIII (1642)[905].

Em 1640 é um dos primeiros eclesiásticos a aderir e a louvar a Restauração da Monarquia Lusitana[906]. Os seus sermões, sobretudo o da *IV Quaresma de 1641,* criticam a acção e a politica levada a cabo durante a União Dinástica, acusando-a de promover a devassa do estado e das conquistas e sobretudo da prática depredatória da venalidade dos cargos públicos[907].

Refere-nos Pedro Cardim sobre a escolha de Frei Cristóvão e de outros pregadores para fazerem as celebrações religiosas na Capela Real e ai proferirem os seus sermões. Este convite não era ingénuo, o rei usava os como antecâmara das suas opiniões e necessidades. Reunidas as cortes, não raras vezes, o sermão ali proferido incidia sobre a matéria de facto. Em várias ocasiões Frei Cristóvão fez ali sua prédica avisando dos malefícios da União Ibérica e do custo e tributação para a Guerra da Restauração.[908]

Em 1644, o rei D. João IV, nomeava-o Bispo de Angola, cargo que nunca ocuparia apesar de confirmado por bula Papal.

"E Sua Majestade pelo bom conceito que tinha do guardião fr. Cristóvão de Lisboa o elegeu oito meses depois da congregação em Bispo de Angola, mas continuou na guardiania até o Capitulo que se celebrou a 8 de Outubro de 1645, durou esta hebdómada 4 anos menos 12 dias. E por aqui acaba este cartório de presente."[909]

Cristóvão de Lisboa continuava a ser uma figura cimeira no meio eclesiástico português. A sua experiência no Maranhão e a proximidade com a Casa de Bragança chamaria mais uma vez a mediar a questão da Liberdade do Índio. Em 1647 o Conselho do Rei solicita-lhe que analise e dê parecer sobre uma procuração feita pela Câmara do Pará sobre a administração e cativeiro dos índios. Entendia o frade, em seu parecer, no seu grande afecto missionário e zelo cristão[910], que a concretização de resgates, sobretudo dos índios da corda, eram uma armadilha que se preparava contra a missionação dos índios[911].

Serafim Leite recorda-nos que existia uma diferença entre os índios cativos em resultado do resgate e aqueles que o eram em resultado da

---

[905] Vejam-se Docs. 61 e 63.

[906] Na opinião de Pedro Cardim, Frei Cristóvão de Lisboa era "*um dos mais activos pregadores apoiantes da Restauração".* Pedro Cardim, *Cortes e Cultura Politica no Portugal do Antigo Regime,* Lisboa, Cosmos, 1998, p.211.

[907] João Francisco Marques, *ibidem,* pp.46-47.

[908] Pedro Cardim, *ibidem,* p.73.

[909] Veja-se Doc. 61

[910] Luiza da Fonseca, "Documents in defense of the Maranhão indians of colonial Brazil. A Report of Frei Cristóvão de Lisboa, O.F.M., to the Conselho Ultramarino, Lisbon, October, 29, 1647", *The Américas, vol. 7, nº2,* Washington, Academy of American Franciscan Studies, Oct. 1950, p.217.

[911] João Francisco Marques, "Frei Cristóvão de Lisboa, Missionário no Maranhão e Grão-Pará (1624-1635), e a Defesa dos Índios Brasileiros", *Revista da Faculdade de Letras, II ser., vol. XIII,* Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996, p.345.

guerra justa. Como já apontamos, a guerra dada aos índios fosse por serem rebelados fosse por eles andarem com os inimigos da Coroa, fornecia juridicamente e teologicamente uma razão para a sua escravatura[912].

Neste período da sua vida publicou dezenas de sermões. Entre eles destacamos:

1625 -*Sermão de São José, que (…) pregou em a cidade de Lisboa no Mosteiro de Santo António*

1638 -*Santoral de Vários Sermões de Santos*

1641 -*Sermão da III Dominga do Advento proferido na Misericórdia de Lisboa quando se jurou El Rei D. João IV por Rei deste reino*

1641 -*Sermão da IV Dominga da Quaresma*

1644 -*Sermão pregado em Santo António dos Capuchos, de que era Guardião, por ordem da rainha a 18 de Setembro de 1643, e nele anima ao povo à defensão da liberdade da pátria*

1646 -*Sermão da Imaculada Conceição (…) pregado na Capela Real a 8 de Dezembro de 1645*

-*Sermão pregado na Capela Real na terceira sexta-feira da Quaresma a 2 de Março de 1646*

-*Sermão da terça-feira da Quaresma, que (…) mostra como muitas eleições boas tem às vezes ruins sucessos*

1647 -*Manifesto da Injustiça, cegueira, e declinação presente, e futura ruína de Castela, e do abandono, patrocínio, e amparo, divino da justiça de Portugal, verdades todas estampadas no maravilhoso caso, que sucedeu em a cidade de Lisboa, dia do Corpo de Deus em que o Senhor livrou com sua Omnipotência a Majestade del Rei D. João IV da morte, que à traição lhe intentaram os castelhanos*

1648 -*Sermão da V sexta-feira da Quaresma na Capela Real a 27 de Março de 1648*

Publicadas postumamente

1653 -*Jardim da Sagrada Escritura disposto em modo alfabético com um elenco de discursos (apenas se publicou 1 volume)*

1694 -*Sermão de São Gonçalo*

1742 -*Diálogo do justo e devido sentimento por adversidades humanas entre dois filósofos, Vacrisso e Teotónio, consolação de aflitos e alivio de lastimados*

[912] Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil, t. II,* Lisboa, Portugália, 1938, p.197.

Obras não localizadas

Sermão de São Lázaro[913]

Tratados Predicativos[914]

Antes de falecer a 14 de Abril de 1652[915], apresentava a sua súplica ao Ministro Provincial dando conta dos seus pertences e das obras que se encontravam a imprimir e que deixava por publicar as obras, uma vez que o dinheiro e o tempo já lhe faltavam[916].

- O DISCURSO HISTORIOGRÁFICO EM FREI CRISTÓVÃO DE LISBOA

- O "Livro Primeiro do Descobrimento do Maranhão e dos Trabalhos dos Religiosos ou Epítome do Descobrimento, do Maranhão e Grão Pará (1609-1626)".

"(…), onde o dito Custódio andou doze anos, dando uma volta a toda a América; os frutos que ali fez, os exemplos que deu de sua pessoa; a conversão dos Gentios, os Mosteiros que edificou, os sucessos, e descrição daquela dilatada Conquista, necessita de um livro inteiro, que o dito Custódio deixou principiado, que daremos à impressa, querendo Deus em breve."

Frei Gabriel do Espírito Santo, "Explicação da Estampa deste Livro", in Frei Cristóvão de Lisboa, *Jardim da Sagrada Escritura, t.I*, 1653, p.11.

Frei Cristóvão de Lisboa morria em 1652 deixando principiada uma *História do Descobrimento e dos Trabalhos dos Religiosos no Maranhão*, segundo afirmava Frei Gabriel do Espírito Santo, na *Explicação da Estampa deste Livro*, publicada em adicionamento à publicação póstuma da obra de Frei Cristóvão de Lisboa *Jardim da Sagrada Escritura*, editada em 1653[917]. Tal nunca acontecera e o manuscrito deu-se, à muito por perdido, apesar de Diogo Barbosa de Machado, no tomo I, da sua obra *Biblioteca Lusitana,* de 1741, referir que o frade havia composto uma *História Natural e Moral do Maranhão e Grão Pará*[918].

---

[913] Frei Gabriel do Espírito Santo refere na "Explicação da Estampa deste Reino", que postumamente foi publicado entre 1652 e 1653 o referido sermão. Frei Gabriel do Espírito Santo, *ibidem*, p. 11 col, 2.

[914] Diogo Barbosa do Machado, *Biblioteca Lusitana, t.I,* Lisboa, António Isidro da Fonseca, 1741, p. 582.

[915] Assistido na hora da morte por Frei Gabriel do Espírito Santo, Ministro Definidor da Província dos Capuchos de Santo António de Portugal. Frei Cristóvão de Lisboa, *Jardim da Sagrada Escritura disposto em modo alfabético*, Lisboa, Paulo Craesbeck, 1653, pp. I-II.

[916] Veja-se Doc. 65.

[917] Veja-se citação introdutória. Obra publicada um ano após a sua morte.

[918] Expressão usada por Diogo Barbosa do Machado, *Biblioteca Lusitana, t.I,* Lisboa, António Isidro da Fonseca, 1741, p. 582.

Anteriormente já fora também mencionado, por João Franco Barreto (1600-1674?), no seu manuscrito *Biblioteca Lusitana de Autores Portugueses*[919]. Segundo Diogo Barbosa de Machado, Barreto teria tido contacto com Manuel Severim de Faria, irmão de Frei Cristóvão de Lisboa, quando fora pároco da vila do Redondo. O qual terá passado muitas informações, e quem sabe até o manuscrito, da *História do Maranhão*[920].

No entanto o primeiro a referir-se a esta obra é o seu sobrinho e biografo, Gaspar de Faria Severim, que na *Noticia dos Severins e Farias* nos revela que o seu tio havia composto um livro sobre as coisas do Maranhão, e que ainda não houvera oportunidade de dá-lo à estampa.[921]

Na tradição do século XVI a encomenda de escrita de obras, revelava o apadrinhamento de certas personagens para certos cargos e empresas, foi o caso do nosso frade, que recebeu os benefícios do Marquês de Frechilla e Mallagan, D. Duarte de Portugal, e de D. Francisco de Bragança[922]. Estes eram irmãos do Duque de Bragança[923], o que revela desde já o mecenato da casa de Bragança protegendo tal desígnio.[924]

Adianta-nos Diogo Ramada Curto que:

"Curiosamente, é no mesmo quadro de práticas de escrita em que se fazem sentir protecções nobiliárquicas, lógicas de parentesco e estratégias de afirmação por parte de várias ordens religiosas, que também se assiste à formação de diferentes identidades coloniais e nacionais."[925]

Manuel Severim de Faria, elogiado pelo Marquês Frechilla, incumbiria o seu irmão, Cristóvão Severim de Faria, uma vez que este fora escolhido para Custódio da recém criada Custódia do Maranhão, de escrever a história desta nova conquista. O referido frade intitulou esta sua obra de *Livro Primeiro do Descobrimento do Maranhão e dos Trabalhos dos Religiosos ou Epítome do Descobrimento, do Maranhão e Grão Pará*[926].

O título, por nós inscrito, está por demais justificado, quer nas *Instruções* dadas por seu irmão, na carta de 2 de Janeiro de 1627, para Manuel Severim de Faria[927], na carta a Frei Diogo de Penalva[928], e quer mesmo na *Explicação da Estampa deste Livro* escrito por Frei Gabriel do

---

[919] Casa dos Duques do Cadaval, Mss. 482, manuscrito não datado citado por Virgínia Rau e Maria Fernanda Gomes da Silva, *Os Manuscritos do Arquivo da Casa Cadaval respeitantes ao Brasil, vol.II*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1956, pp. 408-409.
[920] Veja-se Doc.40.
[921] Frei Venâncio Willeke, *Franciscanos na História do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1977, p.79.
[922] Veja-se Doc. 42.
[923] Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal, vol. IV*, Lisboa, Verbo, 1979, pp.253, 311 e 413.
[924] Diogo Ramada Curto, *Cultura Escrita, séculos XV a XVIII*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2007, p.127.
[925] Diogo Ramada Curto, *Cultura Escrita, séculos XV a XVIII*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2007, p.129.
[926] Veja-se Doc.66.
[927] Doc. 53.
[928] Doc. 65.

Espírito Santo, onde explica tratar-se de: *"(…) um livro inteiro, que o dito Custódio deixou principiado, que daremos à imprensa , (…)".*[929]

Obra que deixou manuscrita em letra do início do século XVII, não datada[930] e apenas principiada, como se aludia na já citada "Explicação da Estampa deste Livro", e que havia intenção de a publicar.

Das obras que se lhe referenciam, como respeitantes ou produzidas, enquanto Custódio, destaca-se o *Santoral de Vários Sermões de Santos* (1638). Refere Frei Apolinário da Conceição em 1733 que:

"(…)empregou nestas capitanias doze anos; e dos muitos sermões que pregou, principalmente no Pará, se imprimiu um livro; e outro trabalhou de bastante grandeza, em que relata o principio, e aumento destas capitanias até o seu tempo, (…)"[931]

No referido *Santoral* estão coligidos mais de duas dezenas de sermões proferidos enquanto Custódio do Maranhão (1624-1635). Em seus sermões reprovava algumas atitudes da sociedade colonial, tais como as que diziam respeito à liberdade e cativeiro dos índios e à conduta pouco condizente, com a moral vigente, dos portugueses naquelas paragens[932].

O presente manuscrito atribuído ao nosso frade, diz ele em carta a Frei Diogo de Penalva, Ministro Provincial, nos últimos dias de sua vida:

"Compus também a História natural e moral do Maranhão em quatro volumes, trabalhei no que se compadecia com a História aproveitar no espiritual e temporal aos que lessem (…)"[933]*;*

podemos inseri-lo na corrente dos historiadores portugueses do século XVI e XVII, em que a preocupação principal era descrever as sociedades e civilizações com as quais entravam em contacto, *"…descentrando-se de uma perspectiva eurocêntrica."*[934]

Este afastamento dos cânones, quer medievais quer até humanistas, de uma certa perspectiva eurocêntrica e portuguesa ficou-se em muito a dever no caso da Índia ao historiador-soldado, e no espaço brasileiro à supremacia de uma cultura eclesiástica. No Brasil essa deveu-se sobretudo aos missionários jesuítas e franciscanos, que demonstraram a preocupação em descrever as sociedades onde exerciam o múnus apostólico.[935]

---

[929] Frei Gabriel do Espírito Santo, *ibidem,* p. 11 col, 1.

[930] A datação do manuscrito foi por opção deslocada para a data da morte de Frei Cristóvão de Lisboa, 1652. Pois ao longo do documento surgem pelo menos dois acontecimentos posteriores a 1626, a batalha do Torrego, 1629, e Luís de Magalhães Governador do Pará de 1648 a 1652.

[931] Frei Apolinário da Conceição, *Primazia Seráfica na Região da América, Novo Descobrimento de Santos e Veneráveis Religiosos que enobrecem o novo mundo, com suas virtudes e acções,* Lisboa Ocidental, Tipª António de Sousa e Silva, 1733, p.124.

[932] Serafim Leite, *ibidem, t. IV*, p. 99.

[933] Veja-se Doc.65.

[934] Diogo Ramada Curto, *ibidem*, p.120;

[935] Idem, *ibidem*, p.121.

A concepção historiográfica em Frei Cristóvão de Lisboa acaba por ir fundamentar a acção dos capuchos portugueses no fundamento de um direito divino:

"Se os Religiosos faziam tão grandes progressos em a conversão dos Índios sujeitando ao império da Igreja Católica tantas infinitas almas tirando as do poder do demónio que é o principal intento que os Religiosos devem ter nestas conquistas, e que os Reis devem muito advertir, em cumprimento do juramento do santo Rei Afonso Henriques em mandar a eles obreiros da vinha da Igreja Católica para que conservem e aumentem sua temporal monarquia não menos fizeram estes Religiosos em o serviço temporal a esta Coroa (...)"[936]

O rei fundador aparece aqui santificado, a sua descendência está na linhagem divina desde o milagre de Ourique, esta é a teofania do mito da Batalha de Ourique. Deve-se ao rei Afonso Henriques o alargamento do território e de *mandar obreiros* aos territórios pertencentes à *sua temporal monarquia.*

Afonso Henriques assume aqui o papel do rei *regenerador -salvador* de uma nação ameaçada pelos mais díspares povos estrangeiros que pretendem espoliá-la da sua herança e missão. Cristóvão apela à missão regeneradora do rei fundador canonizado pela santidade de sua vida, ou melhor, de personagem principal no milagre de Ourique.[937]

Anos antes da Restauração Cristóvão de Lisboa[938] implicitamente neste seu documento acabava por apelar ao rei fundador a missão divina que tinha a monarquia portuguesa. Subliminarmente se apela à primeira idade de ouro da nacionalidade e à missão recebida aquando da santificação de nosso primeiro monarca. Acordando com José Eduardo Franco, é com a interiorização do mito afonsino que Portugal restaurava as suas forças e punha fim à presença estrangeira no seu espaço.

"(...) no cumprimento da missão que dá sentido à fundação transcendente do reino: a dilatação da fé cristã."[939]

À todo um proselitismo subjacente à missão e ao envio de *obreiros da vinha da Igreja Católica*. De novo sobressai o ideal colectivo de cruzada a quem os reis descendentes de Afonso Henriques nunca descuraram. Encontramos nesta passagem o ideal prosélita da cruzada em favor do aumento do *Império da Igreja Católica* em sequência da conversão do Índio.

A defesa da Fé Católica, do proselitismo da missão evangelizadora protegida pelo reino e pelos reis de Portugal, sobretudo pelo *santo rei Dom Afonso Henriques*, conferia dignidade, autoridade e primazia sobre

[936] Veja-se Doc. 66.
[937] José Eduardo Franco, *O Mito de Portugal: A Primeira História de Portugal e a sua Função Politica,* Lisboa, Roma Editora, 2000, p.290.
[938] Recordemos que Frei Cristóvão de Lisboa viria a se tornar "*um dos mais activos pregadores apoiantes da Restauração".* Pedro Cardim, *Cortes e Cultura Politica no Portugal do Antigo Regime,* Lisboa, Cosmos, 1998, p.211.
[939] José Eduardo Franco, *ibidem,* p.284;

todas as outras nações que o ameaçavam. A coexistência e perenidade de Portugal, da monarquia descendente de Afonso Henriques, das suas conquistas assentavam na fidelidade e propagação religiosa, na conversão dos gentios.[940]

O apelo ao fundador da monarquia era também um apelo à responsabilidade missionária da Coroa nacional. A inexistência de um plano estruturado de acção junto das aldeias de índios e da conversão do gentio era o exemplo da integração dos franciscanos no projecto e plano civilizador da monarquia portuguesa da dilatação da Fé e do Império. Era pois um todo unificado entre projecto conquistador e projecto missionário. Daí que se entenda a aceitação sem contestações das ingerências e participações no Padroado Régio[941].

O manuscrito do *Livro Primeiro do Descobrimento do Maranhão e dos Trabalhos dos Religiosos*, redigido no Maranhão[942] relata-nos os acontecimentos relacionados com a evangelização e governação até à chegada do primeiro Governador do Maranhão àquele estado, 1626.

A narrativa exaltando a obra dos capuchos reafirma a legitimidade da conquista, colonização e evangelização católica. O argumento central destes breves capítulos é a conversão do gentio e a salvação das suas almas. A conversão do gentio exerce a sua centralidade na obra e daí se passa a denunciar as adversidades criadas a esse serviço de Deus e do Rei.[943]

Apesar deste manuscrito de não estar assinado, apercebemo-nos da sua autoria, quando, o autor, ao reportar-se ao itinerário de sua missão apostólica, refere-se na primeira pessoa à sua chegada a Belém do Pará:

"Passaram alguns dos frades para o Pará que com minha chegada houve muita alegria assim nos Religiosos que lá estavam frei António da Merceana, frei Cristóvão de São Joseph, frei Francisco do Rosário frade leigo grande língua juntamente foram festejados dois Portugueses porque naquela conquista não tiveram outros companheiros na paz e na guerra senão os frades de São Francisco com este nova se Alegraram todos aqueles Certões que até o Corupa última fortaleza de sua majestade (…).[944]"

A presente obra historiográfica tem como subtítulo "*Epítome do Descobrimento do Maranhão e Grão-Pará e das Coisas que os Religiosos da Província de Santo António do Reino de Portugal fizeram em proveito das almas, aumento desta coisa, e tudo para maior Glória de Deus Nosso Senhor*". Este manuscrito narra com particularidade os

[940] Idem, *ibidem*, p.262.
[941] Frei Hugo Fragoso, "Os Aldeamentos Franciscanos do Grão-Pará", in *Das Reduções Latino-Americanas às Lutas Indígenas Actuais*, Dir. Eduardo Hoornaert, São Paulo, Paulinas, 1982, p.122.
[942] Segundo nos indica o autor em carta ao seu irmão de 20 de Janeiro de 1627 (Veja-se Doc. 54)
[943] Luiz Cristiano Oliveira de Andrade, *A Narrativa da Vontade de Deus: a História do Brasil de Frei Vicente do Salvador (c. 1630)*, Rio de Janeiro, 2004, p.83 (tese de mestrado em História Social apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro).
[944] Veja-se Doc.66.

trabalhos apostólicos realizados pelos capuchos de Santo António desde 1609 a 1626 na nova Custódia da Província de Santo António de Portugal.

A obra desenrola-se em 7 capítulos introduzidas por um Proémio. Neste faz a localização e descrição geográfica do Estado do Maranhão, e nos restantes sete capítulos relata todos os feitos dos portugueses desde a conquista e expulsão dos franceses de São Luís do Maranhão até à chegada de Francisco Coelho de Carvalho como Governador do Maranhão em 1626, ao Ceará.

O presente manuscrito segue de perto as indicações dadas por Manuel Severim de Faria:

" (...)Ordem como se tratara a História do Maranhão
dos preceitos acima ditos.
Deve-se repartir esta História em três livros
O primeiro livro da Descrição e coisas naturais da terra
O segundo do sucedido nela, até a entrada deste socorro
O terceiro do mais que suceder até à conclusão da empresa.(...)".[945]

Destacam-se desta obra alguns núcleos principais, a conquista do Maranhão em 1614, os abusos cometidos pelo capitão-mor do Pará, Francisco Caldeira Castelo Branco, os trabalhos dos missionários, a defesa da liberdade do índio e a acção do Custódio durante os dois primeiros anos (1624-1626). Ao longo do texto é relatada informação muito importante sobre as tribos e sobre costumes e vocábulos indígenas. Frei Cristóvão de Lisboa, usou estes para se reportar a certos factos por si presenciados.

Convêm esclarecer melhor, no Proémio referindo-se à Conquista salienta que esta é de *bom e sadio temperamento,* com abundância de chuvas, distinguindo-se duas estações com temperaturas amenas. Ressalta-nos o carácter empírico da observação e da história pessoal do clima.

De seguida passa nos sete capítulos que compôs a analisar a história da Conquista do Maranhão e do Pará até à data da entrada do Governador Francisco Coelho Carvalho entrar no Estado pela capitania do Ceará. O primeiro dedica-o a relatar toda a epopeia da França Equinocial e da conquista feita pelos portugueses que foi acompanhada de perto por dois frades capuchos da Custódia brasileira, que lá foram como capelões, ajudando e assistindo os soldados e índios que sofriam de uma *doença de sarampo*.

No segundo descreve-nos como por vontade do rei Filipe II, de Portugal, se estabeleceram os capuchos da Província de Santo António de Portugal no Pará e de que foi Frei António da Merceana por Comissário

[945] Veja-se Doc. 40.

daquela missão. É referido com maior pormenor as devassas e vexames cometidos ao índio o que motivou a rebelião da nação Tupinambá.

No terceiro e quarto capítulos fala-nos da rebelião dos índios contra o capitão Francisco Caldeira Castelo Branco, dos abusos cometidos por este, dos trabalhos de Frei António da Merceana e demais irmãos. E do socorro que Luís Aranha fez ao Pará. São mencionadas as missões das aldeias de Santo António do Una e de Mortibura. Mais uma vez se refere a um surto epidémico junto dos índios. Desta feita de uma *enfermidade de lamexas de sangue*, querendo-se referir a pústula de sangue e a enfermidade acompanhada de excreção hemorrágica.

No quinto, sexto e sétimo capítulos aborda com pormenores a sua jornada de 1623 até 1626 e de que este indo por Custódio do Maranhão ia empossado de poderes de Comissário do Santo Oficio tendo plena *jurisdição sobre os Eclesiásticos Seculares para visitar e castigar o que fosse necessário.* No entanto e como bem revela, os alvarás que levou e procurou naqueles dois anos, a que se reporta, pôr em prática, nada mais conseguiu que a animosidade de colonos e capitães. No campo da evangelização foi melhor sucedido, na sua expressão *baptizou milhares de Índios por são todos mui dóceis.*

Frei Cristóvão deixa-nos nestes capítulos um levantamento das nações indígenas do Maranhão e Pará. Assim aponta ele os Tupinambás, Tabajares, Igaroanas, Petuangas, Petugas, Tapuias, Tucuius , Enenegaibas, Aroans e Tocantins, onde em todas elas fizeram grandes aldeias e doutrinas. Deste modo procuravam preservar a liberdade do gentio daquele Estado.

Mais refere-se às campanhas militares do Gurupá (1625), do rio Filipe e do Forte do Torrego (1629)[946], contra os ingleses e holandeses que instalados na bacia amazónica dificultavam a fixação e presença dos portugueses naquela região.

No último capítulo relata de como se passou ao Ceará a ir buscar o Governador-geral Francisco Coelho de Carvalho na companhia de alguns colonos e dos ataques das nações Antiquenes, Aroacluns, Garaces, Arerejos e Tremembés, que padeceram ao passar pelo sertão do Japu. Desta jornada retiraria Cristóvão conhecimentos sobre os hábitos e costumes dos índios, como o uso da Carimã, farinha de mandioca, da Macunã, feijoeiro bravo, Camará, planta usada no tratamento de diversas enfermidades, e do timbó, planta tóxica usada na pesca.

No entanto não estranharemos se as obras de Frei Manuel da Ilha Frei Cristóvão de Lisboa e a de Frei Vicente do Salvador (*História do Brasil, Adições e Emendas à História do Brasil*[947]*)* tiverem algo em comum e intrínseco. A primeira a História do estabelecimento e da Custódia[948], a

[946].Frei Mathias Kiemen, *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region: 1614-1693*, Washington, The Catholic University of America Press, 1954, p.9.

[947] Até ao presente não foi publicada uma versão completa e critica da obra de Frei Vicente do Salvador, apresentado o manuscrito da História, seguido das emendas e com a inclusão das gravuras de Frei Cristóvão nos sítios apontados por Vicente do Salvador.

[948] Na carta de 20 de Janeiro de 1627 (veja-se Doc. 54), Cristóvão fala que entregou a Vicente do Salvador a empresa da composição das restantes partes da História Moral e Natural do Brasil, sobretudo a história da instalação e trabalhos da ordem naquelas partes. Vicente estava na sede da

segunda, o *Epitome* a expansão para nordeste e a sua história natural, a última a história institucional, política, natural e religiosa do Brasil. Estas são os pilares da construção de uma história da Ordem dos Frades Menores nos alvores da construção de uma sociedade colonial e brasileira.

Frei Venâncio Willeke refere-nos a este propósito que Frei Manuel da Ilha terá tido acesso ao manuscrito ou a manuscritos de Frei Vicente do Salvador, entre eles o da desaparecida *Crónica da Custódia do Brasil* (1614)[949]. Pois encontramos tanto num como noutro os mesmos textos. A obra de Manuel da Ilha termina em 1621 altura em que Vicente estaria em Portugal por altura do Capitulo Definitório de 1620[950]. E lembremo-nos que em 1619 o Ministro Geral Frei Benigno de Génova ordenaria aos provinciais que recolhessem todos os apontamentos históricos e os remetessem à Cúria generalícia[951].

Uma vez reunidas e analisadas estas obras temos uma visão o mais próxima de como a Província dos Capuchos de Santo António de Portugal aceitou a missão que foi propagar a Fé pelos rincões brasileiros, criando para o efeito dois ramos a Custódia do Brasil e a Custódia do Maranhão.

Frei Cristóvão de Lisboa e a "História dos Animais e Árvores do Maranhão" [1627] - CONTRIBUTOS PARA A HISTÓRIA DA HISTÓRIA NATURAL DO BRASIL

> *"Mas foram a nova flora, a fauna, os insectos, os anfíbios, os répteis e as aves o que mais intrigou os europeus que viajaram para o ultramar."*
>
> A.J.R. Russell-Wood, *Um Mundo em Movimento. Os Portugueses na África, Ásia e América (1415-1808),* p.300.

Frei Cristóvão de Lisboa não ficaria apenas conhecido por ser irmão de Manuel Severim de Faria, erudito humanista e prolixo cónego da Sé de Évora, mas também por ter sido o primeiro custódio do Maranhão e ter escrito uma vasta obra parenética. O seu principal, senão maior contributo, foi a obra *História das Árvores e Animais do Maranhão*

Custódia Brasileira conjuntamente com Frei Manuel da Ilha. Adianta-nos J. Capistrano de Abreu que na *História do Brasil* de Vicente do Salvador existem passagens integrais da obra de Frei Manuel da Ilha, *Ennarratio,* além de que Frei Manuel da Ilha cita factos que constam na *História do Brasil* de Salvador. O que nos sugere é que ambas as obras serão coevas e possivelmente escritas pelo mesmo autor. J. Capistrano de Abreu, "Nota Perliminar", in *História do Brasil, 1500-1627,* Frei Vicente do Salvador, 7ª ed., Belo Horizonte - São Paulo, Itatiaia- Universidade de São Paulo, 1982, p.35, nota 10.

[949] Frei Venâncio Willeke, *Franciscanos na História do Brasil,* Petrópolis, Vozes, 1977, p.57.

[950] Joaquim Veríssimo Serrão adianta-nos que foi nessa altura que Vicente do Salvador conheceu os irmãos Cristóvão e Manuel Severim de Faria. Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem,* 347.

[951] Frei Venâncio Willeke, *ibidem,* p.57.

[1627][952], onde nos apresenta o estudo sistemático da fauna e flora daquela região[953].

Este estudo seria o primeiro, anos antes de Willem Piso e Georg Markgraf, a organizar e a estabelecer uma taxinomia pré-lineana da fauna e flora brasileira[954]. Cristóvão de Lisboa debuxava no papel os primeiros desenhos das plantas, peixes, répteis, aves e mamíferos do Brasil. Tal empresa era feita com muito custo seu pois padecia de doença oftalmológica, o próprio confessa, no inicio de sua carta de 20 de Janeiro de 1627, que: *" (...) as cartas são tantas e eu estou mal disposto, (...)"*[955]. Apesar disso estes evidenciam desde já um rigor do traço feito pelo lápis e pela pena, acompanhado por uma descrição meticulosa e de rigor científico nos pormenores e especificidades de cada espécime[956]. Muitas das vezes a própria surpresa perante as dimensões ou formas dos animais, sobretudo dos peixes, obrigará Cristóvão a desenhá-los de diferentes planos.[957]

"Estabelece assim um flagrante contraste com os desenhos, que são notavelmente preciosos, perfeitos de concepção e marcando exactamente o carácter da época."[958]

---

[952] Frei Cristóvão de Lisboa, *História das Árvores e Animais do Maranhão,* Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967 [1627] (fac-simile). "Prefácio" de Alberto Iria e "Estudo e Notas" de Jaime Walter. Esta edição apresenta uma gravura da pintura existente na Biblioteca Nacional de Lisboa de Frei Cristóvão de Lisboa. José Barbosa Canais de Figueiredo Castelo-Branco, *Estudos Biográficos ou Noticia das Pessoas retratadas nos quadros pertencentes à Biblioteca Nacional de Lisboa,* Lisboa, Biblioteca Nacional, 1854, p.216.

No ano de 2000 a Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses reeditou a obra dando-lhe novo arranjo assim como lhe foram acrescidas notas e comentários de vários autores entre eles: José E. Mendes Ferrão e Maria Cândida Liberato.Frei Cristóvão de Lisboa, *História das Árvores e Animais do Maranhão,* Lisboa, CNCDP – IICT, 2000.

Na versão fac-similada a obra é nos apresentada como:

"História dos animais e arvores do Maranhão
Pelo muito Reverendo Padre Frei Cristóvão de Lisboa
Calificador do Santo Oficio, e fundador da custódia do Maranhão
da Recolecção de Santo António de Lisboa
Ano [omisso]"

Aponte-se que se encontra no canto superior esquerdo desta folha do manuscrito a seguinte anotação em francês "Saint Louis du Maranham vil du Brésil" em letra da época. Quanto à autoria não se nos apresentam dúvidas no entanto a data será muito próxima de 1627, altura em que o próprio em carta a seu irmão declara estar a realizar os *debuxos* dos animais e árvores do Maranhão.

[953] Veja-se Doc.65. Cristóvão de Lisboa refere neste manuscrito que : *"(...) mandei fazer trinta e tantas estampas,* ***das que trouxe tiradas pelo natural, que trouxe num livro****, o qual dei a João Baptista ourives do ouro, (...)".*

[954] Jaime Walter, "Explicação e Estudo", in *História dos Animais e Arvores do Maranhão,* Frei Cristóvão de Lisboa, Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967, p.5.

[955] Veja-se Doc. 54. Quanto a isso, mencionaremos à frente a expressão de que Cristóvão de Lisboa padecia do mal dos olhos bastante vulgar naquelas paragens e sendo essa a razão porque findava naquela época os seus trabalhos *científicos* para se dedicar à tarefa missionária.

[956] A.J.R. Russell-Wood, *Um Mundo em Movimento. Os Portugueses na África, Ásia e América (1415-1808),* Lisboa, Difel, 1998, pp.300-301.

[957] Mariana Bettencourt, "A Fauna Brasileira", in *A Fauna Exótica dos Descobrimentos,* Coord. António Luís Ferronha, s.l,, Edições ELO, 1993, p.64.

[958] Jaime Walter, *ibidem*, p.9.

Esta preocupação do relato do fantástico Novo Mundo, ora descoberto, encontramos já encerrada na lógica e tradição dos Descobrimentos Portugueses, que teve como cultor principal Garcia da Orta, e os seus *Colóquios dos Simples e Drogas e Coisas Medicinais da Índia* (Goa, 1563)[959]. Garcia da Orta impunha o seu método apoiado na indução, comparação, verificação, experiência observada, recolha de dados, o que significava um corte entre a observação e a demonstração; tudo isto percorre os *Colóquios dos Simples* tornando-os numa verdadeira enciclopédia da farmacologia[960] indiana, onde se demonstra a necessidade de reunir elementos de proveniências diferentes a fim de se obter uma segurança medicinal completa.[961]

Para o Brasil encontramos desde início do povoamento e colonização portuguesa cartas, roteiros, descrições, relatos e tratados onde se descreve a natureza, as gentes e a imensidade e qualidade das águas[962]. A própria Carta de Pêro Vaz de Caminha é disso exemplo.

A descrição da natureza brasílica é nestes primeiros contactos descrita pelo seu aspecto invulgar e de novidade, pelas as espécies de que nunca se ouvira falar. Este facto resultava do fascínio e curiosidade por uma natureza que agora, pela primeira vez, se mostrava ao europeu. Era uma natureza que exaltava os prodígios do Criador, pela sua beleza, novidade e admiração[963].

Os primeiros relatos e descrições foram essencialmente valorativos e escritos na perspectiva etnocêntrica do português, do europeu e do católico. Tal abordagem era feita com base na teologia e escatologia cristã, daí advinha conceitos essenciais como natureza, racionalidade e salvação. Todo o universo congregava-se na exaltação da obra de Deus[964]. Nisto muito contribuiu o pendor franciscano para o estudo das gentes primitivas, dos seus costumes e dos animais e plantas por eles

---

[959] Garcia da Orta tendo cursado medicina em Salamanca e Alcalá de Henares partiu em 1534 para a Índia. Aí instado pelos conhecimentos que teria adquirido de botânica e farmacopeia dedicou-se ao estudo da flora descrevendo-a com minúcia e expondo o seu uso prático e útil. Maria Teresa Fraga, *Humanismo e Experimentalismo na Cultura do século XVI,* Coimbra, Almedina, 1976, p.73.

[960] Ciência que estuda os medicamentos, inclui em si sectores como a matéria médica, farmácia, farmacognosia, toxicologia, posologia, quimioterapia e terapêutica. Palavra derivada do grego *pharmakon* (medicamento). Empregamos para os séculos XVI e XVII a expressão matéria médica por esta se consagrar propriamente ao estudo, aplicação e propriedades das especialidades botânicas e químicas.

[961] Jorge Borges de Macedo, "Oração de Sapiência: Medicina, Cultura e Mundo", *Ordem dos Médicos*, Lisboa, Ordem dos Médicos, 1988, p.28.

[962] Quanto a estes conhecimentos, sobretudo da qualidade das águas, foi preocupação anteriormente já demonstrada por Duarte Pacheco Pereira, no capitulo 2º do seu *Esmeraldo De Situ Orbis*, conforme discorre ele e estudado por Joaquim Barradas de Carvalho, que não deixa de considerar a obra como "*pré-história do pensamento moderno".* Joaquim Barradas de Carvalho, *As Fontes de Duarte Pacheco Pereira no "Esmeraldo De Situ Orbis",* Lisboa, IN – CM, 1982, pp.132 e ss.

[963] Maria Lucília Barbosa Seixas, *A Natureza Brasileira nas Fontes Portuguesas do século XVI,* Viseu, Passagem Editores, 2003, p.64.

[964] Eugénio dos Santos, "Indios e Missionários no Brasil Quinhentista: do confronto à cooperação", *Revista da Faculdade de Lestras: História, ser. II, vol. 9*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1992, p.107.

encontradas, onde podemos enquadrar o nosso naturalista Frei Cristóvão de Lisboa.[965]

Referindo-se Maria Lucília B. Seixas às descrições feitas da *Anta,* do *Tatu* e da *Preguiça*, além da descrição fisionómica acrescentam-nos os primeiros cronistas do Brasil a utilidade e finalidade destes animais. Nunca esquecendo ela de acrescentar que nestes cronistas existe a noção de que:

"Só uma natureza prodigiosa poderia criar animais tão singularmente fantásticos e diferentes."[966]

No campo do estudo e conhecimento da flora brasílica as primeiras recolhas de exemplares e respectivos registos inscrevem-se num contexto pré-científico renascentista, período em que a botânica ainda não se tinha emancipado da História Natural. O conhecimento das plantas orientava-se pelo modelo descritivo cujas origens encontramos na tradição clássica. O carácter descritivo dependia das qualidades farmacológicas e medicinais de cada planta, deixando para segundo plano a respectiva importância nutricional ou de obtenção de derivados. A importância destas encontra-se enquanto enriquecedoras dos processos terapêuticos e da sua necessidade nas boticas.[967]

Quanto ao conhecimento botânico este ficava pelas descrições marcantes do quadro geral. Pretendia-se desta forma deixar para a posteridade documentada as novas plantas desconhecidas, tais como o maracujá, o ananás, o caju e a mandioca. Foram os casos das obras de Gândavo, Gabriel Soares de Sousa e de Fernão Cardim. Nestas obras estabelecem-se analogias umas com as outras e com os produtos da metrópole marcando-se o carácter utilitário das plantas, na alimentação e na farmacopeia, e revelando-se a grande produtividade de muitas delas.[968]

Os Descobrimentos e a abertura do conhecimento a novos mundos proporcionaram uma nova ressurreição das ciências biológicas alargando-se o campo da zoologia e das farmacopeias e terapêuticas europeias. O saldo reflectiu-se na fitoterapia e no desenvolvimento da Medicina Tropical. Os relatos dos autores da época deixaram vivificantes exemplos desse tipo de conhecimentos sobre as doenças por contágio e contacto com parasitas e sobre as qualidades terapêuticas de plantas e drogas nativas[969]. Foram o caso da mandioca, como base alimentar[970] e

---

[965] Gilberto Freyre, *A Propósito de Frades*, Bahia, Universidade da Bahia, 1959, p.23.
[966] Maria Lucília Barbosa Seixas, *ibidem,* p.66.
[967] Luísa Borralho e Mário Fortes, "Do Jardim do Éden às Terras de Vera Cruz", *Episteme nº15,* Porto Alegre, UFRGS, Ago./Dez. 2002, p.73;
[968] Idem, *ibidem*, p.79.
[969] Juma Imitiaz, *As Plantas Medicinais Portuguesas no Tempo dos Descobrimentos,* Lisboa, Glaxo Farmaceutica Lda., 1992, pp.13-14.
[970] A base alimentar do índio brasiliro era a mandioca, John Hemming reporta-nos que estes cultivavam poucas espécies domésticas como a mandioca, milho, melancias, abóboras, feijões e amendoins. E plantas têxteis como o algodão para fabrico de cordas e redes. John Hemming, *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians,* London, Papermac, 1987, p.27.

purgativo, o ananás como desintoxicante e diurético e a ipecacuanha como potente emético[971].

Frei Cristóvão de Lisboa na sua obra *História dos Animais e Árvores do Maranhão* não deixará de ser exemplo disto, quando descreve as espécies vegetais, e não só. A sua realidade vital é transposta para o modo como delas fala e o que delas se pode utilizar, usando as metáforas da época. Por exemplo na descrição das diferentes espécies de maracujá ele acaba por comparar a morfologia do fruto com o *limão* ou *ovo de franga*, assim como faz menção de que servirá para fazer *latadas para fidalgos* e que no uso culinário é possível confeccionar compota.[972]

Esta concepção que se espelha em Cristóvão de Lisboa é exemplo da ideia de que o colono no seu pequeno *jardim*[973] deveria integrar produtos hortícolas do Novo e do Velho Mundo. Mais, adiantemos que a formação de Cristóvão se baseava no conhecimento teológico e que os seus conhecimentos botânicos e zoológicos não se compariariam aos dos eruditos das universidades europeias. Carlos Almaça faz-lhe jus em considerar que a aparelhagem mental do nosso frade através das analogias mais ou menos conseguidas permitiram-lhe conceptualizar a diversidade biótica através da construção de um vocabulário misto entre o indígena e o português.[974]

A Ciência, enquanto conhecimento científico fruto do trabalho metódico, só chegaria ao Brasil no início do século XIX, com a ida da Corte portuguesa em 1808 para o Rio de Janeiro. Até lá encontramos o saber de experiência feito, o experimentalismo[975]. Este tipo de conhecimento advinha das observações apostas nos relatos de viajantes, cronistas e missionários.[976]

No entanto, seria a partir do estabelecimento do Governo-geral em 1549, que através da actividade catequética dos jesuítas e da expansão territorial para sul e norte da Bahia que encontramos os relatos do Padre José de Anchieta, de Gabriel Soares de Sousa, Fernão Cardim, Pêro Magalhães de Gândavo, Gaspar Afonso, Ambrósio Fernandes Brandão, e outra grada gente destes séculos[977]. Estes ocupar-se-iam dos animais

---

[971] Juma Imitiaz, *ibidem*, p.28.

[972] Luísa Borralho e Mário Fortes, *ibidem*, p.84.

[973] Horta ou pomar.

[974] Carlos Almaça, "Guaraguás, Hipupiaras, baleias e âmbar: Portugueses e a natureza brasileira", *Rev. Atalaia-Intermundos*, Lisboa, CICTSUL, 2003, p.34.

[975] Sobre este conceito discorria Maria Teresa Fraga acrescentando que ele era um fenómeno concomitante aos Descobrimentos, sendo uma fase do conhecimento científico não era por si só Ciência. No nosso século XVI tornou-se uma atitude científica inerente ao acto descobridor ou de desvendar o desconhecido. No entanto tal atitude não tinha os fundamentos daquela que era incrementada nalguns centros intelectuais europeus (Oxford e Pádua) nem a nossa Universidade era eco desses conhecimentos. Em Portugal predominava um saber livresco e de carácter dedutivo. Maria Teresa Fraga, *ibidem*, pp.40-41.

[976] José Cândido de Mello Carvalho, "Actividade científica", in *Atlas Cultural do Brasil*, Coord. Arthur Cézar Ferreira Reis, Rio de Janeiro, MEC-FENAME, 1972, p. 137.

[977] Luís de Pina adianta-nos que se ficou a dever aos jesuítas a importante missão no campo da *Medicina brasileira* e Cultura. Foram eles que povoaram o Brasil colonial, nos primeiros tempos, de médicos, boticários, e enfermeiros organizando uma rede de assistência médica e social em toda a colónia. A eles ficou-se a dever a criação da maioria dos hospitais da colónia durante os séculos XVI e XVII. Luís de

desconhecidos como o tatu, o papa-formigas (tamanduá bandeira), a capivara, os inúmeros símios, entre eles os macacos urradores, os crustáceos, os peixes voadores, os jabutins, os botos, e um infindável número de espécies aquáticas, terrestres e avícolas. No campo da flora, a descrição e utilização, quer para alimentação quer como panaceia farmacológica, houve sempre a preocupação do conhecimento e difusão deste para proveito da colónia.

Este interesse médico e farmacopeíco pela flora e fauna brasileira, nos alvores da colónia e da catequização, demonstrado pelos primeiros religiosos, sobretudo os jesuítas, ficaram-se a dever mais a uma necessidade prática do que a um objectivo científico. A irregular frequência dos fornecimentos de medicamentos, muitas vezes servidos pelas boticas dos navios[978], acabou por impor o recurso às drogas e panaceias nativas como meio de assegurar a assistência aos enfermos e desavindos.

Revela-nos Luís Felipe de Alencastro que os portugueses expressavam o seu interesse pela descoberta de plantas medicinais brasileiras semelhantes às que haviam encontrado na Índia, cujas propriedades curativas eram do domínio do conhecimento europeu. Exemplo disso multiplicaram-se na literatura dos fins do século XVI e princípios do século XVII, nomeadamente Fernão Cardim[979] e Gabriel Soares de Sousa, alusões a ervas e árvores donde se extraem raízes, cascas e folhas para a produção de mezinhas, infusões e cataplasmas. O encontro da medicina popular portuguesa, levada pelo colono, com a medicina tradicional indígena e até africana, resultou em parte num melhor uso e conhecimento da botânica e zoologia brasileira. Porém, o referido autor alerta-nos para o facto de uma certa resistência dos colonos à introdução da medicina indígena. O facto resultou de certa forma de uma maior ou menor vigilância da severidade religiosa e do etnocentrismo dos primeiros povoadores.[980]

No entanto, o contacto com o ameríndio prevaleceu e suplantou toda a desconfiança dos colonos. Para tal contribuíram os missionários, administradores e comerciantes que precisando de comunicar aprendiam a língua nativa. A partir daí aprendem, ensinam, traduzem, fundam

---

Pina, "Flora e Fauna Brasílicas nos antigos livros médicos portugueses", *Brasília, vol.III*, Coimbra, FLUC, 1946, p.166.

[978] As navegações transoceânicas dos séculos XV, XVI e XVII puseram aos navegantes novas doenças que muitas das vezes eram causa do desalento e fracasso da empresa marítima. Estas maleitas exigiram novas medidas profiláticas, a renovação das boticas de bordo, a descobertas terapêuticas e ao estabelecimento de uma vasta rede de assistência hospitalar ao longo das principais rotas marítimas no litoral das regiões recém descobertas. Juma Imitiaz, *ibidem*, p.45.

[979] Adianta-nos Carlos França que no manuscrito da Biblioteca Municipal de Évora atribuído a Fernão Cardim (códice CXVI/ 1-33) se alude às "Árvores que servem para medicinas e às Ervas que servem para mezinhar". Nesse manuscrito são feitas as descrições e aplicações terapêuticas do Tabaco, Canofistola, Aloés, Ipecacuanha e Jaborandi entre outras. Carlos França, *Os Portugueses do século XVI e a História Natural do Brasil*, Lisboa, Empresa Fluminense Lda., s.d., pp.38-42.

[980] Luís Felipe de Alancastro, "A Interacção Europeia com as Sociedades Brasileiras entre os séculos XVI e XVIII", in *Brasil: Nas Vésperas do Mundo Moderno*, Coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, p.100.

escolas, adoptam costumes e formas de pensar próximas dos nativos[981]. Estes religiosos, jesuítas e ou franciscanos, acabam por evidenciar uma grande abertura de espírito e de tolerância pela vida dos índios. São eles que irão transmitir a língua, os costumes, os ritos e sobretudo o conhecimento da farmacopeia indígena. A única condenação recaía sobre a moral sexual, nomeadamente sobre a prática antropofagica e a poligamia.[982]

Ficou-se a dever em muito aos missionários o conhecimento da farmacopeia indígena. Estes porém não deixam de relatar ou enviar à corte e aos seus superiores as descrições, as cascas, as resinas e as ervas milagrosas do Novo Mundo. Jesuítas e Franciscanos tornam-se os divulgadores dos saberes partilhados pelos indígenas. Estes conhecimentos atravessaram o Atlântico e chegando à Europa eram difundidos junto dos meios médicos.[983]

Por sua vez, nos alvores da sociedade colonial brasileira a matéria médica estendia-se e confundia-se com o estudo da zoologia, da botânica, da geologia e da antropologia. O conhecimento das plantas e o seu uso médico era uma prática ancestral entre os europeus e os nativos. Fica-nos o exemplo de Aleixo de Abreu, médico do século XVI, que viajou entre Portugal, Angola e Brasil, que apesar de professar a medicina de tradição galénica e de interpretação dos humores corporais[984], descreveu três formas de *mal-do-bicho* ou *xeringosa*[985]. A ciência médica dos fins de quinhentos e inícios de seiscentos continua a ser predominantemente descritiva e pouco teórica.[986]

O retorno às fontes greco-latinas, tais como Hipócrates, Dioscorides, Galeno e a tantos outros marcou o rompimento da medicina empírica de tradição medieval e árabe. Assiste-se a um revivalismo do ensino dos clássicos[987], a medicina humanista ou Humanismo médico, do século XVI e XVII traduzia a ruptura dos cânones medievos, era por si herdeira da tradição do Renascimento dos séculos XV e XVI, tornando-se o centro do conhecimento científico e a força e limite deste[988]. Foi a base do

---

[981] Luís de Pina esclarece-nos que a medicina existente no Brasil , nos alvores da colonização, foi largamente influenciada pelos conhecimentos *médicos* dos indígenas. Luís de Pina, *ibidem*, p.168.

[982] Eugénio dos Santos, "Elementos de Identidade Ibero-americana", *A Razão, nº21*, Ano II, Junho/1991, p.47.

[983] Jeanette Farrell, *A Assustadora História das Pestes e Epidemias*, São Paulo, Ediouro, 2003, p.170.

[984] Galeno de Pérgamo , médico romano (129-200 d.C.) formula a teoria dos quatro humores: o sangue, a linfa, a bílis amarela e a bílis negra. O bom equilíbrio entre os quatro elementos condicionam a saúde e os tratamentos visavam a restabecer o equilíbrio corrompido. Jean-Charles Sournia, *História da Medicina*, Lisboa, Instituto Piaget, 1995, p.60.

[985] João José Cúcio Frada, "História, Medicina e Descobrimentos Portugueses", *Revista ICALP, vol.18*, Lisboa, ICALP, Dez.1989. p.72. Doença também descrita por Anchieta e que G. Soares de Sousa identificaria pela primeira vez a *Framboesia*, que por acção das moscas transmitia *treponema pertenue*, e cuja a cura se devia à administração da erva santa ou tabaco. Quanto a outras doenças Cúcio Frada fala-nos dos contributos de Anchieta, Soares de Sousa e Cardim no conhecimento do *Ofidismo* e do estudo de toxicologia e da serologia. Assim como do conhecimento da *Febre-amarela*.

[986] A.J.R. Russell-Wood, *ibidem*, p.299.

[987] Mary Lindemann, *Medicina e Sociedade no Inicio da Europa Moderna, Novas Abordagens da História Europeia*, Lisboa, Replicação, 2002, p.71.

[988] A medicina humanista, enquanto contra corrente à medicina medieval e ao galenismo arabizado, tornou-se o final da influência clássica na medicina. No entanto ressalvemos que a procura da fixação

desenvolvimento de outros conhecimentos tais como a botânica médica, a anatomia, a morfologia e até a própria cirurgia.[989]

Porém a prática do acto médico estava ainda carregado de superstições e de crendices que acabavam por eliminar um universo que se queria cada vez mais científico.[990] O recurso a práticas e actividades religiosas e piedosas, orações, novenas e procissões, eram armas a que com frequência o senso comum recorria como aliado na luta contra a doença. Por isso o carácter psicossomático da evolução da medicina, do acto médico e da farmacopeia nunca poderá deixar de ser entendido como um facto mental. Pois ao aspecto fisiológico junta-se lhe o mental e religioso, senão o supersticioso.[991]

A medicina humanista tornou-se impulsionadora de outros campos do conhecimento, mas na verdade esta não os conseguiu acompanhar e muitas das vezes deixou-se ultrapassar e vi-os autonomizarem-se. O médico humanista, comprometido com a tradição greco-latina deixou-se aprisionar por ela e não soube desvincular tornando-se repetidor dos conhecimentos e da autoridade dos textos clássicos.[992]

Apesar do apego aos conhecimentos greco-latinos surgem importantes tratados de anatomia assinados por artistas de renome como Albrecht Dürer, Leonardo Da Vinci[993], Rafael e Miguel Ângelo. Além de aprimorados nos métodos originais de dissecação permitiam estudar o movimento dos músculos, a configuração mecânica do coração e das principais articulações e do funcionamento do olho.[994]

A medicina humanista seria contraposta pelo racionalismo experiêncialista. Este último fruto da observação e conhecimento directo ia opor-se e desautorizar os textos clássicos, que buscavam empiricamente justificar as afirmações feitas pelos autores greco-latinos, estes constituíam um *" (...) obstáculo ao desenvolvimento da científicidade médica"*.[995]

Por toda a Europa multiplicam-se as confrarias de médicos, sobretudo na França e Inglaterra, como modo de assegurar o exercício da função médica. Em Inglaterra estas confrarias estiveram na origem da criação do Royal College of Physicians (1518). Seria a partir destas

---

dos textos clássicos contribuiu para a fixação da terminologia científica de raiz etimológica greco-latina.

[989] Luís Filipe Barreto, *Caminhos do Saber no Renascimento Português. Estudos de história e teoria da cultura*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986, p.173.

[990] Jorge Borges de Macedo, *ibidem*, p.26.

[991] Mary Lindemann, *ibidem*, p.64.

[992] Luís Filipe Barreto, *ibidem*, p.173.

[993] Sobre a importância da obra de Da Vinci digamos que esta reflecte o interesse pela anatomia, trabalho que resultou das inúmeras dissecações feitas por ele. O seu entendimento era mais de saber como funcionava o corpo do que os problemas orgânicos e patológicos a ele associado. Por ironia do destino estes artistas seriam mais importantes no avanço de disciplinas como a anatomia e a fisiologia do que noutras descobertas da medicina. Esse seria o campo do médico de Carlos V Andreas Vesalius que se dedicaria a fundo ao estudo de anatomia e fisiologia. Michael White, *Leonardo, O Primeiro Cientista*, Lisboa, Europa - América, 2004, pp.50-51.

[994] B. Haliou, *Histoire de la Médicine*, 2ª ed., Paris, Masson, 2004, p.111.

[995] Luís Filipe Barreto, *ibidem*, pp.177-178.

agremiações que se faria as primeiras impressões dos tratados de medicina, anatomia e cirurgia[996].

A terapêutica dos séculos XVI e XVII comportava métodos ancestrais tais como as sangrias[997], sucções (com o uso de ventosas e ou de sanguessugas), cataplasmas, unguentos, as dietas e as purgas. Ao invés disso a farmacopeia enriquecia-se com os descobrimentos das rotas das Índias e da América, vulgariza-se o uso do quinino[998] no combate à malária, da ipecacuanha (*Cephaelis ipecacuanha,* planta da família das ipê[999], donde se extrai uma substância oleica e emética) contra a desinteria e o café e o chá como fármacos estimulantes e calmantes.[1000]

A administração das plantas medicinais passa a ser frequentemente recomendada para determinadas afecções. Em 1638 é publicado em Paris o *Codex Medicamentarius seu Pharmacopea Parisiensis,* a partir do qual se vulgarizou o hábito do cultivo de jardins botânicos[1001], afim de se dispor de plantas medicinais[1002]. Em França o primeiro jardim deveu-se ao rei Henrique IV (1594-1610) plantado em Montpellier,[1003]. Onde figuraram certamente plantas trazidas do Brasil pelos franceses que estiveram na França Antárctica e em São Luís do Maranhão[1004]. Entretanto iniciativa idêntica seria mais tarde levada a cabo por Maurício de Nassau com a criação do jardim botânico no Recife[1005].

O simples boticário, receptor destes conhecimentos, fazia a relação e a conjugação dos conhecimentos populares empíricos com os novos saberes e produtos, unguentos e mezinhas vindas do Novo Mundo. A moderna farmacopeia quinhentista e seiscentista trazia uma nova preocupação no uso mais correcto de muitas das drogas e panaceias.

Apesar do uso vulgarizado de algumas substâncias, como o quinino ou a ipecacuanha, só com o aparecimento da química extractiva nos inícios do século XVIII é que a farmacopeia europeia despontou para

---

[996] B. Haliou, *ibidem*,, pp.108-109.

[997] Flebotomia.

[998] Substância extraída da quina (*Cinchona ledgeriana)*, árvore de pequeno porte da família das *rubiáceas* ou das *apocináceas.*

[999] Sendo identificadas as variedades amarelas, brancas e roxas.

[1000] B. Haliou, *ibidem*, p.136.

[1001] Em tempo de D. Manuel I existiu por iniciativa real o *Pátio dos Bichos*, provavelmente próximo do Paço da Ribeira, onde o rei e rainha tinham os seus pomares e hortos ajardinados cercados por muros. Enquanto isso Tomé Rodrigues da Veiga instituía o primeiro horto com finalidade de seguir o crescimento e adaptabilidade das plantas. Charles d'Écluse durante o tempo que permaneceu em Portugal tomou contacto com espécies botânicas tropicais, tais como a bananeira. No entanto o aparecimento do primeiro horto botânico, na península Ibérica, ficava a dever-se a Filipe II de Espanha. Luís de Pina, *ibidem*, pp.171-172.

[1002] Prática iniciada durante o século XVI que reunia plantas exóticas das novas paragens recém descobertas. Carlos França, *ibidem*, p.5.

[1003] B. Haliou, *ibidem*, p.136.

[1004] Em 1613-14 o capuchinho Yves D'Evreux entregava ao rei Luís XIII, filho de Maria de Medicis e Henrique IV, a sua obra *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613-14.* Lembremos que já antes o almirante Coligny em 1564 enviara expedições de colonos ao Brasil, Leonie Frida, *Catarina de Médicis*, Porto, Civilização, 2005, p.232.

[1005] Sobretudo no palácio que mandara erguer na cidade de Mauritia. O Palácio Friburgo, conhecido também pelo Palácio das Duas Torres, albergava um jardim zoológico e botânico com todo o tipo de animais e plantas da região. Elly de Vries, "Arte e Ciência no Brasil Holandês", in *Colecção ABN AMRO Real*, Coord. Elly de Vries, São Paulo, Banco Real, 2005, p.49.

uma multiplicidade de fármacos que o Novo Mundo lhe pusera à disposição. Este contributo saldou-se em mais de um terço dos fármacos usados até àquela altura.[1006]

Daqui surgia um maior cuidado na identificação e classificação das plantas e das suas características organolépticas. Os séculos XVI e XVII assistiram à divulgação e publicação de obras de farmacopeia e botânica, que juntavam conselhos sobre a recolha, elaboração e uso dos mais variados fármacos e placebos[1007].

Contudo, no Brasil a manipulação destes fármacos e placebos encontrava-se na mão do xamã ou pajé. A transmissão e educação eram feitas de modo iniciático dentro da maloca e da tribo numa atmosfera de sincretismo. Tal saber estava vedado, a principio, aos europeus. O trabalho dos missionários, colonos e sertanistas foi importante não só no apaziguamento das tribos beligerantes como no entender da língua e da cultura indígena. Os contributos botânicos, zoológicos e farmacológicos no geral procuravam não só a riqueza da terra mas entender o outro.

Por outro lado, a fixação do colono não foi um acto incólume de transporte e proliferação da cultura popular, falamos de inculturação e miscigenação cultural. A presença do delito de gentilidade nos autos das Visitações do Santo Oficio ao Brasil deixavam revelar a existência de feitiçaria, bruxaria, práticas paramédicas e parafarmacológicas de alguns colonos, sobretudo do sexo feminino[1008].

A atribuição de práticas de curandeirismo ao sexo feminino baseava-se mais na tradição luso-europeia. Enquanto que na prática indígena este tipo de tradição era exclusivo masculino dos pajés. As índias, sobretudo na região amazónica, por sua vez acabariam por aprender com as poucas brancas que acompanharam a fixação do colono no século XVII[1009].

A convivência com o elemento indígena e adopção de práticas mágico-religiosas eram julgadas como demoníacas e contrárias aos ensinamentos da Igreja. No entanto a utilização da medicina indígena e popular era muitas das vezes considerada como medicina da alma.[1010]

Não é demais esclarecer que só tardiamente é que o Brasil conheceu representantes da ciência médica e da cirurgia vindos da metrópole, e mesmo insuficientes para acudir a população. Dai que o colono se socorresse da sabedoria médica popular e das práticas indígenas[1011].

Esclarece-nos Laura de Mello e Souza que as curas mágicas eram bastante importantes nas sociedades indígenas. O efeito psicossomático

---

[1006] Jean-Charles Sournia, *ibidem*, p.36.

[1007] Maria Benedita Araújo, *O Conhecimento Empírico dos Fármacos nos séculos XVII e XVIII,* Lisboa, Cosmos, 1992, p.13.

[1008] Anita Novinski, *Inquisição: Prisioneiros do Brasil (séculos XVI-XIX),* Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 2002, pp.37-38.

[1009] Maria Beatriz Nizza da Silva, *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial,* Lisboa, Estampa, 2002, pp.283-284.

[1010] Márcia Moisés Ribeiro, *Exorcistas e Demónio: Demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro,* Rio de Janeiro, Campus, 2003, p.120.

[1011] Maria Beatriz Nizza da Silva,"Sociedade, Instituições e Cultura", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1500-1620, vol.VI,* Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Harold Johnson e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Estampa, 1992, p.535.

era sinónimo do sucesso do feiticeiro tupinambá. No âmbito da doença e da cura a profilaxia era um todo, o acto médico era entendido como um todo holístico.

"Procurar obter curas por meios sobrenaturais aproximava pois esta terapêutica popular da feitiçaria. Curavam-se doenças, insolações, incómodos como dores de dentes; mas também se curavam feitiços."[1012]

Os missionários, jesuítas e capuchos, não deixaram de contribuir para o estabelecimento de uma medicina popular. A necessidade de médicos e cirurgiões que viessem ao Brasil, levou a que os religiosos com os conhecimentos que possuíam estabelecessem boticas e enfermarias, nos seus recolhimentos e nas Misericórdias, para atender à assistência dos colonos e indígenas[1013].

A assistência prestada nestas boticas e enfermarias baseava-se numa medicina empírica resultante da prática quotidiana dos boticários e irmãos enfermeiros. A sua formação era modesta e a maioria das receitas que passavam e aplicavam baseavam-se no recurso à botânica e às pedras de animais que conheciam[1014].

Além disso nas missões e aldeias de índios qualquer enfermidade era olhada como oportunidade de evangelizar, de afirmar a fé em Deus e de praticar os conhecimentos médicos. Era por isso um meio de se oporem aos pagés/xamãs. O sacramento do baptismo, que encerra em si o dogma da salvação e limpeza espiritual, era muitas vezes usado como paliativo para os gentios pagãos. Frei Cristóvão de Lisboa enquanto missionário socorreu-se algumas vezes dessa prática, o próprio relata na sua carta a Frei António da Merceana, de 2 de Outubro de 1626, que tendo chegado a uma aldeia deparou-se com a filha do principal enferma, logo a baptizou e esta recuperou. Mais tarde o dito principal confessara que na altura escondera uma segunda filha com receio do sacramento e esta veio a falecer[1015].

Por outro lado a medicina popular brasileira, nos séculos XVI e XVII, perante a falta de assistência da metrópole enraizava-se profundamente no legado indígena. As suas raízes estendiam-se no seio de uma sociedade colonial que procurava a cura para as inúmeras enfermidades. Daí que se afirme que a colonização só se tenha tornado evidente quando os portugueses se socorreram dos conhecimentos dos íncolas para concretizar o inventário das plantas e animais, e de suas qualidades.[1016]

[1012] Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*, 1ª reimp., Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1987, p.167.
[1013] Maria Beatriz Nizza da Silva, *ibidem*, p.535 e ss.
[1014] René Renou, "A Cultura Explicita (1650-1750)", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1620-1750, vol.VII*, Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Frédéric Mauro, Lisboa, Estampa, 1991, p.459.
[1015] Veja-se Doc. 52.
[1016] Alfredo Margarido, *As Surpresas da Flora no Tempo dos Descobrimentos*, s.l., Edições ELO, 1994, p.98.

A plêiade de conhecimentos botânicos e médicos dos índios era relativamente superior à botica europeia dos colonos. As diversas substâncias de origem vegetal e animal manuseadas pelos gentios brasílicos eram simultaneamente alimento e fármaco. A terapêutica baseava-se na utilização das plantas, era a partir delas que se faziam os medicamentos. Secam-se, fervem-se, fermentam-se e combinam-se de modo a fabricar xaropes ou infusões que se dá ao doente a beber ou o médico/xamã administra-os.[1017] A manutenção da nomenclatura tupi para nos referirmos a eles revela-nos as propriedades medicinais já conhecidas dos índios.[1018]

Acrescenta-nos Yves D'Evreux[1019]:

"Este mesmo Deus, sempre para com todas as criaturas, embora pequenas e longe d'ele, provendo que esta infeliz raça de selvagens viveria, por longos anos, vagabunda e nua pelas grandes florestas do Brasil, lhes deu muitas espécies de árvores e ervas para curativo de suas feridas e moléstias."[1020]

Entre as plantas medicinais brasileiras, verdadeira botica indígena, encontramos as que são usadas como cicatrizantes, como a *Agutiguepo*, antipiréticos, a *Aguara-quiya,* supressoras das cólicas intestinais e da desinteria, as *Ambaibas* da família das *Cecropias,* para combater enfermidades renais e do aparelho urinário, o *Ananás* e o *Abacaxi,* respectivamente a *Brumelia ananas e o Ananas Sativus*, anti-helmíntico, a *Carapa guiamensis* conhecida por *Andiroba* ou *Angelim*, cefaleias, a *Ietaiba,* antidiarreico, analgésico, anti-catarral e antiasmático, a *Solanacea Nicotina tabacum* ou tabaco[1021], entre outras, que apenas usadas como placebos eram tidas como reforço vitamínico e alimentar, como o *Araticu* e a *Araça*.[1022] No caso dos fármacos de origem animal temos o mel de *Mumbuca,* espécie autóctone de abelha sem ferrão, o seu mel era tido como abstergente e demulcente do trânsito intestinal das crianças, antídotos contra venenos de serpentes e aranhas, eram as unhas das *Antas (Tapirus terretris)* e a polpa do caranguejo *Aratu*, contra os cálculos renais o pó das pedrinhas engolidas pelos *Jacarés*[1023] e *Peixes-*

[1017] Sobre a prática médica indígena esclarece-nos o autor que no geral esta administração de medicamentos de origem vegetal e animal era acompanhada de unções, purgas, sangrias e transpirações. O doente era assim submetido a um ritual purificador, catártico de limpeza corporal e espiritual. Jean-Charles Sournia, *ibidem*, p.125.

[1018] José Martins Catharino, *Trabalho Índio em Terras de Vera ou Santa Cruz e do Brasil: tentativa de resgate ergonlógico*, Rio de Janeiro, Salamandra, 1995, p.439.

[1019] Frade da reforma capuchinha da Província de Paris. Estes frades, entre eles Claude d' Abbeville, eram os precursores do que viria a ser o trabalho das *Missões Longínquas* apoiadas pela Propaganda Fide criada a 6 de Janeiro de 1622 pelo Papa Gregório XV. François Bluche, *Richelieu*, Lisboa, Europa - América, 2005, p. 411.

[1020] Yves D'Evreux, *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614*, Maranhão, [Tip. Frias],1874, p.106.

[1021] Maria Lucília Barbosa Seixas, *ibidem*, p.88. Segundo refere a autora o Pe. Manuel da Nóbrega teria sido o primeiro a se referir aos efeitos curativos do tabaco.

[1022] José Martins Catharino, *ibidem*, pp.442 e ss.

[1023] Ana Maria Azevedo na edição critica do *Tratado da Terra e Gente do Brasil* refere que o esterco de jacaré era usado para debelar as *belidas*, que segundo a sua interpretação serão manchas na córnea,

boi, contra a mudez, o cornito de *Anhigma,* rapace que imite gritos muito agudos. No entanto neste capítulo encontramos já a ténue fronteira entre o real valor medicinal e a crendice, pois muita da importância farmacológica se baseava no consumo do animal ou parte como placebo ou antídoto contra os males por eles provocados[1024]. Além das referências simples à importância nutritiva e revitalizante do consumo de alguns deles, era o caso dos peixes *Jacundá* e *Jaguaraçu*, e mesmo quando usada como afrodisíaco, como os chifres de veado.[1025]

Compete-nos ainda acrescentar sobre a farmacopeia indígena que esta foi largamente usada e divulgada entre os colonos do século XVI e XVII no Brasil. Para os indígenas não havia moléstia que a natureza não desse remédio. As matas circundantes constituem farmácias naturais com recursos suficientes para a cura de suas enfermidades. Apesar dos exemplos já apontados salientemos a infusão de *caferana* (*jacaré-aru*) e quina para a malária, o leite de *amapá* para a tuberculose, o emplastro de folhas de *capeba* para o combate à *filária*, a banha crua do sapo *cururu* contra o reumatismo, e a polpa cozida do fruto de *piquiá* contra o mau olhado, estas entre um série de outras mezinhas e placebos recuperados por Marcionilo de Barros Lins, publicados na sua conferência *Farmacopeia e Trópico*.[1026]

Entretanto, em Portugal, no panorama médico surge-nos no século XVI enquanto defensor da medicina humanista Amato Lusitano, que considerava Galeno uma das principais figuras da medicina a seguir a Hipócrates[1027]. Em oposição surgia a figura de Estêvão Rodrigo de Castro (1546-1627), critico do comprometimento com a *auctoritas* dos escritos greco-latinos e dos seguidores humanistas; adepto do experiencialismo renascentista, considerava que tudo se devia submeter à análise, até os escritos clássicos. O conceito de verdade com Rodrigo de Castro afirma-se como lógica discursiva científica que se liberta do peso da *auctoritas* dos pensadores greco-latinos.[1028]

Enquanto isso o ensino da medicina e cirurgia no Portugal dos séculos XVI e XVII fazia-se na Universidade de Coimbra baseado nos velhos textos escolares. Só a 4 de Novembro de 1545 através do alvará

---

entenda-se que terá crido dizer cataratas. Fernão Cardim, *Tratado da Terra e Gente do Brasil*, Lisboa, CNCDP, 1997, p.154.

[1024] Em antropologia é referido como elemento característico do pensamento sincrético de algumas tribos primitivas onde a prática mágico-religiosa xamânica influência o conhecimento médico procurando na assimilação das particularidades curativas e vitais do todo ou na parte do animal, vegetal ou mineral.

[1025] José Martins Catharino, *ibidem*, pp.508 e ss.

[1026] Marcionilo de Barros Lins, "Farmacopeia e Trópico", in *Seminário de Tropicologia, vol. II*, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1974, pp. 549-568.

[1027] Eduardo Ricou, "A longa jornada de Amato Lusitano", *Jornal do Medico, Ano XLVIII, vol. CXXV, nº2293*, Lisboa, Estudos Médicos, 31/XII/1988, p.732. Adianta-nos o autor do artigo que o médico João Rodrigues, conhecido por Amato Lusitano, era de ascendência judaica e que fizera os seus estudos em Salamanca, onde demonstrou interesse especial pela História Natural frequentando os jardins botânicos dedicando-se ao conhecimento e descrição de plantas de Portugal e Espanha, entre outros, o jardim dos franciscanos de Antuérpia e o de Marco Pio em Ferrara.

[1028] Luís Filipe Barreto, *ibidem*, p.179. Sobre Rodrigues de Castro acrescentemos que também foi um dos muitos médicos portugueses que após os estudos em Coimbra e Salamanca deambulou pelas cortes europeias da época. Eduardo Ricou, "Referência a alguns clínicos que prestavam assistência às populações portuguesas no século XVI", in *Jornal do Médico, Ano XLVIII, vol. CXXIV, nº 2251*, Lisboa, Estudos Médicos, 6/II/1988, p. 254.

de D. João III é que os poucos candidatos do curso atingindo o grau de bacharel e passados dois anos de prática recebiam a carta de habilitação passada pelo físico-mor. O mesmo sucedia aos que pretendiam exercer a arte da cirurgia.[1029]

Quanto aos habilitados a farmacêuticos estes não eram dispensados de se apresentar ao físico-mor aquém tinham de demonstrar aptidão e só depois lhes eram passadas as cartas de habilitados.

Assim constatamos que no ensino da matéria médica a universidade portuguesa pouco ou nada mudou, a inovação e a livre transmissão de ideias eram olhadas com desconfiança. A filosofia aristotélica dominava no nosso ensino superior onde abundavam a discussões áridas e rotineiras dos comentários das obras de Aristóteles e de Galeno.[1030]

O achamento de novas terras, em particular do Brasil, tornou-se um enorme contributo no âmbito do conhecimento médico e farmacológico, para tal contou-se com abundância de informações e descrições sobre fauna, flora e etnografia. Às quais se juntaram os relatos e observações feitas nos inícios e meados do século XVII pelos visitantes estrangeiros. Aqui destacamos os missionários franceses, Yves d'Evreux e Claude d'Abbeville, e a missão científica patrocinada por Maurício de Nassau (1637-1644), onde encontramos Willem Piso[1031] e Georg Markgraf[1032].

Na Europa de finais de quinhentos e de inícios de seiscentos cresce o interesse pela fauna e flora do Novo Mundo. As universidades do centro da Europa enriquecem os jardins botânicos das suas faculdades de medicina com espécies colhidas nas regiões ultramarinas e transplantadas para a Europa.[1033]

O caso neerlandês, apesar de ilustrativo, aparece-nos como paradigmático de uma embaixada ou comitiva científica que acompanha a expedição de um príncipe na sua campanha militar e ou de ocupação. Para o espaço sul-americano podemos falar de esta ser a primeira constituída com esse fim. Maurício de Nassau à altura em que se dirigia para o Brasil faz-se rodear de pintores, botânicos, astrónomos, entre outros. Aqui encontramos o não menos dotado naturalista, pintor, zoólogo, astrónomo, médico e botânico Georg Markgraf.

Segundo a historiadora Elly De Vries:

"Era um desses cientistas multidisciplinares e encontrou no Brasil um campo ilimitado para a sua pesquisa."[1034]

[1029] Idem, *ibidem*, p. 254.
[1030] Idem, *ibidem*, p. 254.
[1031] Médico pessoal de Maurício de Nassau que durante a sua estadia desenvolveria o estudo das plantas e das suas aplicações medicinais. Elly de Vries, *ibidem*, p.50.
[1032] José Cândido de Mello Carvalho, *ibidem*, p. 138. Piso era médico de profissão e no início do seu estudo mais conhecido *De Medicina Brasiliensi*, incluído na obra *Historia Naturalis Brasiliae* (1648) revela-se partidário dos ensinamentos de Galeno embora faça do conhecimento empírico indígena e popular uma mais valia nos conhecimentos farmacológicos e médicos. Markgraf era médico, cartógrafo, astrónomo e sobretudo ilustrador.
[1033] B. Haliou, *ibidem*, p.115.
[1034] Elly De Vries, *ibidem*, p.50.

A ele deve-se as obras *Theatrum Rerum Naturalium Brasiliae*[1035] (1660) e *Historia Naturalis Brasiliae* (1648)[1036]. Neste autor encontramos não só a busca da perfeição artística, enquanto meio de pesquisa e de minúcia do seu espírito científico[1037]. Os dados científicos contidos nestas obras constituíram a principal fonte de pesquisa e conhecimento até à viagem empreendida no século XVIII por Alexandre Rodrigues Ferreira.[1038] Segundo Vanzolini tratar-se-ia do primeiro e único naturalista pré-lineano, apesar de contemporâneos como Frei Cristóvão de Lisboa, a quem o autor aponta a falta de preparação académica[1039]. Não nos parece ser bem o caso uma vez que Frei Cristóvão era lente de filosofia e teologia formado na Universidade de Évora, antigo colégio jesuíta do Espírito Santo, onde nomes como Luís de Molina haviam leccionado[1040].

A representação pictórica servia os intentos duma ciência que se estruturava e estabelecia, procurava-se uma representação o mais naturalista e aproximada da realidade. Assim na história natural de Markgraf e nas representações etnográficas de Eckhout procurou-se a verosimilhança da natureza. O que ficou conhecido como a maximização do efeito de realidade.[1041]

Todavia, coloca-se o problema da autoria das ilustrações da *Historia Naturalis Brasiliae* (1648), segundo Vanzolini, estas tratam-se de xilogravuras copiadas a partir de originais a óleo e aguarela feitos no Brasil. Pois estas contrastam com algumas das gravuras feitas em talha doce, como a que ilustra a folha de rosto do volume da obra.[1042]

A propósito destas gravuras já Luís de Pina discorrera afirmando-nos que algumas são de características tipicamente portuguesa, sobretudo que representam os trabalhos da lavoura da cana-de-açúcar. As representações quer dos engenhos, moendas de açúcar, quer dos rituais e usos dos indígenas mostra o seu cunho português, e sobretudo por serem mais uma ilustração sem qualquer compromisso de composição ou arranjo artístico. O timbre português encontra-se evidente na representação das juntas de bois que movimentam o engenho ou no carro de bois tipicamente minhoto ali registado[1043].

[1035] Esta obra foi mais tarde compilada e organizada por Christian Mentzel, médico do Eleitor de Brandenburg, a partir dos desenhos de Markgraf oferecidos por Maurício de Nassau ou referido Eleitor Frederico Guilherme. *Theatrum Rerum Naturalium Brasiliae, vol. I, (Rio* de Janeiro), Índex, 1993, pp.7-24.

[1036] Considerada por muitos como a primeira obra impressa de história natural do Brasil.

[1037] Ana Vasconcelos, "Imagens da Nova Holanda de Nassau (1637-44)", in *O Olhar do Viajante: Dos Navegadores aos Exploradores*, Coord. Fernando Cristóvão, Coimbra, Almedina, 2003, p.126.

[1038] Elly De Vries, *ibidem*, p.50.

[1039] P.E. Vanzolini, "A Contribuição Zoológica dos Primeiros Naturalistas Viajantes no Brasil", *Revista da Universidade de São Paulo: -Brasil dos Viajantes, nº 30,* São Paulo, Universidade de São Paulo, Jun./Ago 1996, pp.192-193. Este autor refere-se que Markgraf fez estudos de História Natural em Rostock.

[1040] Veja-se Doc. 60.

[1041] Ana Vasconcelos, *ibidem*, pp.128-129.

[1042] P.E. Vanzolini, *ibidem*, p. 193

[1043] Luís de Pina, *ibidem*, pp.187-188.

Em Eckhout as figuras humanas, nomeadamente, os índios tapuia e tupinambá são construídas. O autor compõe todo o quadro integrando e seleccionando ornamentos e a fauna e a flora circundante. Segundo Elly De Vries estes quadros de apreciável dimensão ao mesmo tempo que representam diferentes etnias brasileiras exibem a profusão de pormenores botânicos e zoológicos. A presente autora chega-nos a referir que nunca os povos ameríndios foram retratados com tamanha dignidade.[1044]

No entanto é observável que algumas destas figuras elaboradas por Albert Eckhout aparecem em 1648 representadas na obra de Willem Piso e Georg Markgraf, *Historia Naturalis Brasiliae.*[1045] Facto este que nos faz supor uma anterioridade e intencionalidade da obra pictórica de Eckhout, nalgumas das suas composições. No entanto acresce-nos afirmar que em Eckhout há uma idealização do tipo físico associado a uma composição artística e em Markgraf existe uma intencionalidade ilustrativa segundo a natureza.

Maurício de Nassau regressado aos Países Baixos, em 1644, revela a sua intenção de divulgar as *curiosidades* dos objectos coligidos por ele durante o seu consulado no Brasil. Esta colecção compunha-se de elementos humanos, nomeadamente índios tapuias que vieram com ele, zoológicos representativos da fauna e flora, e geológicos, além de inúmeras pinturas, entre elas as paisagens de Frans Post e os retratos de Albert Eckhout, que pretendiam não só fazer a apologia da terra brasileira, mas justificar o seu consulado.[1046]

A mostra científica e o mecenato de Maurício enquadram-se numa política e processo da construção do olhar e entendimento colonial. As representações pictóricas, o mais naturais e próximas da realidade, traduziam os feitos, as conquistas e obras do consulado do governador Johan Maurits van Nassau-Siegen (1637-1644).

A obra *Historia Naturalis Brasiliae* (1648) é o exemplo da produção científica da missão do Conde de Nassau, editada por seu mecenato. Este último encarregaria Willem Piso e Georg Markgraf de elaborar e sistematizar os conhecimentos recolhidos no Brasil. Os quatro primeiros capítulos devem-se ao médico Willem Piso que escreve o tratado *De Medicina Brasiliensi,* os restantes organizados no volume intitulado *Historiae Naturalis Brasiliae* e *Naturalis Historiae Brasiliae* de Georg Markgraf, nesta segunda e terceira parte encontramos as plantas, aves peixes, mamíferos, insectos e a descrição da região e dos íncolas[1047]. Nesta última parte encontramos impressa a obra do Padre José de Anchieta *De Língua Brasiliensium, et Grammatica,* assim como o

[1044] Elly De Vries, *ibidem*, p.51;

[1045] Elly De Vries esclarece-nos que as pinturas de Eckhout foram utilizadas e transpostas para xilogravuras que serviram de base ilustrativa da obra citada. Idem, *ibidem*, p.51.

[1046] Ana Vasconcelos, *ibidem*, p.134.

[1047] Luís de Pina fala-nos que estes autores usaram da *sinonímia naturalística*, povoando a obra de comentários, comparações e sobretudo usando os nomes que os portugueses usavam. Luís de Pina, *ibidem*, p.186.

Dictionariolum nominum et verborum linguae Brasiliensibus maxime communis, segundo ele editado em Coimbra no ano de 1595.[1048]

J.S. Silva Dias reportando-se ao ambiente cultural dos fins de quinhentos princípios de seiscentos afirma-nos que a noção de natureza se ampliara, agora o princípio de unidade no género completava-se com o de diversidade racial. A concepção medieval, apoiada no pressuposto de que na natureza havia uma uniformidade de processos e padrões, é aos poucos abandonada e corrigida pelas observações feitas pelos homens dos Descobrimentos e da Expansão. Assim a natureza passa a ser entendida como algo que não é igual em toda a parte e que ela engloba uma grande diversidade segundo as condições de cada lugar.

As concepções medievais de mundo e anti-mundo caíam por terra. O maniqueísmo medieval e cristão, da dialéctica entre bem e mal, entre o mundo e a negação dele era abandonada por força e imposição das descobertas e da expansão. A natureza mostrava-se idêntica em toda a orbe.[1049]

Aos poucos esta noção, a partir das concepções feitas pelos cientistas e teóricos das universidades centro europeias, ia-se mesclar de organicismo e de mecanicismo. Esta nova ciência fenoménica acabava por distanciar o homem da natureza, as relações entre eles passava a ser relações de domínio entre o sujeito e o objecto. O homem tem agora a capacidade de manusear a natureza.

As pinturas e gravuras de Frei Cristóvão de Lisboa na sua obra *História dos Animais e Árvores do Maranhão* [1627], antecessoras das holandesas de Markgraf, Piso e Echkout revelam a manipulação da natureza, a preocupação com a minúcia e pormenor dos elementos representados. É a primeira representação do *Teatro Natural* do Brasil deixando de lado as representações e relatos figurativos feitos nas obras anteriores.

Lembremos o relato e a representação do monstro Hipupiára, ou demónio-marinho na obra de Gândavo. Enquanto que autores anteriores, entre eles José de Anchieta, ao qual se refere como Iguaraguá (boi-marinho), ou como homens-marinhos ou *coisa má que anda na água,*[1050]. Pêro Magalhães preocupa-se no entanto a descrevê-lo de modo realista deixando antever que se trataria provavelmente de um mamífero da ordem Sirenia, provavelmente o *Trichechus Manatus,* ou Peixe-boi marinho. [1051] Carlos Almaça prefere identificá-la com a otária (*Otaria flavescens ou Arctocephalus australis*).[1052]

[1048] Willem Piso e Georg Markgraf, *Historia Naturalis Brasilie,* Amesterdão, Lungdum Batavorum, apud. Franciscum Hackium Amstelodami, apud. Ludovicum Elzevirium, 1648, pp. 274 e ss.

[1049] J.S. Silva Dias, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI,* Lisboa, Presença, 1982, pp.161-162.

[1050] Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz, "Notas", in *A Primeira História do Brasil*, Pêro Magalhães de Gândavo, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004, p. 95.

[1051] Pêro Magalhães de Gandavo, *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil (fac-simile),* Lisboa, Biblioteca Nacional, 1984 (1576), fls. 30v-32v

[1052] Carlos Almaça, "Reino Animal", *Episteme nº15,* Porto Alegre, UFRGS, Ago./Dez. 2002, p.105. Noutro seu estudo Almaça revela-nos que Anchieta menciona a sua elevada qualidade nutricional, sem no entanto o identificar enquanto carne ou peixe. Carlos Almaça, "Guaraguás, Hipupiaras, baleias e âmbar: Portugueses e a natureza brasileira", *Rev. Atalaia-Intermundos,* Lisboa, CICTSUL, 2003, p.34.

Cristóvão de Lisboa refere-se à guaragua como *vaca do mar*, comestível, de carne sã e rica em matéria gorda[1053]. Muito vulgar no litoral brasileiro chegando os pescadores a matar cerca de 300 espécimes de uma só vez.[1054]

Os relatos portugueses dos séculos XVI, XVII e XVIII sobre o Brasil ainda continuavam a referir o fantástico e desconhecido. A perturbante impenetrabilidade da floresta amazónica ou as silenciosas profundidades marinhas traziam à superfície da imaginação humana monstros e demónios. A terra paradisíaca mostrava a inconfundível particularidade de associar o estranho e o prodigioso, onde até algumas espécies se podiam assemelhar e confundir com o próprio ser humano[1055].

O conhecimento científico, na maioria das vezes, mesclava-se com a curiosidade especulativa dando vida a monstros marinhos, a Hipupiara, e a seres maléficos como o Curupira. Estes serviam de pedra de toque da experiência ultramarina destes viajantes.[1056] Tais representações e descrições dos monstros e animais fabulosos eram ainda o prelúdio do conhecimento medieval e do gosto da representação gráfica dos monstros humanos segundo os manuscritos daquele tempo. É o caso da representação da Hipupiara em Pêro Magalhães de Gândavo.[1057]

No entanto nos finais de quinhentos Gândavo, a exemplo de outros como Fernão Cardim e Gabriel Soares de Sousa, não conseguindo separar-se do conhecimento empírico e dissociar-se dos arquétipos da metrópole, continua a identificar a realidade do Novo Mundo com a da terra natal. Para ele, as capivaras, cutias e tatus[1058], além de servirem de alimento, o sabor e a tenrura de suas carnes era igual à do leitão, a de anta sabia-lhe a vaca[1059]. Estas carnes por serem muito saborosas e sadias eram alimentos preferenciais dos doentes.[1060]

Além disso fascina-lhe a variedade da avifauna não só pela raridade mas pela beleza da plumária que ornamentam o vestuário dos índios. E admira-se com as cores e facilidade das capacidades imitativas dos psitacídeos.[1061]

[1053] Identificado como *Trichecus Manatus,* mamífero conhecido por Peixe-boi ou Manatim, esta espécie é referida devido à extracção de otólitos, vulgo "pedras do ouvido" que eram usadas como mezinha para o tratamento de cálculos renais. Frei Cristóvão de Lisboa, *História das Árvores e Animais do Maranhão,* Lisboa, CNCDP – IICT, 2000, pp. 62-63.

[1054] Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos Animais e das Árvores do Maranhão,* Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967, p.37.

[1055] Maria Lucília Barbosa Seixas, *ibidem*, p.72.

[1056] Mary del Priore, *Esquecidos de Deus: Monstros no Mundo Europeu e Ibero-Americano (séculos XVI-XVIII),* Rio de Janeiro, Companhia das Letras, pp.94-95.

[1057] Diogo Ramada Curto, *ibidem*, p.145.

[1058] Mamíferos de pequeno porte que vivem na caatinga brasileira da família das *Dasypodidae* , das *Dasyproctidae* e das *Caviidae.*

[1059] Pêro Magalhães de Gândavo, *ibidem*, fl. 22.

[1060] Carlos Almaça, "Reino Animal", *Episteme nº15,* Porto Alegre, UFRGS, Ago./Dez. 2002, p.102.

[1061] Idem, *ibidem*, p.104.

O fantástico e o real coexistia entre eles. Os nossos navegadores e descobrimentos apesar de infundir um novo conceito de natureza, continuavam a afirmar as semelhanças entre o Velho e Novo Mundo.[1062]

Os portugueses, com os seus Descobrimentos e Expansão, contribuíram para a renovação da noção de natureza. A eles devem-se a difusão e conhecimento das espécies, essencialmente das que lhes serviam de base alimentar e das que, pela sua importância económica, se tornaram a fonte de parte principal dos rendimentos[1063]. Daqui resultou a concepção dos princípios da unidade da natureza e da variedade regional das espécies. [1064]

"O problema do conhecimento, a nível natural e crítico, é um imenso processo de mil e uma confrontações e conciliações, de avaliações ao espelho das palavras e das coisas."[1065]

O século XVI introduzia um novo conceito à científicidade dos conhecimentos e dos *Tratados de História Natural* a confrontação e a crítica. A História Natural englobava a Zoologia e a Botânica, estas não existiam separadas e do ponto de vista epistemológico, dos séculos XVI e XVII, não são disciplinas autónomas nem sequer saberes. A História Natural aparece-nos como conhecimento sincrético, adstringente de múltiplos saberes e subsidiário da Medicina[1066]. Desde muito cedo que os tratados médicos e farmacológicos, na sua compreensão holística conjugam os herbáreos e as colecções de curiosidades.

O Renascimento não só nos apelou ao classicismo, na sua vertente humanista da exaltação da tradição greco-latina, mas também ao organicismo, mecanicismo e experiencialismo, típica do novo homem que se ia construindo a partir da observação e do conhecimento, advento do racionalismo e empirismo do século dezassete.

Luís Filipe Barreto afirma-nos que:

" (...), a História Natural atenta envolve mil saberes e aconteceres no seu território de instáveis margens acreditando na validade dum "dicionário" total: "todas as plantas, frutos, aves e animais daquelas partes da Ásia" (C.Costa)."[1067]

[1062] Mary del Priore, *ibidem*, p.87.

[1063] José E. Mendes Ferrão, *A Aventura das Plantas e os Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, Instituto de Investigação Cientifica Tropical – Comissão Nacional para Descobrimentos Portugueses – Fundação Berardo, 1992, p.7. Acresce-nos o mesmo autor que os portugueses levaram consigo e experimentaram nas terras recentemente descobertas, tudo ou quase tudo o que conheciam provocando a introdução e transferência de espécies nos mais dispares habitats de ocidente e oriente, de norte e de sul. Foi o caso do açúcar, da bananeira, do cajueiro, e das variadas espécies de especiarias entre outras.

[1064] J.S. Silva Dias, *ibidem*, 1982, pp.168-169.

[1065] Luís Filipe Barreto, *ibidem*, p.192;

[1066] Idem, *ibidem*, 1986, p.197;

[1067] O autor cita Cristóvão da Costa , médico e botânico português que viajou até à Índia onde escreveu o *Tratado de las Drogas y Medicinas de las Indias Orientales* (Burgos, 1578). Obra considerada por Barreto como "*um dos grandes discursos da científicidade renascentista".* Esta foi editada em Portugal em 1964 por altura do IV centenário dos *Colóquios* de Garcia da Orta). Idem, *ibidem*, p.197;

A História Natural, enquanto ciência dos fenómenos de ordem zoológica e botânica, revelava a espectacularidade do teatro da natureza dando-nos o conjunto acumulado dos conhecimentos de qualidades particulares e individuais de cada espécie. Esta surge como elemento de média e longa duração suscitando uma "*continuidade ontológica e gnosiológica"* da Zoologia e da Botânica renascentista e moderna.

O Renascimento trouxe-nos uma nova concepção e conceito de Ciência. Esta é campo da racionalidade qualitativa e analógica, instrumento privilegiado do observador enquanto fazedor e processador da informação por ele colhida e analisada. A Botânica e a Zoologia, assim como a anatomia, tornam-se os campos onde através da percepção sensível acontece a erupção de informação e desmultiplicação do conhecimento adquirido.[1068]

O século XVII produziria homens como Frei Cristóvão de Lisboa que se preocuparam com traduzir a realidade com uma objectividade qualitativa e realista, seja nas descrições seja nos desenhos que a acompanham, corrigidos, emendados certamente à medida que ia produzindo conhecimento, apesar de afectado por infecção oftálmica[1069]. Um avanço é feito de muitos retrocessos, nada é definitivo. No entanto ela padece da contemporaneidade do conhecimento científico renascentista, prelúdio da objectividade científica moderna caracterizada por uma mentalidade quantitativa e fenomenal.[1070]

Acrescenta-nos Joaquim Romero Magalhães que em Cristóvão de Lisboa:

"Era a novidade a impor-se aos olhares incontaminados ou refrescados pelo que a Natureza lhe punha defronte. Com a força do que fora visto. Atitude de abertura ao desconhecido que caracteriza a modernidade."[1071]

Nesta época, a *via experimenti* propalada além Pirinéus começa a por em dúvida o saber dos autores clássicos. Enquanto isso os portugueses através de outros métodos de análise acabariam por fazer ruir de igual modo a dialéctica teológico-escolástica herdada dos tempos medievos, dos árabes e do classicismo renascentista. No campo da prática médica a experiência surge, numa expressão de 1438, como *experiência de certos remédios que curam as pessoas.* A zoologia, a botânica e a farmacologia desenvolveram-se imenso a partir das descobertas, oferecendo recursos terapêuticos ilimitados e eficazes. Recursos estes que contribuíram para um melhor conhecimento e estabelecimento de uma medicina tropical com uma toxicologia e patologia peculiar.[1072]

[1068] Idem, *ibidem*, p.198.
[1069] Carlos Almaça, *ibidem*, p.100.
[1070] Luís Filipe Barreto, *ibidem*, p.199.
[1071] Joaquim Romero Magalhães, "Apresentação", in *História dos Animais e Árvores do Maranhão,* Frei Cristóvão de Lisboa, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses - Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000, p.9.
[1072] João José Cúcio Frada, *ibidem*, pp.66 e ss.

Adianta-nos Carlos Almaça que muitos destes naturalistas do século XVI e XVII, ao descreverem a realidade da fauna e flora brasileira, lhes atribuiu os nomes porque eram conhecidas em Portugal. São inúmeros os casos, desde Anchieta que apelida de lontras a uma diversidade de mustelídeos aquáticos, ou de gatos-monteses a inúmeros felideos, desde o oncelote ao jaguar, Gândavo generaliza a expressão pombos para a família dos columbídeos, entre outros exemplos. Por outro lado dá-se o fenómeno da inculturação e apropriação dos nomes indígenas transcritos foneticamente para o português de quinhentos e seiscentos, é caso da capivara, tatu, tamanduá, jabotim, yurará, entre outros.

A preocupação principal destes naturalistas, sejam eles do século XVI ao XVII, que exploraram o Brasil colonial evidenciaram a necessidade de identificar as espécies úteis, para a alimentação, e as prejudiciais. Estava assim demonstrada a perspectiva utilitarista que os portugueses tinham no desenvolvimento do conhecimento da imensa colónia tropical que tinham à sua frente. [1073] A natureza brasileira revela-se pela sua abundância. E sobretudo além do alimento as espécies, sobretudo as vegetais, possuíam excelentes qualidades curativas e medicinais para o fígado, dores de dentes, estômago, chagas da boca, dores de cabeça, rins, coágulos entre outras enfermidades[1074].

Quanto ao nosso principal naturalista adiantemos que a 14 de Abril de 1652 Frei Cristóvão de Lisboa findava a sua jornada terrena. Nas palavras do seu prefaciador, Frei Gabriel do Espírito Santo, ficava-se a dever a ele um conjunto de sermões, obras de profícua panegírica e parenética erudição, e além disso deixava duas obras importantes, nunca editadas, no domínio da historiografia:

" (...) descrição daquela dilatada Conquista [para onde fora nomeado a 7 de Maio de 1623 como Custódio da Custódia de Santo António do Maranhão e andará por lá pregando e evangelizando 12 anos], necessita de um livro inteiro , que o dito Custódio deixou principiado[1075], que daremos à imprensa, querendo Deus , em breve. (...), póstumo deixou a primeira parte do livro Jardim da Sagrada Escritura *na imprensa, que é o presente, e em limpo a segunda parte: e outro livro, a história natural do Maranhão e Grão-Pará[1076], que temos por imprimir."[1077]*

As obras referidas não teriam sido possíveis se este não fosse escolhido a 7 de Maio de 1623 para o cargo de Custódio da nova Custódia de Santo do Maranhão[1078]. Para tal cargo parece-nos ter contribuído em parte os favores de seu irmão chantre na Sé de Évora.

[1073] Carlos Almaça, *ibidem*, p.101.
[1074] Maria Lucília Barbosa Seixas, *ibidem*, p.86.
[1075] Manuscrito inédito e inacabado, já por nós tratado e estudado. Veja-se Doc. 66.
[1076] Obra editada por Alberto Iria e Jaime Walter. Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos Animais e Árvores do Maranhão*, Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967.
[1077] Frei Gabriel do Espírito Santo, *ibidem*, p.11, cols. 1 e 2 (negrito e aditamentos nossos);
[1078] Idem, *ibidem*, p.11, col. 1.

Que ocupava o lugar deixado vago por seu tio e tutor o Padre Baltazar Severim.

Manuel Severim de Faria entregou-se ao serviço eclesiástico e ao cultivo de letras e humanidades realizando algumas viagens pelo território português coligindo curiosidades e informações sobre a história local do século XVII. Do seu precioso epistolário ressalta-nos que foi uma das pessoas influentes no seu meio e a quem muitos tinham em estima as suas considerações sobre a unidade política, militar e religiosa da metrópole e do ultramar.[1079]

Neste aspecto ressalvemos o que ele nos diz seu *Discurso Sexto* da sua obra *Noticias de Portugal* sobre os rendimentos e impostos devidos à Coroa e da ingerência dos holandeses nestes nossos negócios. Mais adiante advoga a apologia das missões entre a gentilidade e criação de seminários para a formação do clero local como meio de assegurar a cristandade para a Igreja Católica e a manutenção dos negócios e sujeições à Coroa portuguesa[1080].

É neste contexto que se entende a sua inserção na elite portuguesa do início de seiscentos. O seu pai, Gaspar de Faria, havia sido Executor-mor do Reino, cargo cimeiro na aplicação da justiça e da Coroa, o seu tio e tutor, o Padre Baltazar de Faria, chantre da Sé de Évora, era um dos eclesiásticos proeminentes do arcebispado eborense, durante o tempo dos arcebispos D. Teotónio de Bragança (1578-1602) e D. Alexandre de Bragança (1602-1608). É também notória a influência e o crescimento do colégio jesuíta do Espírito Santo (1553), quer enquanto instituição de educação quer enquanto impulsionadora das missões ultramarinas. Além disso os jesuítas eram os principais responsáveis pela Universidade de Évora (1559) e pela formação cultural e religiosa do clero na arquidiocese. Acrescente-se que durante 15 anos o teólogo Luís de Molina (1568-1584) foi lente de teologia nesta universidade.[1081]

"A cidade de Évora foi uma dessas cortes provinciais, que muito ganhou com a fixação, em 1611, de D.Duarte, marquês de Frechilla e irmão de D. Teodósio II, duque de Bragança. Graças ao seu mecenato, restauraram-se as casas e cultivaram-se jardins. Correspondeu esse período à entrada na sua arquidiocese, a 4 de Novembro de 1611, de D. José de Melo, que vinha acompanhado de muitos fidalgos."[1082]

Manuel Severim de Faria, preparado pelo seu tio para ocupar o seu lugar continuaria a exercer e a ter a influência no arcebispado eborense e na cultura portuguesa. De tal maneira que o Marquês de Frechilla e Malagam, D. Duarte de Portugal, irmão do duque de Bragança[1083], em carta de 20 de Maio de 1622, elogia o seu papel em prol da

[1079] Joaquim Veríssimo Serrão, *Viagens em Portugal de Manuel Severim de Faria (1604-1609-1625),* Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1974, pp. 13-49 e ss.
[1080] Manuel Severim de Faria, *Noticias de Portugal,* Lisboa, Colibri, 2003 (1655), pp.206-207.
[1081] Padre Miguel de Oliveira, *História Eclesiástica de Portugal,* Lisboa, Europa - América, 1994, p.170.
[1082] Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal, vol. IV,* Lisboa, Verbo, 1979, p.311.
[1083] Idem, *ibidem*, p.311

evangelização da gentilidade guineense e de outras parte, "*(...),como por ver nele retratado um pensamento que acerca de outras nações de gentio também assaz desamparadas eu tinha,"*[1084]

Na mesma data D. Francisco de Bragança, do Conselho de Portugal, em Madrid, e deputado do Conselho Geral do Santo Oficio[1085], também lhe felicitava pelo interesse que Manuel demonstrava na necessidade de prover as colónias de missionários. O referido irmão apresentara ao rei Filipe III uma representação que D. Francisco de Bragança juntara aos *Sumários dos Padres da Companhia*, sobre a necessidade de prover de missionários as conquistas.

"A muito bom tempo chegou a carta e papel de Vossa Mercê porque não havia quinze dias que por ocasiões de umas missões dos Padres da Companhia tinha eu lembrado as almas todas aquelas costas[1086] *que são muitas, e poucos os obreiros e a obrigação de sua Majestade de as cultivar muito precisa todos a temos a Vossa Mercê e eu particularmente pelo que há trabalhado nisto com tão bom zelo aproveitar-nos há muito há tão poucos que ajudem que sempre tremo ou maus ou dilatados efeitos."*[1087]

D. Duarte de Portugal felicita, a 9 de Julho de 1622, Frei Cristóvão de Lisboa pela sua eleição para dirigir a fundação da Custódia do Maranhão:

"Muito estimei a boa eleição que os padres dessa província fizeram em Vossa Paternidade para a fundação da custódia que no Maranhão se há-de fazer (...) porque espero em Deus que por meio de Vossa Paternidade e dessa Sagrada religião há-de ser servido de obrar grandes aumentos em sua Igreja nessas partes (...) e espero que Vossa Paternidade me avise assim de sua partida como de tudo o mais que na jornada, e na terra lhe suceder com o mais que Vossa Paternidade julgar que eu posso desejar saber dela, mandando me juntamente muitas ocasiões em que eu possa mostrar desejo que tenho de servir a Vossa Paternidade (...)"[1088]

Assim nas cartas que envia ao seu irmão, Manuel Severim de Faria, Cristóvão alude à relação que mantêm com o Duque D. Duarte. Correspondendo aos favores feitos pelo Duque o frade envia-lhe a relação[1089] daquela conquista assim como frutos, cabaças, madeira e paus de cheiro daquelas partes satisfazendo-lhe a curiosidade e cumprindo,

[1084] Veja-se Doc. 42.
[1085] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, pp.253 e 413.
[1086] Esta referência aos relatórios dos jesuítas sobre as missões, provavelmente reportar-se-ia às costas do Brasil.
[1087] Veja-se Doc. 43.
[1088] Veja-se Doc. 44.
[1089] Veja-se Doc. 53.

como ele menciona, *" (...) com a obrigação de lhe mostrar as Coisas da Terra."*[1090]

Anteriormente em carta citada por Arnaldo Ferreira, datada de 8 de Setembro de 1624, existente na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Cristóvão afirma que:

"Da terra vou tomando informações e escrevendo-as, pelo primeiro escreverei uma relação para mandardes ao duque e a seu irmão. E lhe escreverei porque suposto que me encomendou isto não me parece bem escrever-lhe sem obedecer-lhe."[1091]

É provável que na criação da Custódia e no processo de eleição de Frei Cristóvão tenha havido a influência e serem tomadas em consideração os pareceres do Marquês de Frechilla e de D. Francisco de Bragança. Senão mesmo ficar-se esta a dever à influência de Manuel Severim de Faria. No entanto verificamos que a eleição de Frei Cristóvão de Lisboa se dá no Capitulo Provincial a 7 de Maio de 1623, segundo Frei Gabriel do Espírito Santo que segue o manuscrito do *Livro Primeiro do Descobrimento do Maranhão e dos Trabalhos dos Religiosos: 1609-1626*[1092]. No entanto a 9 de Julho de 1622, D. Duarte de Portugal antecipava-se e congratulava-se já pela escolha de Cristóvão de Lisboa para a Custódia do Maranhão.

A família Severim de Faria fazia parte de uma média nobreza de funcionários régios que se movimentavam dentro das estruturas e instituições reais. Desde início que o tio Padre Baltazar de Faria, chantre da Sé de Évora e próximo do Cardeal D. Henrique, iria preparar os seus sobrinhos para a alta carreira eclesiástica. Assim se compreende a posição emergente de uma elite eclesiástica de que fazia parte a família e os irmãos Severim de Faria. A nomeação e escolha de Frei Cristóvão para tal cargo não teriam sido pois um facto isolado dessa movimentação de famílias.

Manuel Severim de Faria, irmão de Frei Cristóvão de Lisboa, nascido em Lisboa por volta de 1581 a 1582[1093], foi chantre da Sé de Évora,

---

[1090] Veja-se Doc. 54.

[1091] Arnaldo Ferreira, "Notícia sobre Frei Cristóvão de Lisboa", *Rev. Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, vol. IV, nº4,* S. Luís do Maranhão, Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, Jun./1952, p.70.

[1092] Veja-se Doc. 66.

[1093] Quanto à data de nascimento de Manuel Severim de Faria ainda hoje é tema de discussão, o que é certo é ele ser irmão mais velho de Frei Cristóvão de Lisboa. Já em anterior estudo nosso de 1994 se referia a esta dúvida, enquanto que para Cristóvão, ao dar-mos crédito ao sobrinho Gaspar Gil Severim, este teria nascido a 25 de Julho de 1583. Quanto a Manuel Severim de Faria os estudos de Francisco Santana apenas apontam para uma data de baptismo, 22 de Fevereiro de 1584. No entanto segundo a adição feita por José Barbosa na segunda e terceiras edições das *Noticias de Portugal* (1655) assevera-nos uma data entre 1581-82. Luís Filipe Marques de Sousa, "Frei Cristóvão de Lisboa e a sua correspondência com Manuel Severim de Faria, seu irmão", in *Congresso de História no IV centenário do Seminário de Évora, Actas, Vol.II,* Évora, Instituto Superior de Teologia -Seminário Maior de Évora, 1994, p.127; Francisco Santana, "Manuel Severim de Faria. O mais douto português do seu tempo", *História nº169, Ano XV,* Lisboa, Projornal, Out./93, p.20; e, Manuel Severim de Faria, *Noticias de Portugal,* Lisboa, Colibri, 2003, p.299.

eclético humanista, representante do conhecimento e pensamento do moderno humanismo e do cientismo de quinhentos e seiscentos em Portugal. Este erudito ensaísta revelou-se bastante prolixo nos seus estudos, desde os ensaios sobre Camões a historiador, inclusive interessado pela História Natural, mostrou-se detentor de um saber generalista.

"Figura notável da Cultura Portuguesa de seiscentos, [que] destacou-se como historiador, comonianista, numismata, viajante, economista e epistológrafo (...) foi também [pessoa] de consciente reflexão dos problemas nacionais de seu tempo."[1094]

O seu irmão, Manuel Severim, perante a nomeação de Frei Cristóvão de Lisboa para Custódio no Maranhão, encarregar-lhe-á de compor a *História Natural e Moral do Maranhão.*[1095] Para tal ditará uma série de instruções sobre o modo de como este haveria de a escrever.

Em 1622, antes de seu irmão partir rumo ao Brasil, ao recém criado Estado do Maranhão, encomenda-lhe, de igual modo como já o houvera feita a outros religiosos e viajantes que lhe fornecessem relatos e descrições da terra e gentes do ultramar, a composição de uma obra intitulada *História Moral e Natural do Maranhão,* seguindo uma série de etapas que deixam transparecer não só o raciocínio lógico-científico como o uso do método histórico-critico. Estas orientações eram por demais exemplo do novo espírito de racionalidade moderna. A denodada preocupação com o rigor e a objectividade, apanágio dos cultores do humanismo, da filosofia organicista e do intelectualismo renascentista e maneirista, revelam-se nas folhas manuscritas por Manuel Severim de Faria. O dogmatismo e o providencialismo histórico são abandonados pelo relato factual dos acontecimentos.

No entanto parece-nos que esta preocupação pelo conhecimento natural e moral das conquistas ultramarinas não lhe era espontâneo. É nesse contexto que podemos entender as *Instruções [para o] Custódio de Santo António do Maranhão, sobre o modo de como há-de escrever a História Natural e Moral do Maranhão*[1096]. Estas *Instruções* são seguidas pela carta do Marquês de Frechilla a Manuel Severim de Faria elogiando-o pela sua acção como impulsionador e patrocinador das missões ultramarinas.

Em 1624 Frei Cristóvão de Lisboa trazia junto a si as indicações de seu irmão Manuel Severim de Faria para que fosse composta uma História Natural e Moral do Maranhão ou *Ordem como se tratara a Historia do Maranhão dos Preceitos acima ditos*[1097].

[1094] Joaquim Veríssimo Serrão, *ibidem*, p.80.
[1095] Veja-se Doc. 40;
[1096] *ibidem*;
[1097] *ibidem*;

"Ordem como se tratara a Historia do Maranhão dos preceitos acima ditos

Deve-se repartir esta Historia em três livros.

O Primeiro livro da Descrição e coisas naturais da terra.

O segundo do sucedido, nela, até a entrada deste socorro.

O terceiro do mais que suceder até à conclusão da Empresa."[1098]

Assim Manuel Severim depois de ter feito a apologia das *Leis da História Universal*, onde apela à verdade sem sujeição a subjectivismos e simpatias, que se guarde a ordem cronológica dos factos, que se refira desapaixonadamente aos costumes e modos, que a narrativa seja *chã, clara e igual.* Em suma, a sua 6ª advertência fala-nos que deverá ser breve, dizer tudo o que for digno de saber e resulte em utilidade. Reporta-se aos propósitos da necessidade de uma *História Natural e Moral do Maranhão.*

Severim de Faria indicava ao seu irmão que esta, como vimos se dividiria em três livros, no primeiro dedicava-se a dar notícia da região, do clima, da geografia, da natureza, botânica e zoológica, da forma como se deu a conquista. No segundo do descobrimento do Maranhão desde Orelhana, das lutas para expulsar os franceses da ilha de São Luís do Maranhão até à chegada daquele *socorro espiritual,* em 1624. E por último, no terceiro livro os trabalhos feitos pelos frades, custódio e governador nomeado para o Estado do Maranhão.

Manuel Severim de Faria advertirá finalmente que:

"Deve imitar a Salústio e a Frei Luís de Sousa do 1º tomará o modo das Digressões, Discrições, Orações e brevidade. Do segundo a frase portuguesa e a matéria dos juízos e sentenças porque inda que estas partes da História se vem em Salústio como em sua fonte por ser o Príncipe dos Historiadores contudo o Autor da do Maranhão é Religioso importa que estes juízos e sentenças imprimam virtudes e respeito nos Leitores. (...) Nas Descrições seja mais larga que Salústio porque como as Províncias do Maranhão são para nós tão nova desse cá se delas mais particular notícia do que em tempo dos Romanos se requeria de África."[1099]

Na verdade em Manuel Severim o critério da História Moral cumpria o seu objectivo de dar a imagem do homem honesto onde o historiador era a versão fiel do que aconteceu. A História cumpria a missão de engrandecer o Homem e no caso da História Religiosa esta enveredava pela via polemista. Não se fazia história pelo prazer ou utilidade mas sim

[1098] *ibidem*;
[1099] *ibidem.*

pela apologia das suas doutrinas. A bem da cristandade e das conquistas terrenas e espirituais.[1100]

Em ambiente humanista e de Contra-Reforma a História continua a manter os seus fins polémicos e moralizadores. A célebre expressão da *Lição da História* ou da *História Julgamento* era uma constante, agora assente em novos pressupostos ligados à política e à retórica. Não é por acaso que Manuel Severim de Faria apela ao historiador romano Salústio, antes de mais é o sinónimo da erudição e da busca dos clássicos característica do Humanismo. Severim de Faria era em Portugal, nos inícios do século XVII, o representante do espírito humanista, pesquisando antiguidades nacionais procurando construir uma história mais erudita e credível.[1101]

Na expressão de Manuel Severim:

"Guarde-se muito de escrever por encarecimentos, e para isto evite os superlativos e use dos nomes positivos e nunca compare dizendo v.g [verbi gratia]. é a melhor terra do Mundo a mais esforçada de toda a Hespanha. Et coetera."[1102]

Assim apelava à isenção, privação do uso de adjectivação e superlativação e de comparações excessivas.

Frei Cristóvão de Lisboa embarcava em 25 de Março de 1624 para a sua Custódia acompanhado de doze frades e de mais 33 almas, levando ordens da Mesa da Consciência e Ordens que lhe concediam a jurisdição espiritual sobre as aldeias de índios. Ao mesmo tempo o Inquisidor Geral D. Fernando Martins Mascarenhas o fizera comissário do Santo Oficio levando plena competência sobre todos os eclesiásticos seculares com autoridade para visitar e castigar no que fosse necessário. Acrescenta Frei Gabriel do Espírito Santo que ia empossado na qualidade de Revedor e Qualificador do Santo Ofício.

No entanto entregando-se aos serviços apostólicos nos três primeiros anos logo verificou que aquela conquista implicava muita da sua entrega. Assim por conveniência e por ser debilitado o seu estado de saúde, o nosso frade decide apelar ao auxílio de seu amigo Frei Vicente do Salvador resultando assim que o Tratado que seu irmão lhe houvera encomendado fosse espartilhado entre eles.

Neste sentido encontramos hoje dois manuscritos atribuídos e de autoria de Frei Vicente do Salvador, existentes na Torre do Tombo, sendo eles a *História do Brasil* e as *Adições e Emendas à História do Brasil*[1103]. Posteriormente publicados por Capistrano de Abreu e Frei

---

[1100] Georges Lefebvre, *O Nascimento da Historiografia Moderna*, Lisboa, Sá da Costa, 1981, p.98.
[1101] Charles-Olivier Carbonell, *Historiografia*, Lisboa, Teorema, 1987,p.88.
[1102] Veja-se Doc. 40.
[1103] IAN-TT, *Manuscritos do Brasil*, nº 21 e 49. No manuscrito nº 49, *História do Brasil*, dedicado a Manuel Severim de Faria, encontramos espaços onde Frei Vicente do Salvador anotou a expressão estampa, do mesmo modo que aparece na *História dos Animais e Árvores do Maranhão*, de Frei Cristóvão de Lisboa, a mesma anotação junto de alguns desenhos. Refira-se ainda que Frei Vicente do Salvador estivera em 1619 em Lisboa por ocasião do Capitulo Geral da Ordem. Frei Venâncio Willeke,

Venâncio Willeke em versão única sem individualização dos textos e sem inclusão das estampas de Frei Cristóvão de Lisboa.

Quanto aos restantes partes solicitadas por Manuel Severim de Faria, o seu irmão entregou-se à composição do manuscrito inédito e inacabado *Epitome do Descobrimento do Maranhão* de que ele faz referencia na sua carta de 20 de Janeiro de 1627:

" (...); e tirei o Caderno dos que vou fazendo da história destas partes não lhe fica original mais que as relações escritas e ouvidas limareis vos lá, que eu não tive tempo para isso, e guardai-mo este original vai muito ajustado com a verdade, (...)";

assim como menciona o manuscrito, actualmente no Arquivo Histórico Ultramarino e já publicado (1967) da *História das Árvores e Animais do Maranhão*, também de sua autoria e que era objecto de revisão:

"(...) o tratado das Aves plantas, peixes e animais, ando apurando e concertando e vai isto debuxado também, não se pode arriscar porque já não hei-de poder tornar a reformar, (...)"

Porém Cristóvão de Lisboa confessa nesta mesma epistola o seu debilitado estado de saúde e solicita ao irmão que este lhe envie com urgência medicamento para que ele combata uma infecção oftalmológica de que padecia e o deixava muito mal tratado. Daí uma das razões que lhe afectavam a visão e a motricidade necessária para o apuro da escrita e do traço no desenho das gravuras por si executadas.

"Se acaso me não tem vindo sucessor, mandai-me a encomenda de ferramenta que vos mandei pedir e juntamente uma pouca de massa de pirolas de gera de galeno [1104], com a receita. E materiais de que se fazem para que cá eu as componha porque são muito boas para os olhos, e não abalam a natureza e esta terra é péssima para a vista, e eu ando mal tratado dos olhos."[1105]

Frei Cristóvão de Lisboa, revela-nos além do seu estado de saúde, atacado por conjuntivite ou outra qualquer doença dos olhos, vulgar nestas paragens devido a parasitoses e águas inquinadas, os seus conhecimentos de medicina e botânica, ao solicitar que lhe enviassem *Gera de Galeno*. No entanto, a farmacopeia indígena encontrara já

"Livro dos Guardiães do Convento de São Francisco da Bahia (1587-1862)", *Studia nº35*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Dez. 1972, p.125.

[1104] Galeno, médico romano (129/200 d.C.). No entanto consideremos corruptela de galena, sulfureto de chumbo usado como excipiente para pomadas para combater infecções por ser ausente de oxigénio.

[1105] Veja-se Doc. 54.

colírios naturais e outras panaceias extraindo e aplicando o suco da raiz da gapuhy[1106] ou como ele aponta há cerca da planta Ibonguiaba *"não se come faz purgar"*.[1107]

O nosso frade pelo contrário recorre, a seu irmão e aos conhecimentos da farmacopeia europeia de origem galénica. As pílulas de *gera de Galeno* ou galena (*Gera Santa*) que Cristóvão encomenda nada mais é que pequenas porções globulosas de sulfureto de chumbo, onde encontramos prata, enxofre e antimónio, com o qual em pequenas quantidades misturada com água e outras teriagas se fazia um cataplasma que se aplicava sobre a região infecta, melhor, sobre as queixas de fraquezas da vista, que desse modo ajudava a combater a purgação purulenta[1108].

Cristóvão pede que lhe seja enviada a *receita*, não é de estranhar pois que muitos destes medicamentos, eram mantidos ocultos, e preparados segundo as receitas inventadas por certos médicos e boticários.[1109] No entanto este seu procedimento representava por si só uma nova atitude e inovação em relação ao clássico recurso à terapia galénica, onde predominavam as substâncias de origem vegetal e animal, muito perecíveis e de uso imediato, após a elaboração pelo boticário.

O recurso aos medicamentos elaborados a partir das substâncias químicas revela-nos uma nova postura científica e a possibilidade de consumo em locais distantes, por serem menos adulteráveis. Além de que o acto de auto-medicação pressupunha o conhecimento anterior do destino e posologia da aplicação do medicamento[1110]. Cristóvão de Lisboa demonstra com seu comportamento e conhecimento estar para lá de uma medicina galénica recuperada pelo Renascimento e Humanismo.

Frei Venâncio Willeke, na senda de Robert C. Smith[1111] e secundado por outros[1112], afirmava aparentemente, baseando-se nas imprecisões do

---

[1106] Planta da família das bignoniáceas, espécie de cipó que vive em simbiose com outras espécies em terrenos húmidos.

[1107] Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos Animais e Árvores do Maranhão,* Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967, fl.125.

[1108] José de Vasconcelos e Menezes, *Armadas Portuguesas, Apoio Sanitário na Época dos Descobrimentos,* Lisboa, Academia de Marinha, 1987, p. 205. Adianta-nos o referido autor que o chumbo em pasta era usado como excipiente na composição de pomadas.

[1109] Maria Benedita Araújo, *ibidem,* pp.50 e 58.

[1110] Durante o século XVII tornou-se prática frequente a divulgação em folhas volantes de novos medicamentos, da sua aplicação e modo de emprego.

[1111] Robert C. Smith ainda muito no início da investigação põe em dúvida a autoria da obra, no entanto confessa que não era sua intenção estudá-lo minuciosamente. Robert C. Smith, "O Códice de Frei Cristóvão de Lisboa", *Rev. do Serviço de Património Histórico e Artístico Nacional, nº 5,* Rio de Janeiro, Serviço de Património Histórico e Artístico, 1951, p. 125.

[1112] Maria Adelina Amorim, "Frei Cristóvão de Lisboa, naturalista da Amazónia", in *O Olhar do Viajante: Dos Navegadores aos Exploradores,* Coord. Fernando Cristóvão, Coimbra, Almedina, 2003, p.101. Esta autora inadvertidamente chega a supor " (…) é de crer que não era o missionário o seu desenhador." Apoiando-se esta na narrativa do século XVIII de Bernardo Pereira de Berredo, na sua obra *Anais Históricos do Maranhão,* quando menciona que Cristóvão de Lisboa na jornada de 1625 era acompanhado pelo secular João da Silva que ia por escrivão de sua visita. Pois se Cristóvão era Comissário do Santo Ofício e Visitador Eclesiástico da Mesa da Consciência e Ordens alguém o teria de o coadjuvar na aplicação da lei e dos ofícios régios, assim como ao Governador Francisco Coelho de Carvalho. Bernardo Pereira de Berredo, *Anais Históricos do Estado do Maranhão,* Lisboa, Francisco Luiz Ameno, 1749, p.227.

traço dos desenhos e da falta de firmeza que obrigava Cristóvão a modificar um pouco a sua letra que a obra do nosso frade teria sido composta a varias mãos[1113]. Ora as afirmações de Frei Cristóvão, como vimos atrás, confirmam que a debilidade da saúde de seus olhos dificultavam em muito a execução e a escrita por muito cuidado que tentasse demonstrar.[1114]

Além de que encontramos ainda referência à obra e à sua autoria nos manuscritos do Arquivo da Casa do Cadaval, quando citando a obra de João Franco Barreto (1600- [1674]), *Biblioteca Lusitana de Autores Portugueses*, se refere a dado passo que:

"3) Cristóvão de Lisboa, lente de teologia, revedor e qualificador do Santo Oficio, religioso da Ordem de São Francisco da Província de Santo António, que fora custódio do Maranhão, onde obtivera a jurisdição de administrador (era irmão de Manuel Severim de Faria); escrevera muitas obras e sermões, e um livro em que tratava das coisas notáveis do Maranhão (fl.322-323)."[1115]

E mais precisamente nos manuscritos de Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil* (1627) e *Adições* e *Emendas que se hão-de pôr na minha História do Brasil* (1627), encontramos espaços destinados à colocação das estampas, como a do ananás, cajueiro e maracujá[1116], e em Cristóvão é facilmente identificável a palavra estampa[1117]. Além de que reportando os trabalhos ao seu irmão, o frade afirma que estava ali desenhando os debuxos e estampas que iam naquele *caderno*[1118].

Ainda nestas obras de Vicente do Salvador encontramos espaços para a inclusão do texto que Cristóvão de Lisboa estava preparando sobre a História Moral do Maranhão (*Livro Primeiro do Descobrimento do Maranhão e dos Trabalhos dos Religiosos ou Epítome do Descobrimento, do Maranhão e Grão Pará).*[1119]

Por outro lado é de supor que as gravuras feitas por Cristóvão devam ter chegado a conhecimento dos naturalistas holandeses, Piso e Markgraf, uma vez que a costa nordestina e do Maranhão estivera sobre

[1113] Frei Venâncio Willeke, *Franciscanos na História do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1977, pp.81-82.

[1114] Arnaldo Ferreira é de opinião que o autor das cartas de 1624, 1626 e 1627 é o mesmo que compôs a *História das Árvores e Animais do Maranhão.* Arnaldo Ferreira, *ibidem*, p.75.

[1115] Virgínia Rau e Maria Fernanda Gomes da Silva, *ibidem*, p. 409.

[1116] Frei Vicente do Salvador, *ibidem*, pp. 66 e 74

[1117] Frei Cristóvão de Lisboa, *ibidem*, fls. 2 a 155, contabilizando-se escolhidas para estampas 15 espécies de peixes, crustáceos e anfíbios, 7 mamiferos, primatas e répteis, aves e morcegos cerca de 8 e por último vegetais 10 espécies. Entre elas encontramos os nomes indígenas aparecendo por vezes o nome semelhante em português. Destaca-se guaraguá ou peixe-boi, o Panapana (casta de cação), Piraquiba (remora), Cery (caranguejo) Motamota (tartaruga) Pirataguara (golfinho de água doce – boto), Paca, Tatu, Tamanduá, Perguiça, Tucano, Motum, Pecu (Pica-pau), Mandioca, Ananás, Caju, Maracujá, Mamoeiro e Pacoveira, entre outros.

[1118] Apesar do exercício mental e teórico de Jaime Walter sobre a incerteza da atribuição da autoria, ele recua e atribui a autoria ao frade. Jaime Walter, *ibidem*, pp. 27-28 e 31. Saliente-se ainda que muitos são os documentos e argumentos que nos remetem para a autoria da obra a Frei Cristóvão de Lisboa.

[1119] Frei Vicente do Salvador, *ibidem*, p. 352. Faltam os capítulos X a XVII do Livro V respeitante à parte da responsabilidade de Cristóvão de Lisboa.

ocupação neerlandesa (1641) e que a rapina não só incidira sobre a produção da terra mas também sobre os conhecimentos que dela se tinha.

Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres na sua obra *Poranduba Maranhaense* relata-nos o episódio da entrada em São Luís do Maranhão da esquadra do almirante holandês Cornelizoon, em 1641, e dos assaltos e desordens provocados pelos militares. Estes deslocando-se pela cidade começaram a *" (...) cometer insultos, quebram a imagem de Nossa Senhora do Desterro na ermida já referida, logo depois a de Santo António, e finalmente roubam o convento do mesmo."*[1120]

Além disso o próprio Markgraf menciona na sua obra a presença e ajuda de um tal Jacob Rabbi que pelos anos que ali vivia e pelas entradas que fizera na capitania do Rio Grande do Norte lhe transmitiu o conhecimento sobre os íncolas e a natureza[1121]. E refere-nos Charles R. Boxer que Maurício de Nassau se fazia rodear de certos clérigos e que muitas vezes se fazia acompanhar de Frei Manuel Calado do Salvador, que lhes parecia homem de boa educação e político inteligente, e por isso o estimavam muito.[1122]

A presença holandesa era marcada pela tolerância religiosa, nos territórios pernambucanos residiam e deambulavam religiosos das diferentes ordens e congregações. Em 1638 a situação alterar-se-ia o Consistório, sinónimo de algum puritanismo calvinista, obrigava à expulsão dos jesuítas e à deportação dos carmelitas, beneditinos e franciscanos para as Províncias Unidas[1123].

Não é por isso de admirar que a erudição produzida pelos religiosos portugueses fosse de conhecimento dos holandeses. Só assim se compreende que os ensinamentos de José de Anchieta tenham sidos trasladados para a *Historiae Naturalis Brasiliae* de Markgraf[1124]. Além disso verificamos que no Índice de todas as plantas e animais descritos e desenhados são mencionados pelos vocábulos e expressões portuguesas e luso-brasileiras, não havendo por isso qualquer intento primário de estabelecer uma classificação taxinómica, entre elas destacamos: - *Angelim lusitanus, Andorinha, Bagre do Rio, Balancia Lusitana, Borboleta, Batata de purga, Beldroega, Bicuda, Buraco de Velha, Cachorro do mato, Cágado da terra, Cascavela, Cipó de cobras, Coti, Craca de navios, Cranguejsinho dos Manges, Erva bobosa, Erva do Capitão, Gafanhoto, Gallina Africana, Guiratinga, Iapu, Linguado, Matapasto (erva), Marinheiro (caranguejo do mar), Pacotira, Papa*

[1120] Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres, "Poranduba Maranhaense ou Relação Histórica da Província do Maranhão", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. LIV, Parte I,* Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1891, p.57.

[1121] Willem Piso e Georg Markgraf, *ibidem*, p. 261.

[1122] Charles Ralph Boxer, *Os Holandeses no Brasil (1624-1654),* 2ª ed. rev., Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 2004, pp.85-86. Frei Manuel Calado do Salvador , frade de S. Paulo, compôs em 1648 a obra *Valeroso Lucideno.*

[1123] Jacques Marcadé, "Quadro Internacional e Imperial", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1620-1750, vol.VII,* Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Coord. Frédéric Mauro, Lisboa, Estampa, 1991, p.32.

[1124] Já atrás mencionados. Acrescenta-nos Carlos França que ao Pe. José de Anchieta se deve a descrição e registo dos diversos procedimentos terapêuticos indígenas com o recurso a plantas e animais. Carlos França, *ibidem*, p.25.

peixe (ave), Peixe viola, Perexil, Pitanga, Priguira (Perguiça), Pudiano vermelho, Robalo, Sabaon (árvore) Salmoneta, Tainha, Tartaruga, Tucano, Tatu, entre tantos outros mencionados por estes autores[1125].

A obra engloba uma lista de animais, entre eles cerca de 245 espécies de vertebrados, a sua menção é feita pelo seu nome tupi ou portugues, ou por ambos. Vanzolini acrescenta que se trata de uma descrição ao gosto da época.[1126]

Na obra de Frei Cristóvão de Lisboa por sua vez reconhece-se, segundo Luísa Borralho e Mário Fortes, a tradição quinhentista, onde as descrições misturam naturalmente as utilidades e proveitos com as características morfológicas e fisionómicas. O trabalho de Cristóvão surpreende-nos pelo rigor da descrição da flora e fauna, procurando justificar-se através dos desenhos pormenorizados, tudo o que ele não consegue exprimir sobre o cromatismo e a escala das plantas e animais observados[1127].

Adianta-nos no comentário feito ao peixe *Panapana* na revisão, de 2000, da obra *História dos Animais e Árvores do Maranhão,* que os desenhos feitos por ele:

"Não são desenhos de valor artístico e até pecam por não nos darem uma representação realista e sacrificarem a perspectiva; mas, como vamos tentar mostrar, são ricos em pormenores de valor para um estudo do género a que pertence, pois substitui por traços exactos o que falta em sabor descritivo."[1128]

Pode, por isso, dizer-se que já existe em Cristóvão de Lisboa a preocupação da aplicação de um método específico, mesmo que incipiente, mas que o afasta da simples narração e descrição subjectiva e do recurso perpétuo ao conhecimento sensorial/ empírico.[1129] Refira-se quanto à representação pictográfica feita pelo frade capucho que houve uma preocupação mais científica do que realista ou estilizada. Ele apresenta-nos em variados exemplos a representação da espécie nas suas duas faces demonstrando as peculiaridades dos exemplares desenhados por si. Logo por este pormenor da apresentação Cristóvão de Lisboa assume-se com prioridade no estudo da fauna e flora brasileira.[1130]

Tal método é-lhe dado antes de partir pelas indicações de seu irmão, Manuel Severim de Faria. Além de que Frei Cristóvão de Lisboa parece-nos já preparado em matéria médica, não só pela a aplicação da *gera de Galeno* ou de galena, mas por revelar ter conhecimento de obras como a

[1125] Willem Piso e Georg Markgraf, " Index Omnium Plantarum et Animantium", *ibidem*, pp 294-300.
[1126] P.E. Vanzolini *ibidem*, p.193.
[1127] Anteriormente já Luís de Pina havido ressaltado a importância e valor dos desenhos. Acrescenta-nos ele que: "À parte literária não acompanha a iconografia em valor e rigor. Algumas descrições são muito incompletas e reduzidas." Luís de Pina, *Para a História da História Natural Brasileira*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1942, p.9.
[1128] Frei Cristóvão de Lisboa, *História das Árvores e Animais do Maranhão,* Lisboa, CNCDP –IICT, 2000, p. 86.
[1129] Luísa Borralho e Mário Fortes, *ibidem*, p.85.
[1130] Frei Cristóvão de Lisboa, *ibidem*, p. 130.

do médico e botânico Charles d'Écluse (1526-1609) que estivera em Portugal (1564-67) e que adquirira a obra de Garcia da Orta, que a publicou em latim numa versão resumida e anotada *Aromatum et Simplicium aliquot mendicamentorum* (1567)[1131].

Apesar de como vimos Vazolini considerar Markgraf um dos primeiros pré-lineanos, necessariamente, talvez não com a cientificidade ou academismo deste, Cristóvão de Lisboa ao descrever morfologicamente de modo objectivo e procurar identificar as espécies, apesar de deixar em segundo plano as gravuras pormenorizadas destas, tornava-se o proto-lineano da botânica e zoologia brasileira. Pois as suas descrições são necessariamente completadas pelas gravuras assegurando uma identificação da espécie.[1132]

A preocupação pelo rigor e por dizer a verdade fez dele o primeiro e único dos autores, aqui mencionados, a referir as diferentes espécies de mandioca, o *pão dos trópicos*[1133]. A concretizar indica-nos quatro espécies: *mandioca ata, mandioca ati, macaxeira e juruco.*[1134] Destas quatro três são boas para a confecção da *tapioca*, farinha com que se alimentam os índios da terra e negros cativos. Uma outra espécie, nomeadamente a variedade amarga, por ele identificada como *mandioca água*, é tóxica podendo matar senão for cozida, pois é rica em ácido cianídrico[1135].

Perante isto, elaboramos as seguintes tabelas onde mostramos a proposta de arrumação das diferentes espécies por *castas*, expressão frequente em Cristóvão de Lisboa e a sua finalidade, quer apontada pelo autor e por outros seus contemporâneos e mais actuais[1136]:

Distribuição da Fauna e Flora na obra de Frei Cristóvão de Lisboa
História dos Animais e Árvores do Maranhão [1137]

[1131] Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos Animais e Árvores do Maranhão,* Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967, fl.117, Frei Cristóvão cita Charles d'Écluse (*Carlo Clusio*) quando se refere na gravura da planta Comenda (*Coral),* e acrescenta que esta se deveria chamar em latim *Arbor siliquifera trifolia Americana et Brasiliana.* Nesta breve indicação Frei Cristóvão mostra toda a sua erudição e como a ele se adapta o epíteto de primeiro proto-lineano brasileiro.

[1132] Luísa Borralho e Mário Fortes, *ibidem*, p.86.

[1133] A mandioca originária da América do Sul rapidamente se difundiu pela costa ocidental de África durante os séculos XVI e XVII, graças à acção dos portugueses que a cultivaram pela primeira vez no território angolano. A partir daí tornou-se a base alimentar dos povos da bacia do golfo da Guiné e litoral ocidental de África. José E. Mendes Ferrão, *ibidem*, p.33. Salienta ainda o mesmo autor que a par da mandioca o amendoim, apesar de não referenciado por Frei Cristóvão de Lisboa, servia de base alimentar das populações indígenas do Maranhão. No entanto Frei Cristóvão refere as propriedades medicinais do amendoim.

[1134] Frei Cristóvão de Lisboa, *ibidem*, p. 176.

[1135] Sobre a mandioca Frei Cristóvão revela-nos o seu conhecimento da destruição do alcalóide através do calor e que depois de seca a raiz é comestível, ao que os índios lhe chamam de *carimá.* Este produto é rico em propriedades vermífugas e sobretudo no tratamento da diabetes. Carlos França, *ibidem*, p.63.

[1136] Veja-se sobretudo a versão comentada e anotada da obra de Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos Animais e Árvores do Maranhão*, Lisboa, CNCDP - IICT, 2000.

[1137] Para a execução destas tabelas seguiram-se as versões de Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos Animais e Árvores do Maranhão*, Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967 e a da Comissão Nacional Para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses e Instituto de Investigação Cientifica e

Tabela 1

Peixes do Mar em Cristóvão de Lisboa (1627)				
Comestíveis (…*É bom de comer*…)		Não comestíveis	Alimentação indicada para doentes	Utilização e indicação farmacologica
No seu todo	Em parte			

Tropical, 2000, quando houve duvidas na transcrição de alguns nomes e no complemento de informações sobre os comentários e finalidades das espécies aqui mencionadas.

Guaragua (vaca do mar) Pirapema Pirauna Amoreta Camorim Guarapecu Guoaraemuira Ytimmoquaju Caramoru Pacamo Amoretapocu Acara Acaracorois Guarahi Aramaca Guaraanha Piracava Varu Varu Torohupira Tatapui Açu Araguori Piraiucuri Parati Guori Guoriatiauai Piraciva Pirabebe Yabebura Aguataquupa Acaracoro Paru Ytimmixira Petitimgua Oroana (tartaruga marinha)	Guaratibiro Araguagua (fígados) Panapana (figados) Cação (fígados) Guara Guaromaru (fígados)	Pocosi Pirapetimbabo Auacatohaya Acara Açu Araueri Açu Peixe Cavalo (Cavalo Marinho) Vaquocoha (morcego do mar) Baiacu (venenoso) Bajacutim (venenoso)	Acarapitamgua	

Tabela 2

Peixes de Água Doce em Cristóvão de Lisboa (1627)				
Comestíveis (…*É bom de comer*…)		Não comestíveis	Alimentação indicada para doentes	Utilização e indicação farmacologica
No seu todo	Em parte			
Pirape Sorobim Curimata Taraira Tobi Mocu Piranha Piranhatinga Mandube Manohi Jabeburapeni (raia de água doce) Acaroapeti Jeiguo Amoret Tauguape Tamoata Poti (de água doce) Gerara (Cágado)		Poraque (enguia eléctrica) Matamata (ou Motamota)	Mosuinha	

Tabela 3

Peixes do Pará em Cristóvão de Lisboa (1627)			
Comestíveis	Não	Alimentaç	Utilização

(…*É bom de comer*…)		comestíveis	ão indicada para doentes	e indicação farmacologica
No seu todo	Em parte			
Piraiui Vacu Upiaua Varem (Tainha) Cucunare Siaum Manii Sui Iacunda Vacari Moani Acara Ieiu Iundia Aramaça (ou Arumassá) Jurara do Parra (tartaruga)	Aruana (barbatana) Pyraiaguara ou Boto (fígado)	Sarapa Yaconda Pinima Guatucupa Bagre Curnari Tarerire Cayeiyu Pirauruca Amure Coroblan Pian Pira Mota		

Tabela 4

Plantas, Árvores e Ervas em Cristóvão de Lisboa (1627)				
Comestíveis (…*É bom de comer*…)		Não comestíveis	Alimentação indicada para doentes	Utilização e indicação farmacologica
No seu todo	Em parte			

Mandioqua Cara (Inhame) Tamotaran a Gitica (batata-doce) Yeremu (Abóbora) Comenda (feijão) Taroba Comemda gura (feijão de pau) Ananás Yha (cabaço em verde) Aracarain ha (fruto) Genipapo (fruto) Amingua (fruto) Iaraquatia (fruto) Vuaxainha (fruto) Arasa (fruto, marmelada) Quaiu (Caju) Paquori (fruto) Morecim (fruto) Caia Quiinha (pimenta, malagueta) Maroguoa uomeriano (Maracujá Mirim) Ynambuca ru (fruto) Ubapova	Sapuquaih a (sementes parecidas a amêndoa utilizadas para alimentação e extracção de óleo) Naia (da noz do coco se extrai um óleo alimentar, "*se faz azeite"*) Tuqum (polpa do fruto se obtêm óleo rico em caroteno (pró-vitamina A))	Ananás (em verde) Yha (cabaço depois de seco serve de vasilha) Sapuquaih a (madeira) Genipapo (madeira e corante) Ibomguiab a (faz purgar) Oroquu (tinta vermelha) Manoiu (algodão, fibra têxtil) Caraguoaa tha (lavar a roupa e as folhas trituradas são usadas na pesca para matar os peixes, como se faz com o timbó) Cuiite (cabaça) Arasa Una (tinturaria, preto) Pinbobaite (cobertura de casas) Guayana Timbó (fruto como feijões, as folhas quando pisadas servem para a pesca) Timbó do Pará (o mesmo uso, rico em substância	Hubahem (Melancia, desidratação e cicatrização) Maracuiah i (fruto, desidratação)	(A)Mendo im (Braços e pernas quebradas) Comenda (feijoeiro, a flor contém propriedades alucinógénias, usado pelas *feiticeiras em Portugal*) Yuambu (colites, enterites e mata as lombrigas) Ananás (pedra do rim e anti-helmintico) Genipapo (babas, anti-inflamatório) Vuaxainha (aplicação medicinal) Quaiu (Caju) Caia (fruto com propriedades antipiréticas, das folhas se faz água para tratar dos olhos, colírio) Maraquiai a Açu (folhas e fruto com propriedades antipiréticas e cicatrizantes) Mamão (Papaia, propriedades digestivas, enzima proteolítica) Morety (raiz)

[1138] Sobre a origem da Pacoveira (Pacobeira ou Bananeira) ainda subsiste a suposição da sua existência no

Tabela 4 (continuação)

Plantas, Árvores e Ervas em Cristóvão de Lisboa (1627)				
Comestíveis (…*É bom de comer*…)		Não comestíveis	Alimentação indicada para doentes	Utilização e indicação farmacologica
No seu todo	Em parte			
Arasa Açu (Goiaba) Arasa Una Pindobaite (farinha) Naia (coco) Tuqum (coco) Morety (coco) Comanacaru Mangaveira Anhauba (Castanha do Pará) Ananás Branco (Ananás do Pará)		Ereitiuna (resina negra) Sequeriba (resina para calafetagem)		Guayana Timbó (impigens e sarna)

Tabela 5

Aves de regiões litorais e fluviais em Cristóvão de Lisboa (1627)			
Comestíveis (…*É bom de comer*…)	Não comestíveis	Alimentação indicada	Utilização e indicação

período pré-cabralino, apesar de alguns estudos revelarem ter sido esta introduzida pelos portugueses no território brasileiro (via São Tomé), possivelmente como recurso de abastecimento das tripulações das naus que ali iam fazer aguada. José E. Mendes Ferrão, *ibidem*, p.50.

No seu todo	Em parte		para doentes	farmacologica
Guratimguaosu Guratimguamerim Acara Obu Migua Aiapa Agaga (Colhereira) Atiausu Upequa Poteri Guarahum Auapessoca Carão Toitoy Guoara Tamatiam	Teieiu (apenas os pintos) Yaburu (apenas os pintos)	Maguarim Guratimguaosu (penas) Guariama Tamatiam (penas) Arasarij Guahi (penas) Vacho (Tucano) Apiha		

Tabela 6

Aves dos matos e campinas em Cristóvão de Lisboa (1627)				
Comestíveis (…*É bom de comer*…)		Não comestíveis	Alimentação indicada para doentes	Utilização e indicação farmacologica
No seu todo	Em parte			

Ynambuasu (perdiz) Caraquopitam (como que perdiz) Iaqu Aracoan Inambu Merim (perdiz do Maranhão) Gurauna Puquasu (pombo) Poquohi (pombo)	Yamdu (ovos) Motum (ovos)	Yamdu (penas) Guraausu (gavião) Motum (péssimo para as feridas) Tinguara (ave canora) Yapehi Opequ (Pica-pau) Tucano (penas) Vrepe Hurauasu (Milhafre) Atiausu Araruna (penas) Orucurêa (Curujá) Say Caninde (penas) Guanibu (colibri) Guanembu (colibri) Arara (psitacídeo) Arasoare (ave canora) Ayuru Quuriqua (psitacídeo) Maraquana (psitacídeo) Papagaio Xia (psitacídeo) Jimdaia (psitacídeo) Tohim Hite (psitacídeo) Tohi (psitacídeo) Aiuruiu (psitacídeo) Haiuru Hite		Cabure (usam os pés para mezinhas) Quereiuhi (usam como paliativo para males de estômago) Yoroti (usada na feitiçaria indígena)

Tabela 7

Animais Terrestres desenhados e não comentados por Cristóvão de Lisboa (1627) (fls. 62 a 73)[1139]
Mamíferos Terrestres Capivara Tamandoi (Tamanduá) Paca (pequeno roedor) Quati Veado Soasu Veado Tatu Tambu Sauyo (coelho que tem feição de rato) Sapagiou (cervídeo) Maracaya (felino) Bugio ou Machacho (macaco) Guanba (Mico leão) Porco Tarasu Quasini Tamanduá (Tamanduá Bandeira) Preguiça (Preguiça-de-bentinho) *Répteis* Synynbu (camaleão, apreciado pela sua carne e ovos) Tiruasu (lagarto) Cuviara (Iguanídeo)

[1139] Registe-se que falta a fl.61 do manuscrito de Cristóvão de Lisboa. Frei Cristóvão de Lisboa, *História dos Animais e Árvores do Maranhão,* Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967.

Notemos que a transcrição e manutenção dos nomes indígenas dos animais e plantas remetem-nos para a questão de que o conhecimento das espécies eram de domínio do índio e que era por isso mais fácil a sua localização no habitat. O uso da etimologia nativa tornava o acesso à medicina e farmacopeia mais simplificado para o colono e missionário.[1140]

Acrescentemos que quanto ao manuscrito de Cristóvão de Lisboa se verifica o seguinte: -duas espécies de tartarugas, *Orana* e a *Jurara do Parra*, um caranguejo, *Ceri*, e ao crustáceo, *Poti*, se encontram localizados fora do seu âmbito da espécie animal. No entanto por se enquadrarem nos habitats em que ele insere as restantes *castas* de animais, procedeu de igual modo para estas espécies. O mesmo acontece com a *Guaragua* ou Manatim e o *Pyraiaguara* ou Boto que apesar de integrarem os peixes do mar e de rio ele reconhece a ambos qualidades próprias dos mamíferos.

A grande maioria das espécies representadas e comentadas por Cristóvão apresentam a sua importância económica enquanto mantimento, expressão do próprio para designar a importância nutritiva[1141]. Entretanto encontramos indicações de espécies venenosas ou incomestíveis, outras apenas com valor utilitário para utensílio, isco de pesca, plumária, entretenimento (psitacídeos e aves canoras), resinas e calafetagem. Além disso é no campo das plantas que encontramos o maior número com uso farmacológico como anti-inflamatório, colírio, anti-helmintico, cataplasma para sarar problemas ortopédicos e feridas. A par destes aponta ainda aqueles que tem valor enquanto coadjuvantes da convalescença dos acamados.

Por outro lado e apontemos como curiosidade que o uso das aves em mezinhas e práticas de feitiçarias aparece associado ao tratamento de males de barriga e mau-olhado levadas a cabo pela população nativa e negra. Ainda de que o nosso franciscano refere muitas vezes que a carne dalgumas aves é dura por isso não serve para comer mas que os pintos e os ovos são bons. Além disso no caso dos peixes, onde encontramos o manatim e o boto, o autor refere-nos que de alguns peixes se aproveita o fígado para a feitura de óleo e manteiga.

As propostas de Cristóvão de Lisboa (1627) e Georg Markgraf (1648) são consideradas como classificações proto-taxinómicas assentes num grau elementar do conhecimento científico. A observação e a classificação eram muitas das vezes feitas por critérios de verosimilhança entre as espécies, no nosso caso o autor adopta a terminologia *casta*, definindo-a através da sua aplicação como espécie ou espécies características de determinado ecossistema.

Esta divisão ou agrupamento das espécies por castas insere-se na proposta de Mathias L'Obel (século XVI) em famílias e da proposta de Cesalpino (1583) em que pela primeira vez reúne os vegetais em quinze

[1140] José Martins Catharino, *ibidem*, p.439.

[1141] Carlos Almaça refere-se a este aspecto afirmando que: "*Todas as descrições, mesmo as mais reduzidas terminam, quase invariavelmente, por uma apreciação sobre a qualidade dietética da espécie."* Carlos Almaça, "Os Portugueses do Brasil e a Zoologia Pré-lineana", in *A Universidade e os Descobrimentos*, Lisboa, CNCDP - IN-CM, 1993, p.191.

classes e quarenta e sete ordens. Na esfera portuguesa já aludimos aos estudos de Garcia da Orta para a região asiática, não deixando de mencionar duas plantas originárias do Brasil, o ananaseiro e o cajueiro.[1142]

Só com Carl Lineu (sueco, 1707-1778) se dá o salto qualitativo na criação da Taxinomia enquanto conhecimento científico com bases definidas em Reino, Filo, Classe, Ordem, Família, Género e Espécie. E seria nestas duas últimas classificações que surgiria a nomenclatura binominal em latim, isto é, no Género e na Espécie.

No entanto as propostas quinhentistas e seiscentistas, sobretudo estas últimas, de Lisboa e Markgraf, assim como de outros para espaços diversos, não deixam de ter a sua importância na construção da Taxinomia enquanto ciência da classificação das espécies. Deve-se a Carl Lineu a criação de um sistema hierarquizado para as diversas formas de vida e o estabelecimento da nomenclatura ainda em uso.

Em Cristóvão de Lisboa na sua obra *História dos Animais e Árvores do Maranhão* Cristóvão de Lisboa as espécies da flora e fauna maranhaense são identificadas pelo nome com que eram designadas localmente, acompanhadas, na sua maioria, de uma pequena descrição sobre o uso que os locais faziam e um debuxo. Este conjunto de informes recolhidos por Lisboa, na segunda década de seiscentos, e que se veio a tornar uma das principais bases de conhecimento e identificação das espécies do Estado do Maranhão (e do Brasil). Cristóvão apesar de se entregar arduamente à sua tarefa principal de missionar e fazer aplicar os desígnios da Mesa da Consciência e Ordens e do Santo Ofício, ainda se entregou a captar e valorizar informações sobre os habitantes e a natureza maranheense que aos seus olhos lhe pareciam com interesse e exóticos.[1143]

Além disso a importância da obra de Cristóvão de Lisboa ressalta do facto da permanência dos nomes nativos, que assim permitem o resgate das informações sobre a fauna e flora indígena antiga. Foi graças a estes missionários que se deu a inclusão destes nomes no vocabulário comum das gentes brasileiras, mantendo a designação, origem e significado das espécies incorporadas.[1144]

Acrescentam-nos os autores, Luísa Borralho e Mário Fortes, que apesar da elementaridade e limitações das descrições dos portugueses feitas nos séculos XVI e XVII estas traduziam eficazmente as características e potencialidades das espécies do Novo Mundo ao compará-las com as do Velho Mundo. Este processo de analogia privilegiava a observação e uma visão cuidada, para a qual contribuíam e confluíam todos os outros sentidos. A sensorialidade, enquanto forma de inteligibilidade usada predominantemente nos séculos XVI e XVII, era um instrumento ao serviço do conhecimento botânico e zoológico, daí que, autores como Gândavo ou Cristóvão de Lisboa, entre outros,

[1142] Carlos França, *ibidem*, p.5.
[1143] Ariane Luna Peixoto e Alexandra Escudeiro, "Pachira aquatica (Bombacaceae) na obra "História dos Animais e Árvores do Maranhão" de Frei Cristóvão de Lisboa", *Rodriguésia nº53 (82),* Rio de Janeiro, Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 2002, p.124;
[1144] Idem, *ibidem*, p.128.

atribuam este ou aquele sabor já seu conhecido a determinada polpa ou carne. Além do paladar, o olfacto e a visão eram atributos que não eram esquecidos, atentemos na descrição que Frei Cristóvão faz da planta Ynambucaru, *Passiflora nitida*:

"Ynambucuru é erva que trepa em riba de paus, e tem a folha como a laranjeira, e a fruta é como um ovo de galinha e tem a mesma feição, e tem a casca como uma laranja e cor; e é cheio de semente e licor mui gostoso na boca e é muito bom comer; e tem a flor em feição de campainha, ele tem as folhas grandes brancas e campainha de cor de linho raiada de cor púrpura e os botões que tem no coração cor de verde amarelo e cheira como rosa, e é a mais bonita flor que eu tenho visto."[1145]

Quanto ao enquadramento e identificação taxionómica das espécies registadas por Frei Cristóvão de Lisboa esta foi feita por Fernando Frade, José E. Mendes Ferrão, Luís F. Mendes e Maria Cândida Liberato, na edição do texto de Cristóvão de Lisboa feita em 2000[1146]. Estes autores procuraram articular as informações entre os comentários feitos em 1967 por Jaime Walter e os principais manuscritos do século XVI e XVII, entre eles as obras de Fernão Cardim, Claude d'Abbeville, Willem Piso e Georg Markgraf, com as informações de Frei Cristóvão. Deste estudo salientamos que muito poucos exemplares ficaram por identificar e que se determinou paralelismos semânticos com as espécies identificadas pelos autores mencionados estabelecendo variantes regionais dos nomes nativos da fauna e flora.

O conhecimento da fauna e da flora brasílica desde os alvores da colonização, e nomeadamente da maranhaense com Cristóvão de Lisboa, evidenciaram o verdadeiro espírito dos portugueses como fundadores da História Natural do Brasil. Deste esforço ficou-nos o exemplo do Padre José de Anchieta (S.J.), que pela primeira vez regista a utilidade e a perigosidade ou nocividade dos animais brasileiros, não deixando de recorrer à imaginação. A sua narrativa é feita em termos simples, ao uso da época, evidenciando uma escassa ou nula educação histórico-natural. O mesmo se passará com Gabriel Soares de Sousa, Fernão Cardim e Pêro Magalhães de Gândavo, que apesar de já estarem próximos dos inícios de uma nova forma de conhecimento cientifico continuam ainda na tradição medievo-renascentista a acreditar nos monstros que pululam as impenetráveis matas e profundezas dos oceanos[1147].

Seria com Frei Cristóvão de Lisboa (1582-1652) que o conhecimento da zoologia brasileira chegaria ao zénite[1148]. Este foi o pioneiro da História Natural do Brasil. A sua obra *História das Árvores e Animais do*

[1145] Frei Cristóvão de Lisboa, *ibidem*, fl.181.
[1146] Frei Cristóvão de Lisboa, *História das Árvores e Animais do Maranhão*, Lisboa, CNCDP – IICT, 2000.
[1147] Carlos Almaça, *ibidem*, pp.186-187.
[1148] No século XVII. Pois nunca é mais de referir que a expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira, feita em pleno século XVIII, da qual resultou a sua obra *Viagem Filosófica* representará outro dos marcos do conhecimento da biodiversidade brasileira.

Maranhão [1627] representava pela primeira vez a associação da descrição escrita com a representação gráfica. Carlos Almaça referindo-se a esta associação afirma que ela permite o conhecimento mais preciso da biodiversidade a que Cristóvão se reporta. Tais representações são por si superiores às apresentadas por Georg Markgraf[1149].

Frei Cristóvão é assim um dos primeiros proto-lineanos, e ciente da originalidade e interesse das suas observações procurou as publicar. No entanto tal esforço nunca fora concretizado, o que fez com que Markgraf fosse sobrevalorizado vinte anos mais tarde.

Destas primeiras observações ressalta-nos que aprendendo com o indígena e ensinando com os conhecimentos da velha medicina europeia, conseguiu o colono subsistir num território que a princípio se mostrou hostil e pouco salubre à sua fixação. Recorreu aos frutos da terra para se alimentar e curar, o Genipapo e a Caraoba, foi usado para debelar a sífilis e as babas, o Carimá para a malária, o dente de Cotia para as sangraduras e a Cimbaiba para as ulcerações mais preocupantes[1150]. Assim procurou o colono e o missionário prover e subsistir à irregularidade dos fornecimentos de medicamentos, da metrópole, recorrendo às drogas nativas.[1151]

[1149] Carlos Almaça refere com certeza que os desenhos de Frei Cristóvão são bem executados o que por isso confere à obra o valor que ela representa na História Natural do Brasil. Carlos Almaça, *ibidem*, p.191.
[1150] Carlos França, *ibidem*, p.112.
[1151] J.P. Sousa Dias, "A Farmácia e a Expansão Portuguesa (séculos XVII e XVIII)", in *A Universidade e os Descobrimentos*, Lisboa, CNCDP – IN-CM, 1993, p.214.

> *"A defesa do ameríndio constitui para o franciscano uma das suas glórias, não admitindo a escravidão natural, e reclamando os direitos humanos."*
>
> Maria do Carmo Tavares de Miranda, *Os Franciscanos na Formação do Brasil,* p. 160.

São Francisco de Assis nunca terá pensado na dimensão que as suas atitudes simples iriam ter no progresso do mundo. O franciscanismo passaria a ser uma das marcas mais notórias da acção e do pensamento cristão e católico desde os séculos XIII até ao nosso.

A marca do despojamento e do martírio, que no fundo não foi mais que o avivar da mensagem evangélica de Jesus de Nazaré, marcaria gerações de jovens que prontos a abandonar as suas vidas se lançaram na expansão da Fé e do Império. A associação da religião oficial e da política do estado foi desde cedo um dos pilares da expansão ultramarina e dos descobrimentos de Além-mar.

A principal preocupação de Caminha era que aqueles gentios eram dóceis de serem evangelizados fossem trazidos para o seio da sociedade colonial portuguesa que se ia forjando desde os meados do século XV. No entanto a política de lançados e de degredados trazia os seus frutos, o conhecimento da língua e dos usos e costumes nativos tornavam-se importantes para firmar as alianças e o estabelecimento permanente naquelas paragens da Terra de Santa Cruz.

A sociedade colonial só se estabeleceria no Brasil em 1549, com a instauração do Governo-geral. Logo se apercebeu que o pouco que a terra dava seria tirado com o sangue e suor do escravo, a principio do nativo e em seguida do escravo africano, mais robusto e adaptado ao trabalho mais pesado da senzala e do engenho de açúcar.

A principal especiaria desta terra foi o açúcar, alimentou sonhos da terra do açúcar e até uma guerra do açúcar. Doce amargo que foi coberto com as contendas trazidas das guerras europeias que pela primeira vez ultrapassam o âmbito geográfico do centro do continente e são exportadas para as colónias. Esta também seria as consequências da nossa adesão às reformas tridentinas e à União Dinástica com os Filipes de Habsburgos.

Foi este o período em que mais se desenvolveu o Brasil, por muito que nos custe aceitar. A produção açucareira atingiria o seu auge quer em tonelagem quer em número de engenhos que proliferavam pelo litoral brasileiro. É também a todo o custo que o Império pretende assegurar a sua hegemonia no continente sul-americano apesar de ameaçado pelo huguenotes e calvinistas, da França e dos Países Baixos.

A Igreja por sua vez, e a partir de Trento, envolve-se num apostolado activo. Este impulso seria decisivo para a expansão ultramarina da Fé. Para isso a nova congregação fundada por Santo Inácio de Loyola, e os seus métodos de catequização tornavam-se mais cativantes e promotores de um clero nativo. A lógica pedagógica da *Ratio Studiorum* jesuítica promovia a religiosidade e a educação dos nativos e dos filhos dos colonos.

Este exemplo seria seguido de perto pelas reformas internas da observância da Ordem dos Frades Menores. De inicio a cultura intelectual e livresca foi quase que abolida, até que Santo António de Lisboa e São Boaventura a reabilitam no seio da família franciscana. Já no século XVI os movimentos reformistas dos descalços, dos capuchos e dos capuchinhos, procuravam a observância estreita da Regra, mas sem nunca deixar de parte a instrução do clero. Aliás condição que viria a ser imposta pelo Concilio de Trento.

No entanto o método catequético dos primeiros tempos seria abandonado. O discurso apologético dirigido às elites governativas das tribos nativas, que procurava a evangelização pelo topo da pirâmide para a base foi substituído pelo modelo inverso. Era mais fácil trazer os culumins, os miúdos fascinados pelos ritos, cerimoniais e cânticos para evangelização que os mais velhos que atidos às práticas ancestrais se mostravam renitentes e hostis receando que o seu mundo desmoronasse. E na verdade os resgates, os descimentos, as entradas e as bandeiras arrastavam a inculturação do índio.

O simples e bom selvagem de Caminha tornou-se o bárbaro e antropófago dos primeiros mártires franciscanos após as duas primeiras décadas de convivência. A partir daqui as disputas teológicas tomavam o centro das atenções. O Papa Paulo III, através da Bula *Sublimis Deos*, de 2 de Junho de 1537, enquadrava o indígena americano como fazendo parte do género humano. Este documento não fora suficiente para a sociedade colonial portuguesa dos séculos XVI e XVII de forma a que esta compreendesse com a devida clareza os obstáculos levantados nos contactos com os íncolas. Estes últimos eram considerados como bárbaros de hábitos antropofágicos, poligâmicos e possuidores de uma cultura e tecnologia primitiva e inferior.

Estas diferenças nunca se diluiriam na sociedade, mesmo quando os índios foram definitivamente integrados na sociedade colonial, suscitando a produção legislativa de leis de defesa da liberdade do gentio. No entanto esta integração só fora possível com a desvalorização gradativa do universo social e religioso do ameríndio. Acção esta que foi levada a cabo pelos missionários franciscanos e jesuítas, que ao longo da catequização procuraram defender a integridade física e moral do índio[1152].

No que respeita à integração judicial, o índio era considerado como individuo num estádio menor de evolução, ou seja primitivo, onde muitas vezes as suas atitudes eram tidas por infantis e ingénuas. Tal pressuposto

[1152] Serafim Leite (S.J.), *As Raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e judicial portuguesa nos séculos XVI a XVIII*, Braga, Livraria Cruz, 1964, p. 10.

do primarismo evolutivo dos gentios alimentou a opinião de muitos dos partidários da escravização destes. É claro que os franciscanos opuseram-se a este enquadramento, facto que lhes veio a custar penosas vicissitudes e agruras perpetradas pelos colonos, durante o século XVII.

Frei Manuel da Ilha, Frei António da Merceana, Frei Cristóvão de Lisboa e Frei Vicente do Salvador foram algumas das personalidades que não deixaram passar incólumes estas atrocidades e nem deixaram de dar testemunho da sua acção missionária. Se durante algum tempo se julgou o Brasil como um produto da acção missionária jesuítica de Nóbrega. Anchieta, Vieira e Antonil, hoje à luz da investigação ressalta-nos que todas as ordens e congregações prestaram um serviço pedagógico e social ao nativo e ao colono que acabou por forjar um outro Portugal além Atlântico.

E graças aos esforços destes homens que trabalhando no anonimato e nos mais recônditos sertões, fizeram e contaram história, observaram e classificaram animais e plantas muito antes de estrangeiros, que vindos a salto traziam a bagagem do humanismo e cientismo marcado pelo protestantismo que grassava pela Europa do século XVII. Antes do celebrizado Georg MarKgraf e de Williem Piso já o nosso Manuel Severim de Faria, da metrópole, orientava o seu irmão que ia para a colónia do Maranhão, com o objectivo de dar a noticia mais verdadeira da História Moral e Natural daquele outro Portugal que se tornava o Brasil.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

I. FONTES

-MANUSCRITAS

- AHU, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa,
  - Capitania do Pará, Caixa 1
  - Capitania do Maranhão, Caixa 1
  - Capitania de Pernambuco, Caixa 1,
  - Conselho da Fazenda – Consultas, Códice 35-A, 341

- Bib. Ajuda, Biblioteca do Palácio Nacional da Ajuda, Lisboa,
  - Conselho da Índia, Códices 51-VII-15, 51-VII-18,
  - Mesa da Consciência e Ordens, Consultas, Códice 51-VI-52

- Bib. Cadaval, Biblioteca da Casa Cadaval, Lisboa – Muge,
  - Noticia dos Severins e Farias, Códice MVII 19 A

- BNL (Res.), Biblioteca Nacional de Lisboa – Reservados, Lisboa,
  - Fundo Geral, Códices 917, 4304, 11570
  - Fundo Geral, Manuscritos Mss 29 (Doc. 27, 28 e 32)
  - Colecção em Organização, Caixa 31 (Árvore de Costados dos Severins de Faria)
  - Colecção de Papeis Impressos e Manuscritos Originais muito interessantes para o conhecimento da História da Inquisição em Portugal (papeis avulsos)
  - Colecção Pombalina, Códice PBA 475

- IAN-TT, Instituto dos Arquivos Nacionais – Torre do Tombo, Lisboa,
  - Chancelaria Régia de D. Filipe II, Livro 1,
  - Chancelaria Régia de D. Filipe III – Doações, Livro 11
  - Genealogias Manuscritas, Códice 21-F-25 (HUET, Lourenso)
  - Manuscritos da Livraria – Assuntos do Brasil, Livro 1116
  - Mesa da Consciência e Ordens – Consultas, Livro 27
  - OFM, Província de Santo António, Província, Livro 7, Maços 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9 e 18

-IMPRESSAS

- ABBEVILLE, Claude d' (OFM Cap.), *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão,* Belo Horizonte – São Paulo, Ed. Itataia – Universidade de São Paulo, 1975 (Paris,1614).
- ALBUQUERQUE, Luís de (Dir.), *Biblioteca da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Ed. Alfa, 1989, 50 vols.
- AMOR DE DEUS, Frei Martinho do (OFM), *Escola de Penitência, Caminho de Perfeição, Estrada segura para a Vida Eterna, Crónica da Santa Província de Santo António,* Lisboa, of. António Pedroso Galrão, 1740, 2 ts.
- ANCHIETA, Padre José de (S.J.), *Monumenta Anchietana – Obras Completas do Pe. José de Anchieta, Textos Históricos,* São Paulo, Ed. Loyola, 1989, 9 vols.
- ASSIS, São Francisco de (OFM), "Última vontade a Santa Clara", in *Escritos de São Francisco e de Santa Clara*, Braga, Ed. Franciscana, 2001, p. 205.
- BARBOSA, José, "Vida de Manuel Severim de Faria escrita pelo Adicionador", in *Noticias de Portugal*, Manuel Severim de Faria, Lisboa, Ed. Colibri, 2003 (1665), pp.299-300.
- BERREDO, Bernardo Pereira de, *Anais Históricos do Estado do Maranhão,* Lisboa, of. Francisco Luiz Ameno, 1749.
- BOAVENTURA (São) (OFM), "Legenda Maior", in *S. Francisco de Assis: Fontes Franciscanas,* Braga, Ed. Franciscana, 1982, pp.532-650.
- CAMINHA, Pêro Vaz, *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil (1 de Maio de 1500),* Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1974.
- CARDIM, Fernão, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Belo Horizonte - São Paulo, Ed. Itatiaia – Universidade de São Paulo, 1980;
- Idem, *ibidem,* Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997 (Introdução e Notas de Ana Maria Azevedo)
- CARDOSO, Jorge, *Agiológico Lusitano,* Lisboa, of. António Craesbeck de Mello, 1666, 3 vols.
- CELANO, Tomás de (OFM), "Vida Primeira", in *S. Francisco de Assis: Fontes Franciscanas,* Braga, Ed. Franciscana, 1982, pp.208-319.
- CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da (OFM), *Claustro Franciscano Erecto no Domínio da Coroa Portuguesa,* Lisboa, of. António Isidoro da Fonseca, 1740;
- Idem, *Primazia Seráfica na Região da América, Novo Descobrimento de Santos e Veneráveis Religiosos que enobrecem o Novo Mundo, com suas virtudes e acções,* Lisboa, of. António de Sousa e Silva, 1733;
- Idem, *Século da Religião Seráfica brilhante em todos com seus religiosos leigos,* Lisboa Ocidental, of. António Isidoro da Fonseca, 1736.
- *Crónica dos Ministros Gerais da Ordem dos Frades Menores,* trad. José Joaquim Nunes, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918, 2 vols.
- *Escritos de São Francisco e de Santa Clara,* Braga, Ed. Franciscana, 2001.

- ESPERANÇA, Frei Manuel da (OFM), *História Seráfica Cronológica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal,* Lisboa, of. Paulo Craesbeck, 1656-1666, 2 ts., 1ª e 2ª partes.
- ESPÍRITO SANTO, Frei Gabriel do (OFM), "Explicação da Estampa deste Livro", in *Jardim da Sagrada Escritura disposto em modo alfabético,* Frei Cristóvão de Lisboa, Lisboa, of. Paulo Craesbeck, 1653, pp.1-13.
- EVERAUX, Yves d' (OFM Cap.), *Suite de l'Histoire des chose plus mémorables adveneus en Maragnon, les années 1613 et 1615,* Leipzig – Paris, Librairie A. Frank, 1864(Paris, 1615);
- Idem, *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614,* Maranhão, [Tipografia Frias], 1874.
- FARIA, Manuel Severim de, *Noticias de Portugal,* Lisboa, Ed. Colibri, 2003 (1665).
- GÂNDAVO, Pêro Magalhães de, *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil,* Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1984 (1576, fac-simile);
- Idem, *A Primeira História do Brasil: História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil,* Lisboa, Ed. Assírio e Alvim, 2004 (Introdução e Notas de Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz).
- ILHA, Frei Manuel (OFM), *Narrativa da Custódia de Santo António do Brasil: 1584-1621,* Petrópolis, Ed. Vozes, 1975.
- JABOATÃO, Frei António de Santa Maria (OFM), *Orbe Seráfico, Novo Brasílico, Crónica dos Frades Menores da Província de Santo António do Brasil,* Lisboa, of. António Vicente da Silva, 1761;
- Idem, *Novo Orbe Seráfico ou Crónica dos Frades Menores da Província do Brasil, Parte Segunda,* Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1859.
- LISBOA, Frei Cristóvão de (OFM), *História dos Animais e Árvores do Maranhão,* Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967 (fac-simile);
- Idem, *ibidem,* Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses - Instituto de Investigação Científica e Tropical, 2000 (fac-simile);
- Idem, *Jardim da Sagrada Escritura disposto em modo alfabético,* Lisboa, of. Paulo Craesbeck, 1653;
- Idem, *Santoral de Vários Sermões de Santos,* Lisboa, of. António Alvares, 1638;
- LISBOA, Frei Marcos de (OFM), *Crónica da Ordem dos Frades Menores,* Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001 (1557), 3 partes.
- MACHADO, Diogo Barbosa de, *Biblioteca Luistana,* Lisboa, of. António Isidoro da Fonseca, 1741-1759, 4 ts.
- NASSAU, Maurício de (Johan Mauritis van Nassau-Siegen), "Testamento Politico", in *Parcerias Estratégicas nº6: Conselhos a Governantes,* Brasília, Senado Federal, Mar. 1999, pp. 264-270.
- NORONHA, Henrique Henriques, *Memórias Seculares e Eclesiásticas para a Composição da História das Dioceses do Funchal na Ilha da Madeira,* Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico – Secretaria Regional de Turismo e Cultura, 1996.

- PISO, Willem e MARKGRAF, Georg, *Historia Naturalis Brasiliae,* Amesterdão, of. Lungdum Batavorum, apud. Franciscum Hackium Amstelodami, apud. Ludovicum Elzevirium, 1648.
- PRAZERES, Frei Francisco de Nossa Senhora dos (OFM), "Puranduba Maranhaense ou Relação Histórica da Província do Maranhão", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. LIV, Parte I,* Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1891.
- *Regimento dos Comissários do Santo Oficio e escrivães de seu cargo,* s.l., s.n., s.d.
- *Regimento dos Qualificadores do Santo Oficio,* s.l., s.n., s.d.
- ROSÁRIO, Frei Paulo do (OSB), *Relação Breve e Verdadeira da Memorável Vitória que houve o Capitão-mor da Capitania da Paraíba António de Albuquerque dos Rebeldes de Holanda,* Lisboa, of. Jorge Rodrigues, 1632.
- *S. FRANCISCO DE ASSIS: FONTES FRANCISCANAS,* Braga, Ed. Franciscana, 1982.
- "Segunda Regra", in *S. Francisco de Assis: Fontes Franciscanas,* Braga, Ed. Franciscana, 1982, pp.144-150.
- SALVADOR, Frei Vicente do (OFM), *História do Brasil, 1500-1627,* 7ªed., Belo Horizonte – São Paulo, Ed. Itataia – Universidade de São Paulo, 1982.
- SÃO BOAVENTURA, Frei António Caetano de, *Paraíso Místico da Sagrada Ordem dos Frades Menores,* Porto, of. Manuel Pedroso Coimbra, 1750.
- SOLEDADE, Frei Fernando da (OFM), *História Seráfica Cronológica da Ordem dos Frades Menores de São Francisco na Província de Portugal,* Lisboa, of. Manuel & Joseph Lopes Ferreira, 1705-1720, 3ts., 3ª, 4ª e 5ª partes.
- SOUSA, Gabriel Soares de, *Biblioteca da Expansão Portuguesa: Noticia do Brasil, vol.14,* Dir. Luís de Albuquerque, Lisboa, Ed. Alfa, 1989.
- TEIXEIRA, Bento, *Prosopopeia,* Lisboa, of. António Alvares, 1601.
- *Theatrum Rerum Naturalium Brasiliae,* (Rio de Janeiro), Ed. Index, 1993, 2 vols.
- VALENCIA Y GUZMAN, Juan de, *Compendio Historial de la Jornada del Brasil,* Recife, Ed. Pool, 1984 (1625, fac-simile).
- VASCONCELOS, Padre Simão de (S.J.), *Crónica da Companhia de Jesus no Brasil,* Petrópolis, Ed. Vozes, 1977, 2 vols.
- VIEIRA, Padre António (S.J.), *A Missão de Ibiapaba,* Coimbra, Ed. Almedina, 2006;
- Idem, *Obras Escolhidas,* 2ª ed., Lisboa, Ed. Sá da Costa, 1997, 12 vols.

II. BIBLIOGRAFIA

-GERAL

- ALBUQUERQUE, Luís de (Dir.), *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses,* Lisboa, Ed. Caminho, 1994, 2 vols.
- Idem, *Portugal no Mundo,* Lisboa, Ed. Alfa, 1989, 6 vols.
- ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal,* Porto -Lisboa, Ed. Civilização, 1967-1968, 4 vols.

- ALMEIDA, Palmira Morais Rocha de, *Dicionário de Autores no Brasil Colonial*, Lisboa, Ed. Colibri, 2003.
- ARAÚJO, António de Sousa, *Antoninos da Conceição. Dicionário de Capuchos Franciscanos*, Braga, Editorial Franciscana, 1996.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Ed. Circulo dos Leitores, 2000, 4 vols.
- Idem, *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Ed. Circulo dos Leitores, 2000, 3 vols.
- *Batalhas da História de Portugal*, Lisboa, Academia Portuguesa da História – Ed. QuidNovi, 2006, 22 vols.
- BENNASSAR, Bartolomé e MARIN, Richard, *História do Brasil*, Lisboa, Ed. Terramar, 2000.
- BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (Dir.), *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Ed. Circulo dos Leitores, 1998, 5 vols.
- CALMON, Pedro, *História do Brasil*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1963, 5 vols;
- Idem, *História Social do Brasil*, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2002 (1935), 3 vols.
- *Christos, Enciclopédia do Cristianismo*, Lisboa, Ed. Verbo, 2004.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Coord.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- *Dictionaire Historique dês Ordres Religieux*, Dir. Agnès Gerhard, Paris, Ed. Fayard, 1998.
- DONATO, Hernâni, *Dicionário das Batalhas Brasileiras*, São Paulo, Ed. Ibrasa, 1987.
- *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura Verbo*, Lisboa -Rio de Janeiro, Ed. Verbo, 1969- 1986, 21 vols.
- FRANCO, Francisco de Assis Carvalho, *Dicionário de Bandeirantes e Sertanistas do Brasil: séculos XVI, XVII e XVIII*, Belo Horizonte – São Paulo, Ed. Itatiaia – Universidade de São Paulo, 1989.
-HOLANDA, Sérgio Buarque de e CAMPOS, Pedro Moacyr (Dir.), *História Geral da Civilização Brasileira*, 7ª ed., São Paulo, Ed. Difel, 1985, 11 ts, 3 vols.
- HOORNAERT, Eduardo (Coord.), *História da Igreja na Amazónia*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1992;
- Idem (Coord.), *História Geral da Igreja na América Latina: História da Igreja no Brasil*, 4ª ed., Petrópolis, Ed. Vozes, 1992, t. II, 2 vols.
- IRIARTE, Frei Lázaro, *História Franciscana*, Petrópolis, Edª Vozes, 1985.
- LISBOA, João Francisco, *Jornal de Timon*, Lisboa, Tipografia Matos Moreira e Pinheiro, 1901, 2 vols.
- RAU, Virgínia e SILVA, Maria Fernanda Gomes da, *Os Manuscritos do Arquivo da Casa Cadaval respeitantes ao Brasil*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1956, 2 vols.
- REIS, Arthur Cézar Ferreira (Coord.), *Atlas Cultural do Brasil*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura – Fundação Nacional de Material Escolar, 1972.
- RODRIGUES, José Honório, *História da História do Brasil*, 2ª ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1979.
- RUBERT, Arlindo, *Historia de la Iglesia en el Brasil*, Madrid, Mapfre, 1992.

- SALVADORI, Massimo L., *História Universal*, Novara, Ed. Planeta DeAgostini, 2005, 18 vols.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, Lisboa, Ed. Verbo, 1977- 2006, 16 vols.
- SERRÃO, Joel (Dir.), *Dicionário de História de Portugal*, Porto, Ed. Figueirinhas, 1985, 6 vols.
- SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. Oliveira (Dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Ed. Estampa, 1986- 2005 (em publicação);
- Idem, *Nova História de Portugal*, Lisboa, Ed. Presença, 1990-2001, 12 vols (em publicação).
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord.), *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*, Lisboa, Ed. Verbo, 1994.
- STUDART, Barão de, *Documentos para a História do Brasil especialmente do Ceará*, Fortaleza, Tipografia Minerva, 1909, 2 vols.
- TUÑON DE LARA, Manuel, *Historia de España*, Bracelona, Ed. Labor, 1983, 13 vols.
- TAPAJÓS, Vicente (Coord.), *História Administrativa do Brasil*, Brasília, Universidade de Brasília, 1983, 40 vols.
- VAINFAS, Ronaldo (Dir.), *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, Rio de Janeiro, Ed. Objectiva, 2000.
- VARHAGEN, Francisco Adolfo, *História Geral do Brasil*, 9ª ed., São Paulo, Ed. Melhoramentos, 1978, 3 vols.
- VELASCO BAYON, Balbino, *História da Ordem do Carmo em Portugal*, Lisboa, Ed. Paulinas, 2001.
- VIANNA, Hélio, *História do Brasil*, 14ª ed., São Paulo, Melhoramentos, 1980.
- VRIES, Elly de (Coord.), *Colecção ABN AMRO Real*, São Paulo, Ed. Banco Real, 2005.

-PERIÓDICOS

- *Bracara Augusta*, Braga, Câmara Municipal de Braga, Jan./Dez. 1984, vol.38, nºs 85-86 (98-99).
- *Brasília*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1946, vol. III.
- *Communio*, Lisboa, Associação de Teologia e Cultura Cristã, 1985, 1991, A. II, VIII.
- *Episteme*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Ago./Dez. 2002, nº15.
- *História*, Lisboa, Ed. Projornal, Out. 1993, nº169, Ano XV.
- *Jornal do Médico*, Lisboa, Ed. Estudos Médicos, 1988, Ano XLVIII, vols. CXXIV, CXXV, nºs. 2251, 2293.
- *Leituras Compartilhadas*, Rio de Janeiro, Ed. Leia Brasil, 2005, Ano 3, fasc. 9.
- *Ler História*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 1990 (19) e 2000 (39), vols.19 e 39.

- *Lusitania Sacra,* Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2005, 2ª ser.
- *Mare Liberum,* Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Jun. 1997, nº13.
- *Missões Franciscanas*, Porto, Ed. Franciscana, Nov./Dez. 1967, A. XXXI.
- *Ordem dos Médicos*, Lisboa, Ordem dos Médicos, 1988.
- *Parcerias Estratégicas,* Brasília, Senado Federal, Mar. 1999, nº6.
- *A Razão,* Junho 1991, Ano II, nº21.
- *Revista Atalaia-Intermundos,* Lisboa, CICTSUL, 2003.
- *Revista Camões*, Lisboa, Instituto Camões, Jan./Mar. 2000, nº8.
- *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996, II ser., vol. XIII.
- *Revista da Faculdade de Letras: História*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1992, II ser., vol.9.
- *Revista de História*, Porto, Instituto Nacional de Investigação Cientifica – Centro de História da Universidade do Porto, 1992.
- *Revista do ICALP*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Dez. 1989, vol. 18.
- *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1891, t. LIV, Parte I.
- *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão,* São Luís do Maranhão, Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, Jun. 1952, vol. IV, nº 4.
- *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1962.
- *Revista do Serviço de Património Histórico e Artístico Nacional,* Rio de Janeiro, Serviço de Património Histórico e Artístico, 1951, nº5.
- *Revista da Universidade de São Paulo,* São Paulo, Universidade de São Paulo, Jun. /Ago. 1996, nº30.
- *Rodriguésia,* Rio de Janeiro, Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 2002, nº53 (82).
- *Seminário de Tropicologia*, Recife, Ed. Universidade Federal de Pernambuco, 1974, vol. II.
- *Studia,* Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Dez. 1972, nº35.
- *The Americas,* Washington, Academy of American Franciscan Studies, 1949, 1950.
- *Vozes*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1963, Ano 57, nº4.

-ESPECÍFICA

A

- AA.VV., *Encontro de Culturas, Oito Séculos de Missionação Portuguesa*, Lisboa, Conferência Episcopal Portuguesa, 1994.

- ABREU, Capistrano de, *Capítulos de História Colonial: 1500-1800 e os Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil,* Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1982;
- Idem, "Nota Preliminar", in *História do Brasil, 1500-1627,* Frei Vicente do Salvador, 7ªed., Belo Horizonte – São Paulo, Ed. Itataia – Universidade de São Paulo, 1982, pp.29-39.
- ALCÂNTARA, Manuel Aurélio de, "O papel da Espanha na Restauração da Bahia", in *Compendio Historial de la Jornada del Brasil,* Juan de Valencia y Guzman, Recife, Ed. Pool, 1984 (1625, fac-simile), pp. 15-23.
-ALENCASTRO, Luís Filipe de, "A Interacção Europeia com as Sociedades Brasileiras entre os séculos XVI e XVII", in *Brasil: Nas Vésperas do Mundo Moderno,* Coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, pp. 97-120;
- Idem, *O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul, Séculos XVI e XVII,* 2ª reimp., São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- ALBUQUERQUE, Luís de, "Comentário", in *Biblioteca da Expansão Portuguesa: Noticia do Brasil, vol. 11,* Gabriel Soares de Sousa, Dir. Luís de Albuquerque, Lisboa, Ed. Alfa, 1989, pp. 260-264.
- ALMAÇA, Carlos, "Guaraguás, Hipupiaras, baleias e âmbar: portugueses e a natureza brasileira", *Revista Atalaia-Intermundos,* Lisboa, CICTSUL, 2003, pp. 34-37;
- Idem, "Os Portugueses do Brasil e a Zoologia Pré-lineana", in *A Universidade e os Descobrimentos,* Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993, pp. 175-194;
- Idem, "Reino Animal", *Episteme nº15,* Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Ago./Dez. 2002, pp. 97-106.
- AMARAL, Diogo Freitas, *D. Manuel I e a construção do Estado Moderno em Portugal,* Lisboa, Ed. Tenacitas, 2003.
- AMORIM, Maria Adelina, *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos,* Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2005;
- Idem, "Frei Cristóvão de Lisboa, naturalista da Amazónia", in *O Olhar do Viajante: Dos Navegadores aos Exploradores,* Coord. Fernando Cristóvão, Coimbra, Ed. Almedina, 2003, pp. 89-106;
- Idem, "Frei Henrique de Coimbra: Primeiro Missionário em Terras de Vera Cruz", *Revista Camões: Terra Brasilis, nº8,* Lisboa, Instituto Camões, Jan./Mar. 2000, pp. 72-85;
- Idem, *Missão e Cultura dos Franciscanos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (século XVII),* Lisboa, 1997 (dissertação de mestrado em História e Cultura do Brasil apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa).
- ANDRADE, Luiz Cristiano Oliveira de, *A Narrativa da Vontade de Deus: a História do Brasil de Frei Vicente do Salvador (c.1630),* Rio de Janeiro, 2004 (dissertação de mestrado em História Social apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- ANSELMO, Padre Joaquim, *O Concelho de Borba (Topografia e História),* 3ª ed., Borba, Câmara Municipal de Borba, 1997 (1907).

- ARAÚJO, António de Sousa, "Nota Histórica", in *Ordens Religiosas em Portugal: Das Origens a Trento – Guia Histórico,* dir. Bernardo Vasconcelos e Sousa, Lisboa, Livros Horizonte, 2005, pp.251-254;
- Idem, "Ordem dos Frades Menores", in *Ordens Religiosas em Portugal: Das Origens a Trento – Guia Histórico,* dir. Bernardo Vasconcelos e Sousa, Lisboa, Livros Horizonte, 2005, pp.255-263.
- ARAÚJO, Maria Benedita, *O Conhecimento Empírico dos Fármacos nos séculos XVII e XVIII,* Lisboa, Ed. Cosmos, 1992.
- ASHLEY, Maurice, *The Golden Century: Europe, 1598-1715,* London, Pheonix Press, 2002.
- AZEVEDO, Ana Maria, "O Índio brasileiro (o "olhar" quinhentista e seiscentista)", in *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens. Estudos e Bibliografias*, Coord. Fernando Cristóvão e José Nunes Carreira, Lisboa, Ed. Cosmos, 1999, pp. 305-335;
- Idem, "Introdução e Notas", in *Tratados da Terra e Gente do Brasil,* Fernão Cardim, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, pp.7-291.
- AZEVEDO, João Lúcio de, *Épocas de Portugal Económico,* 4ª ed., Lisboa, Clássica Editora, 1988.
- AZZI, Riolando, *Cristandade Colonial: Mito e Ideologia*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1987.

B

- BARRETO, Luís Filipe, *Caminhos do Saber no Renascimento Português. Estudos de história e teoria da cultura,* Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986;
- Idem, *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Ser e Pensar nos Séculos XV e XVI,* Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983.
- BENNASSAR, Bartolomé, *La América Española y la América Portuguesa, siglos XVI-XVIII,* 3ªed., Madrid, Ed. Akal, 1996.
- BEOZZO, José Óscar, *Leis e Regimentos das Missões: Politica Indigenista no Brasil,* São Paulo, Ed. Loyola, 1983.
- BETHENCOURT, Francisco, "A Igreja", in *História da Expansão Portuguesa, Vol. I: A Formação do Império (1415-1570),* Dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Lisboa, Ed. Circulo dos Leitores, 1998, pp. 369-386.
- BETTENCOURT, Mariana, "A Fauna Brasileira", in *A Fauna Exótica dos Descobrimentos,* Coord. António Luís Ferronha, s.l., Ed. ELO, 1993, pp. 59-104.
- BLANCO NUÑEZ, José Maria, *Reconquista da Bahia, 1625. Portugueses e Espanhóis na defesa do Brasil,* Lisboa, Ed. Tribuna, 2006.
- BLUCHE, François, *Richelieu,* Lisboa, Ed. Europa-América, 2005.
- BORRALHO, Luísa e FORTES, Mário, "Do Jardim do Éden às Terras de Vera Cruz", *Episteme nº15,* Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Ago./Dez. 2002, pp.71-93.
- BOSCHI, Caio César, "As Missões no Brasil", in *História da Expansão Portuguesa, vol. II,* Dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Lisboa, Ed. Circulo dos Leitores, 1998, pp.388-402.

- BOSI, Alfredo, *Dialéctica da Colonização,* São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- BOTTÉRO, Jean, OUAKNIN, Marc-Alain e MOINGT, Joseph, *A Mais Bela História de Deus: Quem é o Deus da Bíblia?* 2ª ed., Lisboa, Ed. Asa, 1998.
- BOUZA ALVAREZ, Fernando, *Portugal no Tempo dos Filipes. Politica, Cultura e Representações (1580-1668),* Lisboa, Ed. Cosmos, 2000.
- BOXER, Charles Ralph, *The Golden Age of Brazil: The Growing Pains of a Colonial Society, 1695-1750,* Manchester, Carcanet, 1995;
- Idem, *Os Holandeses no Brasil (1624-1654),* 2ª ed. rev., Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 2004;
- Idem, *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770),* Lisboa, Edições 70, 1981;
- Idem, *O Império Colonial Português (1415-1825),* Lisboa, Edições 70, 1981.
- *Brasil e Portugal. História das Relações Militares. Actas do X Colóquio de História Militar,* Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 2000.
- BRÁSIO, António, *História e Missiologia,* Luanda, Instituto de Investigação Cientifica de Angola, 1973.
- BRAUDEL, Fernand, *Civilização Material, Economia e Capitalismo, Séculos XV-XVIII,* Lisboa, Teorema, 1992, 3 ts.

C

- CAEIRO, Francisco da Gama, *Santo António de Lisboa,* Lisboa, Ed. Verbo, 1990;
- Idem, *Santo António de Lisboa,* Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995, 2 vols.
- CARBONELL, Charles-Olivier, *Historiografia,* Lisboa, Ed. Teorema, 1987.
- CARDIM, Pedro, *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime,* Lisboa, Ed. Cosmos, 1998.
- CARDOSO, Alirio Carvalho e CHAMBOULEYRON, Rafael, "Fronteiras da Cristandade: Relatos Jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVII)", in *Os Senhores dos Rios: Amazónia, Margens e Historias,* Coord. Mary del Priore e Flávio dos Santos Gomes, Rio de Janeiro, Ed. Elzevier, 2004, pp.33-62.
- CAROLINO, Luís Miguel e CAMINIETZKI, Carlos Ziller (Coord.), *Jesuítas, Ensino e Ciência (séculos XVI – XVII),* Casal de Cambra, Ed. Caleidoscópio, 2005.
- CARVALHO, Filipe Nunes de, "Do Descobrimento à União Ibérica", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1500-1520, vol. VI,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Coord. Harold Johnson e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Ed. Estampa, 1992, pp.19-204.
- CARVALHO, Joaquim Barradas de, *As Fontes de Duarte Pacheco Pereira no "Esmeraldo De Situ Orbis",* Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas, "Manuel Severim de Faria: espiritualidade e realidade missionária nas "províncias da Guiné" no século XVI", *Bracara Augusta, vol.38, nºs 85-86 (98-99),* Braga, Câmara Municipal de Braga, Jan./Dez. 1984, pp.41-91.
- CARVALHO, José Cândido de Mello, "Actividade cientifica", in *Atlas Cultural do Brasil,* Coord. Arthur Cézar Ferreira Reis, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura – Fundação Nacional de Material Escolar, 1972, pp.137-150.

- CASTELO-BRANCO, José Barbosa Canais de Figueiredo, *Estudos Biográficos ou Noticia das Pessoas retratadas nos quadros pertencentes à Biblioteca Nacional de Lisboa,* Lisboa, Biblioteca Nacional, 1854.
- CATHARINO, José Martins, *Trabalho Índio em Terra de Vera ou Santa Cruz e do Brasil: Tentativa de resgate ergonlógico,* Rio de Janeiro, Ed. Salamandra, 1995.
- CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo, "América Hispânica (1492-1898)", in *Historia de España, vol. VI,* Dir. Manuel Tuñon de Lara, Barcelona, Ed. Labor, 1983.
- CHAMBOULEYRON, Rafael, "Os Padres da Companhia na Amazónia: uma leitura do Pe. António Vieira", in *Terceiro Centenário da morte do Pe. António Vieira: Congresso Internacional, Actas, vol. II,* Braga, Universidade Católica Portuguesa – Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, pp.801-808.
- CHÂTELLIER, Louis, *A Religião dos Pobres. As Fontes do Cristianismo Moderno, séculos XVI-XIX,* Lisboa, Ed. Estampa, 1995.
- COELHO, António Borges, *"Judeus" e Fidalgos,* Lisboa, Ed. Caminho, 1994;
- Idem, *Raízes da Expansão Portuguesa,* Lisboa, Livros Horizonte, 1985.
- *Colóquio Internacional: A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu,* Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2005.
- *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora: Actas, vol. II,* Évora, Instituto Superior de Teologia – Seminário Maior de Évora, 1994, 2 vols.
- *Congresso (IV) Internacional sobre Los Franciscanos (siglo XVI): Actas,* Madrid, Ed. Deimos, (1987).
- *Congresso (XXIV) Internacional de História Militar,* Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 1998.
- CORREIA, José Manuel, *Os Portugueses no Malabar (1498-1580),* Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- CORTESÃO, Jaime, *Os Descobrimentos Portugueses,* 4ª ed., Lisboa, Ed. Livros Horizonte, 1984-1985, 6 vols;
- Idem, "O Franciscanismo na vida e na Expansão de Portugal", *Missões Franciscanas, A. XXXI,* Porto, Ed. Franciscana, Nov./Dez. 1967, pp. 13-16.
- COLZANI, Alfonso, "Martírio/ Mártires", in *Christos, Enciclopédia do Cristianismo,* Lisboa, Ed. Verbo, 2004, pp. 578-579.
- COSME, João, "A Emigração para o Brasil através das habilitações do Santo Oficio (1640-1706)", in *A União Ibérica e o Mundo Atlântico: II Jornadas de História Ibero-Americana,* Coord. Maria da Graça Ventura, Lisboa, Ed. Colibri, 1997, pp.195-216.
- COSTA, João Paulo Oliveira e, "A Diáspora Missionária", in *História Religiosa de Portugal, vol. II,* Dir. Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Ed. Circulo dos Leitores, 2000, pp.255-313.
- COSTA, Manuel Fernandes, *As Navegações Atlânticas no século XV,* Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.
- COUTO, Jorge, *O Colégio dos Jesuítas do Recife e o Destino do seu Património,* Lisboa, 1990 (dissertação de mestrado em História Moderna de Portugal apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa);

- Idem, *A Construção do Brasil: Ameríndios, Portugueses e Africanos, do inicio do povoamento a finais de Quinhentos,* Lisboa, Ed. Cosmos, 1995;
- Idem, "Lançados", in *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses, vol. II,* Dir. Luís de Albuquerque, Lisboa, Ed. Caminho, 1994, pp.582-584;
- Idem, "Pêro Magalhães de Gândavo e a "História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil" no contexto da cultura renascentista portuguesa", in *Biblioteca da Expansão Portuguesa: Reconhecimento do Brasil, vol. 14,* Dir. Luís de Albuquerque, Ed. Alfa, 1989, pp. 120-130;
- Idem, "As tentativas portuguesas de colonização do Maranhão e o projecto da França Equinocial", in *A União Ibérica e o Mundo Atlântico: II Jornadas de História Ibero-Americana*, Coord. Maria da Graça Ventura, Lisboa, Ed. Colibri, 1997, pp. 171-194.
- CRISTÓVÃO, Fernando (Coord.), *O Olhar do Viajante: Dos Navegadores aos Exploradores,* Coimbra, Ed. Almedina, 2003.
- CRISTÓVÃO, Fernando e CARREIRA, José Nunes (Coord.), *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1999.
- CUNHA, Mafalda Soares da e MONTEIRO, Nuno Gonçalo F., "Governadores e capitães-mores do império atlântico português nos séculos XVII e XVIII", in *Optima Pars. Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime,* Coord. Nuno Gonçalo F. Monteiro, Pedro Cardim e Mafalda Soares da Cunha, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2005, pp.191-252.
- CURTO, Diogo Ramada, *Cultura Escrita, séculos XV a XVIII,* Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

D

- DAVIS, David Brion, *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2001.
- DIAS, José Sebastião da Silva, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do século XVI,* Lisboa, Ed. Presença, 1982.
- DIAS, J. P. Sousa, "A Farmácia e a Expansão Portuguesa (séculos XVII e XVIII)", in *A Universidade e os Descobrimentos,* Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993, pp.209-228.
- DINIS, A. J. Dias, "Antecedentes da Expansão Ultramarina Portuguesa", *Revista Portuguesa de História, t.X,* Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1962, pp.1-107.
- DOMINGUES, Ângela, "Drogas do Sertão", in *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil,* Coord. Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Ed. Verbo, 1994, pp.270-271.

E

- EMMER, Peter C., "The Struggle over Sugar. The abortive attack of dutch on Portugal in the South Atlantic, 1600-1650", *Mare Liberum nº13,* Lisboa, Comissão

Nacional Para as Comemorações dos descobrimentos Portugueses, Junho 1997, pp.56-68.

- *Escravos com e sem Açúcar, Actas do Seminário Internacional*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico – Secretaria Regional de Turismo e Cultura, 1996.

F

- FARIA, Francisco Leite, *Os Primeiros Missionários do Maranhão: Achegas para a História dos Capuchinhos Franceses que aí estiveram de 1612 a 1615*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961.
- FARINHA, António Dias, *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603) de António Saldanha*, Lisboa, Instituto de Investigação Cientifica e Tropical, 1977
- Idem, "O inicio dos descobrimentos marítimos portugueses: -o interesse pelo Norte de África", in *Portugal no Mundo, vol. I,* Dir. Luís de Albuquerque, Lisboa, Ed. Alfa, 1989, pp.101-112;
- Idem, "A Missionação Portuguesa no Norte de África", in *Encontro de Culturas, Oito Séculos de Missionação Portuguesa*, Lisboa, Conferencia Episcopal Portuguesa, 1994, pp.61-68;
- Idem, "Norte de África", in *História da Expansão Portuguesa, Vol. I: A Formação do Império (1415-1570),* Dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Lisboa, Ed. Circulo dos Leitores, 1998, pp.118-136;
- Idem, *Portugal e Marrocos no século XV,* Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990, 3 vols (tese de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, texto policopiado);
- Idem, *Os Portugueses em Marrocos*, 2ª ed. rev. , Lisboa, Instituto Camões, 2002;
- Idem, "Os santos mártires de Marrocos e a Expansão Portuguesa", in *O Franciscanismo em Portugal: Actas dos I e II seminários, vol. I,* Lisboa, Fundação Oriente, 1996, p.121.
- FARRELL, Jeanette, *A Assustadora História das Pestes e Epidemias,* São Paulo, Ed. Ediouro, 2003.
- FAUSTO, Carlos, *Os Índios antes do Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 2000.
- FERRÃO, José E. Mendes, *A Aventura das Plantas e os Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, Instituto de Investigação Cientifica Tropical – Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Fundação Berardo, 1992.
- FERREIRA, Arnaldo, "Notícia sobre Frei Cristóvão de Lisboa", *Rev. Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, vol. IV, nº 4,* São Luís do Maranhão, Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, Jun. 1952, pp.67-75.
- FERRONHA, António Luís (Coord.), *A Fauna Exótica dos Descobrimentos*, s.l., Ed. ELO, 1993.
- FLORES, Luís Felipe Baeta Neves, *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios,* São Paulo, Ed. Forense, 1978;
- Idem, "Viagem dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios", *Leituras Compartilhadas, Ano 3, fasc.9,* Rio de Janeiro, Ed. Leia Brasil, 2005, pp.56-59.
- FONSECA, Luísa da, "Documents in defense of Maranhão indians of colonial Brazil. A Report of Frei Cristóvão de Lisboa, O.F.M., to the Conselho Ultramarino,

Lisbon, October, 29, 1647", *The Américas, vol. 7, nº2,* Washington, Academy of American Franciscan Studies, Oct. 1950, pp.215-220.

- *Franciscanos em Portugal: Actas dos I, II, III e IV Seminários,* Lisboa, Fundação Oriente, 1996 (I-II Sem.) e 2000 (III-IV Sem.), 2 vols.
- FRADA, João José Cúcio, "História, Medicina e Descobrimentos Portugueses", *Revista do ICALP, vol. 18,* Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Dez. 1989, pp.63-73.
- FRAGA, Maria Teresa, *Humanismo e Experimentalismo na Cultura do século XVI,* Coimbra, Ed. Almedina, 1976.
- FRAGOSO, Frei Hugo, "Os Aldeamentos Franciscanos do Grão-Pará", in *Das Reduções Latino - Americanas às Lutas Indígenas Actuais,* Dir. Eduardo Hoornaert, São Paulo, Ed. Paulinas, 1982, pp.119-160.
- FRANÇA, Carlos, "Etnografia Brasílica", in *Os Portugueses do século XVI e a História Natural do Brasil,* Lisboa, Empresa Fluminense Lda., s.d.;
- Idem, *Os Portugueses do século XVI e a História Natural do Brasil,* Lisboa, Empresa Fluminense Lda., s.d.
- FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX),* Lisboa, Ed. Grádiva, 2006, 2 vols;
- Idem, *O Mito de Portugal: A Primeira História de Portugal e a sua Função Política,* Lisboa, Roma Editora, 2000.
- FREYRE, Gilberto, *Casa Grande & Senzala,* Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s.d. [1957];
- Idem, *O Mundo que o Português Criou,* Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s.d. [1940];
- Idem, *A Propósito de Frades,* Bahia, Ed. Universidade da Bahia, 1959.
- FRIDA, Leonie, *Catarina de Medicis,* Porto, Ed. Civilização, 2005.

G

- GALLI, Mário von, *Francisco de Assis. O Santo que viveu o futuro,* São Paulo, Ed. Loyola, 1973.
- GARCIA, Rodolfo, "Introdução", in *Tratados da Terra e Gente do Brasil,* Fernão Cardim, Belo Horizinte - São Paulo, Ed. Itatiaia – Universidade de São Paulo, 1980, pp.11-22.
- GARCIA CÁRCEL, Ricardo (Coord.), *Historia de España siglos XVI y XVII,* Madrid, Ed. Catedra, 2003.
- GERHARD, Agnès, "Franciscains", in *Dictionaire Historique dês Ordres Religieux,* Dir. Agnès Gerhard, Paris, Ed. Fayard , 1998, pp.256-262;
- Idem, "François D'Assise (saint)", in *Dictionaire Historique dês Ordres Religieux,* Dir. Agnès Gerhard, Paris, Ed. Fayard , 1998, pp.262-264.
- GONÇALVES, Manuel Pereira, "Actividad Evangelizadora y Cultural de los Franciscanos Portugueses en el Brasil durante o siglo XVI", in *Congreso (II) Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI): Actas,* Madrid, Ed. Deimos, (1987), pp.905-921;
- Idem, "Os Franciscanos em Cabo Verde e na Guiné", in *O Franciscanismo em Portugal: Actas dos III e IV seminários, vol. II,* Lisboa, Fundação Oriente, 2000, pp.23-31;

- Idem, "Os Franciscanos em Portugal", in *O Franciscanismo em Portugal: Actas dos I e II seminários, vol. I,* Lisboa, Fundação Oriente, 1996, pp.261-285;
- Idem, *A Missionação dos Jesuítas e dos Franciscanos nos "Rios da Guiné" no século XVII,* Lisboa, 1991, 2 vols. (dissertação de mestrado em História Moderna de Portugal apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa).
- GORENDER, Jacob, *O Escravismo Colonial,* São Paulo, Ed. Ática, 1980.
- GUEDES, José Alfredo Libânio, "A União Ibérica", in *História Administrativa do Brasil, vol. 3, t. I,* Coord. Vicente Tapajós, 2ª ed, Brasília, Universidade de Brasília, 1983, pp.7-292.

H

- HALIOU, B. , *Histoire de la Médicine,* 2ª ed., Paris, Ed. Masson, 2004
- HEMMING, John, *Red Gold, The Conquest of Brazilian Indians,* London, Papermac, 1987.
- HESPANHA, António Manuel, *As Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político, Portugal século XVII,* Coimbra, Ed. Almedina, 1994.
- HÖFFNER, Joseph, *Colonização e Evangelho: Ética da Colonização Espanhola no Século de Ouro,* 2ª ed., Rio de Janeiro, Ed. Presença, 1977.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Visão do Paraíso,* 4ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1985.
- HOORNAERT, Eduardo (Dir.), *Das Reduções Latino-Americanas às Lutas Indígenas Actuais,* São Paulo, Ed. Paulinas, 1982.
- HUE, Sheila Moura e MENEGAZ, Ronaldo, "Introdução e Notas", in *A Primeira História do Brasil: História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil,* Pêro Magalhães de Gândavo, Lisboa, Ed. Assírio e Alvim, 2004, pp.11-124.

I

- IMITIAZ, Juma, *As Plantas Medicinais Portuguesas no Tempo dos Descobrimentos,* Lisboa, Ed. Glaxo Farmacêutica Lda., 1992.

J

- JOHNSON, Harold e SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord.), *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1500-1620, vol. VI,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Lisboa, Ed. Estampa, 1992.

K

- KEEGAN, John, *Uma História da Guerra,* Lisboa, Ed. Tinta-da-China, 2006.
- KIEMEN, Frei Mathias, *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region: 1614-1693,* Washington, The Catholic University of America Press, 1954;
- Idem, "The Indian Policy of Portugal in America, with special reference to the old state of Maranhão, 1500-1755", *The Americas, vol. 5, nº4,* Washington, Academy of American Franciscan Studies, Apr. 1949, pp.131-461.

L

- LE GOFF, Jacques, *S. Francisco de Assis,* Lisboa, Teorema, 2000.
- LEFEBVRE, Georges, *O Nascimento da Historiografia Moderna,* Lisboa, Ed. Sá da Costa, 1981.
- LEITE, José Guilherme Reis, "O Arquipélago dos Açores: -A Igreja e a Cultura", in *Nova História da Expansão Portuguesa: -Colonização Atlântica, vol. III, t.I,* Coord. Artur Teodoro de Matos, Lisboa, Ed. Estampa, 2005, pp.492-534.
- LEITE, Serafim, *António Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português na América do Sul, no século XVI,* Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1936;
- Idem, *História da Companhia de Jesus no Brasil,* Lisboa, Ed. Portugália, 1938, 10 ts.;
- Idem, "Jesuítas no Brasil", in *Dicionário de História de Portugal, vol. III,* Dir. Joel Serrão, Porto, Ed. Figueirinhas, 1985, pp.371-376;
- Idem, *Luíz Figueira: A sua vida heróica e a sua obra literária,* Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940;
- Idem, *As Raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e judicial portuguesa nos séculos XVI a XVIII,* Braga, Ed. Livraria Cruz, 1964;
- Idem, *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de Portugal), 1549-1720,* Lisboa, Junta da Investigação do Ultramar, 1965.
- LINDEMANN, Mary, *Medicina e Sociedade no Inicio da Europa Moderna. Novas Abordagens da História Europeia,* Lisboa, Ed. Replicação, 2002.
- LINS, Marciolino de Barros, "Farmacopeia e Trópico", in *Seminário de Tropicologia, vol. II,* Recife, Ed. Universidade Federal de Pernambuco, 1974, pp. 549-568
- LIPINER, Elias, *Terror e Linguagem. Um Dicionário da Santa Inquisição,* Lisboa, Ed. Contexto, 1999.
- LOPES, Fernando Félix, "Capuchos", in *Dicionário de História de Portugal, vol. I,* Dir. Joel Serrão, Porto, Ed. Figueirinhas, 1985, pp.478-479;
- Idem, *Colectânea de Estudos de História e Literatura,* Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1997, 3 vols. (edição póstuma e comemorativa);
- Idem, "Franciscanos", *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura Verbo, vol.8,* Lisboa – Rio de Janeiro, Ed. Verbo, 1969, pp.1546-1555;
- Idem, "Franciscanos", in *Dicionário de História de Portugal, vol. II,* Dir. Joel Serrão, Porto, Ed. Figueirinhas, 1985, pp.71-73;
- Idem, "Francisco de Assis (São)", in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura Verbo, vol.8,* Lisboa – Rio de Janeiro, Ed. Verbo, 1969, pp.1562-1564;
- Idem, "Frei Henrique de Coimbra. O Missionário. O Diplomata. O Bispo", in *Colectânea de Estudos de História e Literatura, vol. III,* Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1997, pp.363-446.
- LOPES, José Manuel Martins, *O Projecto Educativo da Companhia de Jesus. Dos Exercícios Espirituais aos nossos dias,* Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2002.
- LOURENÇO, Paula, *Batalhas da História de Portugal: Defesa do Ultramar, Batalha dos Montes Guararapes e Reconquista de Luanda, 1640-1668, vol. 10,* Lisboa, Academia Portuguesa da História – Ed. QuidNovi, 2006.

- LUNA, Luís, *Resistência do Índio à Dominação do Brasil,* Coimbra, Ed. Fora do Texto, 1993.

- LYNCH, John, *Los Austrias, 1516-1700,* Barcelona, Ed. Critica, 2000.

M

- MACEDO, Jorge Borges de, "Oração de Sapiência: Medicina, Cultura e Mundo", *Ordem dos Médicos,* Lisboa, Ordem dos Médicos, 1988, pp.22-30.

- MAGALHÃES, Joaquim Romero, "Apresentação", in *História dos Animais e Árvores do Maranhão,* Frei Cristóvão de Lisboa, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Instituto de Investigação Cientifica e Tropical, 2000, p.9.

- MARCADÉ, Jacques, "Quadro Internacional e Imperial", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, vol. VII,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Coord. Frédéric Mauro, Lisboa, Ed. Estampa, 1991, pp.17-90.

- MARCHANT, Alexander, *Do Escambo à Escravidão,* 2ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1980.

- MARGARIDO, Alfredo, *As Surpresas da Flora no Tempo dos Descobrimentos,* s.l., Ed. ELO, 1994.

- MARINS, Padre, *Pe. António Vieira, S.J. Missionário do Norte do Brasil,* São Paulo, Ed. Loyola, 1986.

- MARQUES, João Francisco, "Frei Cristóvão de Lisboa, Missionário no Maranhão e Grão-Pará (1624-1635), e a Defesa dos Índios Brasileiros", *Revista da Faculdade de Letras, II ser., Vol. XIII,* Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1996, pp.323-351;

- Idem, *A Parenética Portuguesa e a Restauração, 1640-1668,* Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Cientifica, 1989, 2 vols.

- MARQUES, José, "Da situação religiosa de Portugal nos finais do século XV à missionação do Brasil", *Revista de História, vol. 11,* Porto, Instituto Nacional de Investigação Cientifica – Centro de História da Universidade do Porto, 1992, pp. 45-63.

- MARTINIÈRE, Guy, "A Implantação das Estruturas de Portugal na América, 1620-1750", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1620-1750, vol. VII,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Coord. Frédéric Mauro, Lisboa, Ed. Estampa, 1991, pp.91-261.

- MARTINS, William de Souza, "Clero Regular", in *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1820),* Dir. Ronaldo Vainfas, Rio de Janeiro, Ed. Objectiva, 2000, pp.123-126.

- MATOS, Artur Teodoro de Matos (Coord.), *Nova História da Expansão Portuguesa: - Colonização Atlântica, vol. III,* Dir. Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, Lisboa, Ed. Estampa, 2005, 2 ts.

- MATTOSO, José, "O Enquadramento Social e Económico das Primeiras Fundações Franciscanas em Portugal", in *Colóquio Antoniano,* Coord. António Montes Moreira, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp.61-72.

- MAURO, Frédéric, *Portugal, o Brasil e o Atlântico,* Lisboa, Ed. Estampa, 1988, 2 vols.
- MAURO, Frédéric (Coord.), *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1620-1750, vol.VII,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Lisboa, Estampa, 1991.
- MELGAR, Luís Tomás, *História dos Papas: Santidade e Poder,* Lisboa, Ed. Estampa, 2005.
- MELLATI, Júlio Cézar, *Índios do Brasil,* 5ª ed., Brasília, HUCITEC- Editora Universidade de Brasília, 1986.
- MELLO, Evaldo Cabral de, *O Negócio do Brasil. Portugal e os Países Baixos e o Nordeste (1641-1669),* Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.
- MELLO, José António Gonsalves de, "O Domínio Holandês na Bahia e no Nordeste", in *História Geral da Civilização Brasileira, t.I, vol. I,* Dir. Sérgio Buarque de Holanda e Pedro Moacyr Campos, 7ª ed., São Paulo, Ed. Difel, 1985, pp.235-253;
- Idem, *O Tempo dos Flamengos: Influência da Ocupação Holandesa na Vida e Cultura do Norte do Brasil,* 4ª ed., Rio de Janeiro, Topbooks, 2001.
- MENDONÇA, Manuela, "O Franciscanismo dos Monarcas do século XV", in *O Franciscanismo em Portugal: Actas dos I e II seminários, vol. I,* Lisboa, Fundação Oriente, 1996, pp.139-152.
- MENESES, Avelino de Freitas, "Dos Açores aos confins do Brasil. As motivações da colonização açoriana de Santa Catarina em meados de setecentos", *Ler História, vol. 39,* Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 2000, pp.115-140;
- Idem, "A Circulação", in *Nova História de Portugal, vol. VII: Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Coord. Avelino de Freitas Meneses, Lisboa, Ed. Presença, 2001, pp.302-348;
- Idem, "A Contextura Económica", in *Nova História de Portugal, vol. VII: Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Coord. Avelino de Freitas Meneses, Lisboa, Ed. Presença, 2001, pp.213-225;
- Idem, "A Diplomacia e as Relações Internacionais", in *Nova História de Portugal, vol. VII: Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Coord. Avelino de Freitas Meneses, Lisboa, Ed. Presença, 2001, pp.148-191;
- MENESES, Avelino de Freitas (Coord.), *Nova História de Portugal, vol. VII: Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Lisboa, Ed. Presença, 2001.
- MENEZES, José Vasconcelos e, *Armadas Portuguesas, Apoio Sanitário na Época dos Descobrimentos,* Lisboa, Academia de Marinha, 1987.
- MÉTRAUX, Alfred, *A Religião dos Tupinambás e as suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis,* São Paulo, Companhia Editora Nacional – Universidade de São Paulo, 1979.
- MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de, *Os Franciscanos na Formação do Brasil,* 2ª ed. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1978.
- MOLINA MARTINEZ, Miguel, *La Leyenda Negra,* Madrid, Ed. Nerea, 1991.

- MONTEIRO, John Manuel, "Brasil Indígena no século XVI: Dinâmica histórica Tupi e as origens da sociedade colonial", *Ler História nº19,* Lisboa, Ed. Teorema, 1990, pp.91-104;
- Idem, "Escravidão Indígena e despovoamento na América Portuguesa: S. Paulo e Maranhão", in *Brasil: Nas Vésperas do Mundo Moderno,* Coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, pp.137-168;
- Idem, *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo,* 1ª reimp., São Paulo, Companhia das Letras, 1995;
- Idem, "As populações Indígenas do Litoral Brasileiro no século XVI: Transformação e Resistência", in *Brasil: Nas Vésperas do Mundo Moderno,* Coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, pp.121-137.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo F., CARDIM, Pedro e CUNHA, Mafalda Soares da (Coord.), *Optima Pars. Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime,* Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2005.
- MOREIRA, António Montes (Coord.), *Colóquio Antoniano,* Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982;
- Idem, "Franciscanos", in *Dicionário de História Religiosa de Portugal, vol. 2,* Dir. Carlos Moreira de Azevedo, Lisboa, Ed. Circulo dos Leitores, 2000, pp.273-280.

N

- NEIVA, A. Torres, "A teologia da missão à luz da solidariedade entre os povos", *Communio, Ano VIII, nº6,* Lisboa, Associação de Teologia e Cultura Cristã, 1991, pp.518-530.
- NETO, Carlos Araújo de Moreira, "Os principais grupos missionários que actuaram na Amazónia brasileira entre 1607 e 1759", in *História da Igreja na Amazónia,* Coord. Eduardo Hoornaert, Petrópolis, Ed. Vozes, 1992, pp.63-120.
- NOVAES, Adauto (Coord.), *A Descoberta do Homem e do Mundo,* São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- NOVAIS, Fernando, *Estrutura e Dinâmica do Sistema Colonial (séculos XVI-XVII),* 2ª ed., Lisboa, Ed. Livros Horizonte, (1975).
- NOVINSKI, Anita, *Inquisição: Prisioneiros do Brasil (séculos XVI-XIX),* Rio de Janeiro, Ed. Expressão e Cultura, 2002.

O

- OLIVEIRA, António de, *Poder e Oposição Politica em Portugal no Período Filipino (1580-1640),* Lisboa, Ed. Difel, 1990.
- OLIVEIRA, Miguel, *História Eclesiástica de Portugal,* Lisboa, Ed. Europa – América, 1994.

P

- PAIVA, José Pedro, *Os Bispos de Portugal e do Império: 1495-1777,* Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

- PAULINO, Francisco Faria (Coord.), *Brasil: Nas Vésperas do Mundo Moderno*, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.
- PEIXOTO, Ariane Luna e ESCUDEIRO, Alexandra, "Pachira aquatica (Bombacaceae) na obra "História dos Animais e Árvores do Maranhão" de Frei Cristóvão de Lisboa", *Rodriguésia nº53 (82),* Rio de Janeiro, Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 2002, pp.123-130.
- PEÑA, Manuel, "España entre la realidad y la aparencia", in *Historia de España siglos XVI y XVII: La España de los Austrias,* Coord. Ricardo Garcia Cárcel, Madrid, Ed. Cátedra, 2003, pp.309-372.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz, "Abbeville, Claude d' (? – 1632)", in *Dicionário de História da Colonização Portuguesa no Brasil,* Dir. Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Ed. Verbo, 1994, p.6;
- Idem, "Índios Livres e Índios Escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)", in *História dos Índios no Brasil,* Coord. Manuela Carneiro da Cunha, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp.115-132.
- PINA, Luís de, "Flora e Fauna Brasílicas nos antigos livros médicos portugueses", *Brasília, vol. III,* Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1946, pp.149-340;
- Idem, *Para a História da História Natural Brasileira,* Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1942.
- PINTO, João da Rocha, "O Olhar Europeu: A invenção do índio brasileiro", in *Brasil: Nas Vésperas do Mundo Moderno,* Coord. Francisco Faria Paulino, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, pp.49-72.
- PRIORE, Mary del, *Os Esquecidos de Deus: Monstros no Mundo Europeu e Ibero-Americano (séculos XVI-XVIII),* Rio de Janeiro, Ed. Companhia das Letras, 2000;
- Idem, *Religião e Religiosidade no Brasil Colonial,* São Paulo, Ed. Ática, 2002.
- PRIORE, Mary del e GOMES, Flávio dos Santos (Coord.), *Os Senhores dos Rios: Amazónia, Margens e Histórias,* Rio de Janeiro, Ed. Elzevier, 2004.
- PUNTONI, Pedro, *A Guerra dos Bárbaros. Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720,* São Paulo, HUCITEC, 2002.

R

- RAMINELLI, Ronald, "Eldorado", in *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808),* Dir. Ronaldo Vainfas, Rio de Janeiro, Ed. Objectiva, 2000, pp.198-199.
- Idem, *Imagens da Colonização: A Representação do Índio de Caminha a Vieira,* Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1996.
- RATELBAND, Klaas, *Os Holandeses no Brasil e na Costa Africana: Angola, Kongo e São Tomé (1600-1650),* Lisboa, Ed. Veja, 2003.
- REGO, A da Silva, *Lições de Missionologia,* Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1961.
- REIS, Arthur Cézar Ferreira, *A Conquista Espiritual da Amazónia,* São Paulo, Livraria São José, 1959;

- Idem, *O Estado do Maranhão, Catequese do Gentio, Rebeliões, Pacificação,* Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1950;
- Idem, "Maranhão e Grão-Pará, Estado do", in *Dicionário de História Portugal, vol. IV,* Dir. Joel Serrão, Porto, Ed. Figueirinhas, 1985, pp.168-170.

- REMA, Henrique Pinto, "Os Franciscanos na Madeira e nos Açores", in *O Franciscanismo em Portugal: Actas do III e IV seminários, vol. II,* Lisboa, Fundação Oriente, 2000, pp.33-53.
- RENOU, René, "A Cultura Explicita (1650-1750)", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1620-1750, vol. VII,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Coord. Frédéric Mauro, Lisboa, Ed. Estampa, 1991, pp.367-480;
- Idem, *Religion et Societé au Brésil au XVIIIe siécle,* Nanterre, 1987, 5 vols. (tese de doutoramento apresentada à Universidade de Nanterre).
- RIBEIRO, Joaquim, "Administração do Brasil Holandês", in *História Administrativa do Brasil, vol.3, t. I,* Coord. Vicente Tapajós, 2ªed, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1983, pp.293-504.
- RIBEIRO, Márcia Moisés, *Exorcistas e Demónio: Demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro,* Rio de Janeiro, Ed. Campus, 2003.
- RICOU, Eduardo, "A longa jornada de Amato Lusitano", *Jornal do Médico, Ano XLVIII, vol. CXXV, nº2293,* Lisboa, Ed. Estudos Médicos, 31/XII/1988, p. 732;
- Idem, "Referência a alguns clínicos que prestavam assistência às populações portuguesas no século XVI", *Jornal do Médico, Ano XLVIII, vol. CXXIV, nº2251,* Lisboa, Ed. Estudos Médicos, 06/II/1988, pp.253-254.
- RODRIGUES, José Damião, "A Estrutura Social", in *Nova História de Portugal, vol. VII: Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Coord. Avelino de Freitas Meneses, Lisboa, Ed. Presença, 2001, pp.405-441.
- ROSA, Maria de Lurdes, "A religião no século: vivências e devoções dos leigos", in *História Religiosa de Portugal, vol. I,* Dir. Carlos Moreira de Azevedo, Lisboa, Ed. Circulo dos Leitores, 2000, pp.423-510.
- RÖWER, Frei Basílio, *A Ordem Franciscana no Brasil,* 2ª ed., Petrópolis, Ed. Vozes, 1947;
- Idem, *Páginas de História Franciscana no Brasil,* Petrópolis, Ed. Vozes, 1957;
- Idem, *Santo António: vida, milagres, culto,* 11ªed., Petrópolis, Vozes, 1988.
- RUFIN, JEAN-CHRISTOPHE, *PAU-BRASIL*, LISBOA, ED. ASA, 2002 (ROMANCE).
- RUSSEL-WOOD, A.J.R., *Escravos e Libertos no Brasil Colonial,* Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2005;
- Idem, *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755,* Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1981;
- Idem, *Um Mundo em Movimento. Os Portugueses na África, Ásia e América (1415-1808),* Lisboa, Ed. Difel, 1998.

S

- SANTANA, Francisco, "Manuel Severim de Faria. O mais douto português do seu tempo", *História nº169, Ano XV,* Lisboa, Ed. Projornal, Out. 1993, pp.16-21.
- SANTOS, Eugénio dos, "Elementos de Identidade Ibero-Americana", *A Razão, nº21, Ano II,* Junho 1991, pp.46-48;
- Idem, "Índios e Missionários no Brasil Quinhentista: do confronto à cooperação", *Revista da Faculdade de Letras: História, ser. II, vol.9,* Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1992, pp.107-118.
- SANTOS, João Marinho dos, "La Catéchisation Jésutique dans la Stratégie Impériale de Jean III", in *Colóquio Internacional: A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu,* Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2005, pp.267-275;
- Idem, "A Expansão pela Espada e pela Cruz", in *A Descoberta do Homem e do Mundo,* Coord. Adauto Novaes, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp.145-163.
- SANTOS, Ricardo Evaristo, *El Brasil Filipino: 60 años de presencia española en el Brasil (1580-1640),* Madrid, Ed. Mapfre, 1993.
- SARAIVA, António José, *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal,* Lisboa, Ed. Grádiva, 1986;
- Idem, *A Cultura em Portugal,* Lisboa, Ed. Bertrand, 1983, 2 vols.
- SCHALKWIJK, Francisco Leonardo, *Índios Evangélicos no Brasil Holandês,* 2004 (www.thirdmill.org).
- SCHAUB, Jean-Frédéric, *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640),* Lisboa, Ed. Livros Horizonte, 2001.
- SCHWARTZ, Stuart B., *Da América Portuguesa ao Brasil,* Lisboa, Ed. Difel, 2003;
- Idem, *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial,* São Paulo, Ed. Perspectiva, 1979;
- Idem, "Campos de Canas e Fábricas", in *Escravos com e sem Açúcar, Actas do Seminário Internacional,* Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico – Secretaria Regional de Turismo e Cultura, 1996, pp.249-280.
- SCHWARTZ, Staurt B. e LOCKHART, James, *A América Latina na época colonial,* Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2002;
- Idem, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, Bahia 1550-1835,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SEIXAS, Maria Lucília Barbosa, *A Natureza Brasileira nas Fontes Portuguesas do século XVI,* Viseu, Passagem Editores, 2003.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *Do Brasil Filipino ao Brasil de 1640,* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968;
- Idem, *Historiografia Portuguesa,* Lisboa, Ed. Verbo, 1973, 3 vols;
- Idem, *Portugal e o Mundo nos séculos XII a XVI,* Lisboa, Ed. Verbo, 1992;
- Idem, *O Tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580-1640),* Lisboa, Ed. Colibri, 1994;
- Idem, *Viagens em Portugal de Manuel Severim de Faria (1604-1609-1625),* Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1974.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da, *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial,* Lisboa, Ed. Estampa, 2002;

- Idem, *História da Família no Brasil Colonial,* Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1998;
- Idem, "Sociedade, Instituições e Cultura", in *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1500-1620, vol. VI,* Dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, Coord. Harold Johnson e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Ed. Estampa, 1992, pp.303-551.
- SIMONSEN, Robert C., *História Económica do Brasil (1500-1820),* 8ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.
- SMITH, Robert C., "O Códice de Frei Cristóvão de Lisboa", *Revista do Serviço de Património Histórico e Artístico Nacional, nº5,* Rio de Janeiro, Serviço de Património Histórico e Artístico Nacional, 1951, pp.121-126.
- SOURNIA, Jean-Charles, *História da Medicina,* Lisboa, Instituto Piaget, 1995.
- SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (Dir.), *Ordens Religiosas em Portugal: Das Origens a Trento – Guia Histórico,* Lisboa, Livros Horizonte, 2005.
- SOUSA, Luís Filipe Marques de, "António de Albuquerque, capitão da Paraíba, e a sua acção contra os holandeses. A Relação Breve de Frei Paulo do Rosário (1632)", in *Brasil e Portugal. História das Relações Militares. Actas do X Colóquio de História Militar,* Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 2000, pp.113-124;
- Idem, "Frei Cristóvão de Lisboa e a sua correspondência com Manuel Severim de Faria, seu irmão", in *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora: Actas, vol. II,* Évora, Instituto Superior de Teologia – Seminário Maior de Évora, 1994, pp.127-141.
- SOUZA, Laura Mello e, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial,* 1ª reimp., Rio de Janeiro, Ed. Companhia das Letras, 1987.

T

- TEIXEIRA, Vítor Gomes, "Frei João da Póvoa e o Movimento da Observância Franciscana Portuguesa entre 1447 e 1517", *Lusitana Sacra, t. XVII, 2ª ser.,* Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, 2005, pp.227-254;
- Idem, *O Maravilhoso no Mundo Franciscano Português da Baixa Idade Média,* Porto, Granito Editores e Livreiros, 1999.
- *Terceiro Centenário da morte do Pe. António Vieira: Congresso Internacional, Actas,* Braga, Universidade Católica Portuguesa – Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, 3 vols.
- TETTEROO, Frei Samuel, *A Ordem dos Frades Menores no Brasil,* São João d'el Rei, of. Acção Social, 1924.
- THOMAS, Georg, *Politica Indigenista dos Portugueses no Brasil: 1500-1640,* São Paulo, Ed. Loyola, 1982.
- THOMAZ, Luís Filipe Reis, *De Ceuta a Timor,* 2ª ed., Lisboa, Ed. Difel, 1994;
- Idem, "Cruzada e anti-cruzada", *Communio, Ano II, nº6,* Lisboa, Associação de Teologia e Cultura Cristã, 1985, pp.515-526;

- Idem, "Gesta Dei Per Portucalenses", *Communio, Ano VIII, nº6,* Lisboa, Associação de Teologia e Cultura Cristã, 1991, pp.501-510.
- THORNTON, Peter, *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400-1800,* Rio de Janeiro, Ed. Campus-Elzevier, 2004.
- TODOROV, Tzvetan, *A Conquista da América*, Lisboa, Litoral Edições, 1990.

U

- *A Universidade e os Descobrimentos,* Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

V

- VAINFAS, Ronaldo, *Ideologia e Escravidão. Os Letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1986;
- Idem, "Idolatrias luso-brasileiras: "santidades" e milenarismos indigenas", in *América em Tempo de Conquista,* Coord. Ronaldo Vainfas, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1992, pp.176-197;
- Idem, *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil,* 2ª reimp., Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1997.
- VAINFAS, Ronaldo (Coord.), *América em Tempo de Conquista*, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1992.
- VALLADARES, Rafael, *Portugal y la Monarquia Hispânica, 1580-1668,* Madrid, Ed. Arco Libros, 2000.
- VANZOLINI, P.E. , "A Contribuição Zoológica dos Primeiros Naturalistas Viajantes no Brasil", in *Revista da Universidade de São Paulo: -Brasil dos Viajantes, nº30,* São Paulo, Universidade de São Paulo, Jun. /Ago. 1996, pp.190-238.
- VASCONCELOS, Ana, "Imagens da Nova Holanda de Nassau (1637-44)", in *O Olhar do Viajante: Dos Navegadores aos Exploradores,* Coord. Fernando Cristóvão, Coimbra, Ed. Almedina, 2003, pp.121-146.
- VAT, Frei Odulfo, *Princípios da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1952.
- VEIGA, Carlos Margaça, *A Herança Filipina em Portugal,* Lisboa, CTT – Correios de Portugal, 2005.
- VENTURA, Maria da Graça (Coord.), *A União Ibérica e o Mundo Atlântico: II Jornadas de História Ibero-Americana,* Lisboa, Ed. Colibri, 1997.
- VERMIER, René, *En Estado de Guerra: Filipe IV y Flandes, 1629-1648,* Córdoba, Ed. Universidad de Córdoba, 2006.
- VIEIRA, Alberto, "O Arquipélago da Madeira: -A Igreja e a Cultura", in *Nova História da Expansão Portuguesa: -A Colonização Atlântica, vol. III, t. I,* Coord. Artur Teodoro de Matos, Lisboa, Ed. Estampa, 2005, pp.175-206.
- VILAR, Hermínia Vasconcelos, "Os Frades Mendicantes", in *História Religiosa de Portugal, vol. I,* Dir. Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Ed. Circulo dos Leitores, 2000, pp.228-233.
- VRIES, Elly de, "Arte e Ciência no Brasil Holandês", in *Colecção ABN AMRO Real,* Coord. Elly de Vries, São Paulo, Ed. Banco Real, 2005, pp.48-52.

W

- WALTER, Jaime, "Explicação e Estudo", in *História dos Animais e Árvores do Maranhão,* Frei Cristóvão de Lisboa, Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, 1967, pp.3-31.
- WÄTJEN, Hermann, *O Domínio Colonial Holandês no Brasil,* 3ª ed. rev., Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 2004.
- WEHLING, Arno, "Padrões Europeus e Conflitos Coloniais. A Questão da Guerra Brasílica", in *Congresso (XXIV) Internacional de História Militar,* Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, 1998, pp.355-366.
- WEHLING, Arno e WEHLING, Maria José C. de, *Formação do Brasil Colonial,* Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1994.
- WHITE, Michael, *Leonardo, O Primeiro Cientista,* Lisboa, Ed. Europa-América, 2004.
- WILLEKE, Frei Venâncio, *Os Franciscanos na História do Brasil,* Petrópolis, Ed. Vozes, 1977;
- Idem, "Livro dos Guardiães do Convento de São Francisco da Bahia (1587-1862)", *Studia nº35,* Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Dez. 1972, pp. 115-206;
- Idem, *Missão de São Miguel do Una,* Porto, Câmara Municipal do Porto, 1969;
- Idem, *Missões Franciscanas no Brasil,* 2ª ed., Petrópolis, Ed. Vozes, 1978;
- Idem, "A Praxe adoptada pelos Franciscanos nas Missões entre os Índios (1585-1619)", *Vozes, Ano 57, nº4,* Petrópolis, Ed. Vozes, 1963, pp.270-278.

Z

- ZAVOLLONI, Roberto, *Pedagogia Franciscana: Desenvolvimento e Perspectivas,* Petrópolis, Ed. Vozes, 1999.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro, "O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas Universidades de Salamanca e Évora, in *Jesuítas, Ensino e Ciência (séculos XVI – XVII),* Coord. Luís Miguel Carolino e Carlos Ziller Caminietzki, Casal de Cambra, Ed. Caleidoscópio, 2005, pp.205-226.

ÍNDICE DE GRAVURAS, MAPAS E ORGANOGRAMAS

Conventos da Estreita Observância no Ultramar

Fundação de Conventos e Missões

Século XVI

1564- Índia, Madre de Deus de Damão (Província da Madre de Deus)

1579- China, São Francisco de Macau (Província da Madre de Deus)

1581- Malásia, Madre de Deus de Malaca (Província da Madre de Deus)

1582- Índia, Santo António de Taná (Província da Madre de Deus)

1584- Índia, Madre de Deus de Chaúl (Província da Madre de Deus)

1585- Brasil, Nossa Senhora das Neves de Olinda (Província dos Capuchos de Sto.

António do Brasil)

1587- Brasil, São Francisco da Bahia (Província dos Capuchos de Sto. António do

Brasil)

1588- Brasil, Santo António de Igaraçu (Província dos Capuchos de Sto. António do

Brasil)

1589- Brasil, Santo António da Paraíba (Província dos Capuchos de Sto. António do

Brasil)

1591- Brasil, São Francisco da Vila da Vitória (Província dos Capuchos da Imaculada

Conceição do Brasil)

1592- Índia, Nossa Senhora dos Anjos de Diu (Província da Madre de Deus)

1594- Índia, Nossa Senhora do Cabo de Goa (Província da Madre de Deus)

1596- Índia, Madre de Deus de Goa (Província da Madre de Deus)

Século XVII

1606- Brasil, Santo António de Ipojuca (Província dos Capuchos de Sto. António do

Brasil)

- Brasil, Santo António do Recife (Província dos Capuchos de Sto.

António do

Brasil)

- Brasil, Santo António do Rio de Janeiro (Província dos Capuchos da Imaculada

Conceição do Brasil)

1613- Índia, Nossa Senhora do Pilar de Goa (Província da Madre de Deus)

1624- Brasil, Santo António do Maranhão (Província dos Capuchos da Imaculada

Conceição de Portugal)

1625- Brasil, Santo António do Grão-Pará (Província dos Capuchos de Sto. António de

Portugal)

1629- Brasil, São Francisco de Sergipe do Conde (Província dos Capuchos de Sto.

António do Brasil)

1630- Brasil, São Francisco de Sirinhaém (Província dos Capuchos de Sto. António do

Brasil)

1639- Brasil, Santo António da Vila de Santos (Província dos Capuchos da Imaculada

Conceição do Brasil)

- Brasil, São Francisco de Vila de São Paulo (Província dos Capuchos da

Imaculada Conceição do Brasil)

1640- Índia, Nossa Senhora de Trapor (Província da Madre de Deus)

1649- Brasil, Nossa Senhora da Penha da Vila Velha (Província dos Capuchos da

Imaculada Conceição do Brasil)

- Brasil, Santo António de Paraguaçu (Província de dos Capuchos Sto. António do

Brasil)

- Brasil, São Boaventura de Casserebu (Província dos Capuchos da Imaculada

Conceição do Brasil)

1650- Brasil, Santo António de Cairu (Província dos Capuchos de Sto. António do

Brasil)

- Brasil, São Bernardino da Angra dos Reis (Província dos Capuchos da Imaculada

Conceição do Brasil)

1653- Brasil, Imaculada Conceição de Itanhaém (Província dos

Capuchos da Imaculada

Conceição do Brasil)

1657- Brasil, Bom Jesus de Sergipe d'El Rei (Província dos Capuchos de Sto. António

do Brasil)

- Brasil, Nossa Senhora dos Anjos do Penedo (Província dos Capuchos de Sto.

António do Brasil)

- Brasil, Santa Maria Madalena de Alagoas (Província dos Capuchos de Sto.

António do Brasil)

- Cabo Verde, São Francisco (Província da Soledade)

1658- Brasil, Nossa Senhora do Amparo de São Sebastião (Província dos Capuchos da

Imaculada Conceição do Brasil)

1674- Brasil, Santa Clara de Taubaté (Província dos Capuchos da Imaculada Conceição

do Brasil)

1684- Brasil, Nossa Senhora do Cabo Frio (Província dos Capuchos da Imaculada

Conceição do Brasil)

1691- Brasil, São Luís de Itu (Província dos Capuchos da Imaculada Conceição do

Brasil)

1693- Brasil, Gurupá (comissariado da Província da Piedade)

Século XVIII

1702- Brasil, Nossa Senhora da Boa Viagem (Província dos Capuchos de Sto. António

do Brasil)

1705- Brasil, Bom Jesus do Rio de Janeiro (Província dos Capuchos da Imaculada

Conceição do Brasil)

1706- Brasil, Amazonas, comissariado da Província dos Capuchos da Imaculada

Conceição de Portugal

1730- Índia, Imaculada Conceição de Pale (Província da Madre de Deus)

Conventos da Estreita Observância no Ultramar

Conventos e Missões por Províncias[1153]

Província da Madre de Deus

Índia, Goa –província 1622

1564- Índia, Madre de Deus de Damão

1579- China, São Francisco de Macau

1581- Malásia, Madre de Deus de Malaca

1582- Índia, Santo António de Taná

1584- Índia, Madre de Deus de Chaúl

1592- Índia, Nossa Senhora dos Anjos de Diu

1594- Índia, Nossa Senhora do Cabo de Goa

1596- Índia, Madre de Deus de Goa

1613- Índia, Nossa Senhora do Pilar de Goa

1640- Índia, Nossa Senhora de Trapor

1730- Índia, Imaculada Conceição de Pale

Província dos Capuchos de Santo António do Brasil

-custódia, Olinda, 1585/ província, São Salvador da Bahia, 1659

1585- Nossa Senhora das Neves de Olinda

1587- São Francisco da Bahia

1588- Santo António de Igaraçu

1589- Santo António da Paraíba

1591- São Francisco da Vila da Vitória*

1606- Santo António de Ipojuca

- Santo António do Recife

- Santo António do Rio de Janeiro*

1629- São Francisco de Sergipe do Conde

1630- São Francisco de Sirinhaém

1639- Santo António da Vila de Santos*

- São Francisco de Vila de São Paulo*

1649- Nossa Senhora da Penha da Vila Velha*

- Santo António de Paraguaçu

- São Boaventura de Casserebu*

1650- Santo António de Cairu

- São Bernardino da Angra dos Reis*

1653- Imaculada Conceição de Itanhaém*

[1153] As datas introdutórias reportam-se à fundação do convento ou missão.

1657- Bom Jesus de Sergipe d'El Rei

- Nossa Senhora dos Anjos do Penedo

- Santa Maria Madalena de Alagoas

1658- Nossa Senhora do Amparo de São Sebastião*

1702- Nossa Senhora da Boa Viagem

*-Conventos integrados na Custódia dos Capuchos de Imaculada Conceição do Brasil em 1657

Custódia dos Capuchos de Santo António do Maranhão

-custódia, São Luís do Maranhão, 1624

1624- Santo António do Maranhão

1625- Santo António do Grão-Pará

Província dos Capuchos da Imaculada Conceição do Brasil

-custódia, Rio de Janeiro, 1659/ província, Rio de Janeiro, 1677

1591- São Francisco da Vila da Vitória*

1606- Santo António do Rio de Janeiro *

1639- Santo António da Vila de Santos*

- São Francisco de Vila de São Paulo*

1649- Nossa Senhora da Penha da Vila Velha*

- São Boaventura de Casserebu*

1650- São Bernardino da Angra dos Reis*

1653- Imaculada Conceição de Itanhaém*

1658- Nossa Senhora do Amparo de São Sebastião*

1674- Santa Clara de Taubaté

1684- Nossa Senhora do Cabo Frio

1691- São Luís de Itu

1705- Bom Jesus do Rio de Janeiro

*-Antigos conventos da Custódia e Província dos Capuchos de Santo António do Brasil

Província dos Capuchos de Santo António de Portugal

(reorganização das missões no espaço amazónico em 1693[1154])

1625- Brasil, Santo António do Grão-Pará

[1154] Frei Venâncio Willeke, *Missões Franciscanas no Brasil*, 2ªed., Petrópolis, Vozes, 1978. pp.147 e ss.

Província dos Capuchos da Imaculada Conceição de Portugal

(reorganização das missões no espaço amazónico em 1693)

1624- Santo António do Maranhão

1706- Missões no Amazonas

Província da Piedade -Portugal

1693- Brasil, missões do Gurupá (comissariado da Província da Piedade)

Província da Soledade -Portugal

1657 - Cabo Verde, São Francisco

A Observância e a Expansão Ultramarina

Cronologia da fundação das custódias, províncias, conventos e missões da Estrita Observância[1155]

Século XVI

1517- Erecção da Província da Regular Observância de Portugal, Lisboa

1564- Índia, fundação do Convento da Madre de Deus de Damão

1568- Erecção da Província dos Capuchos de Santo António de Portugal, Lisboa

1579- China, fundação do Convento de São Francisco de Macau

1581- Malásia, fundação do Convento da Madre de Deus de Malaca

1582- Índia, fundação do Convento de Santo António de Taná

1584- Índia, fundação do Convento da Madre de Deus de Chaúl

1585- Erecção da Custódia dos Capuchos de Santo António do Brasil, Olinda

(Pernambuco), 1º Custódio –Frei Melchior de Santa Catarina

- Brasil, fundação do Convento da Nossa Senhora das Neves de Olinda

1587- Brasil, fundação do Convento de São Francisco da Bahia

1588- Brasil, fundação do Convento de Santo António de Igaraçu

1589- Brasil, fundação do Convento de Santo António da Paraíba

1591- Brasil, fundação do Convento de São Francisco da Vila da Vitória

[1155] Optamos por indicar entre parêntesis a erecção das províncias da Regular Observância, não se registando nesta cronologia a fundação das casas e missões a elas pertencentes, uma vez que ultrapassa o âmbito do trabalho.

1592- Índia, fundação do Convento da Nossa Senhora dos Anjos de Diu

1594- Índia, fundação do Convento da Nossa Senhora do Cabo de Goa

1596- Índia, fundação do Convento da Madre de Deus de Goa

Século XVII

1606- Brasil, fundação do Convento de Santo António de Ipojuca

- Brasil, fundação do Convento de Santo António do Recife

- Brasil, fundação do Convento de Santo António do Rio de Janeiro

1612- (Índia, Erecção da Província de São Tomé, Goa)

1613- Índia, fundação do Convento de Nossa Senhora do Pilar de Goa

1617- Brasil, Missões do Maranhão e Amazonas

1622- Erecção da Província da Madre de Deus, Goa, Índia

1624- Erecção da Custódia dos Capuchos de Santo António do Maranhão, São Luís do

Maranhão, 1º Custódio –Frei Cristóvão de Lisboa

- Brasil, fundação do Convento de Santo António do Maranhão

1625- Brasil, fundação do Convento de Santo António de Belém do Grão-Pará

1629- Brasil, fundação do Convento de São Francisco de Sergipe do Conde

1630- Brasil, fundação do Convento de São Francisco de Sirinhaém

1639- Brasil, fundação do Convento de Santo António da Vila de Santos

- Brasil, São Francisco de Vila de São Paulo de Piratininga

- (Açores, Província de São João Evangelista, São Miguel)

1640- Índia, fundação do Convento de Nossa Senhora de Trapor

1649- Brasil, fundação do Convento de Nossa Senhora da Penha da Vila Velha

- Brasil, fundação do Convento de Santo António de Paraguaçu

- Brasil, fundação do Convento de São Boaventura de Casserebu

1650- Brasil, fundação do Convento de Santo António de Cairu

- Brasil, fundação do Convento de São Bernardino da Angra dos Reis

1653- Brasil, fundação do Convento da Imaculada Conceição de Itanhaém

1657- Brasil, fundação do Convento de Bom Jesus de Sergipe d'El Rei

- Brasil, fundação do Convento de Nossa Senhora dos Anjos do Penedo

- Brasil, fundação do Convento de Santa Maria Madalena de Alagoas

- Cabo Verde, fundação do Convento de São Francisco

1658- Brasil, fundação do Convento de Nossa Senhora do Amparo de São Sebastião

1659- Erecção da Província dos Capuchos de Santo António do Brasil, São Salvador da

Bahia

- Erecção da Custódia dos Capuchos da Imaculada Conceição do Brasil, Rio de

Janeiro

1673- Erecção da Província da Soledade (ramo da Província da Piedade)

1674- Brasil, fundação do Convento de Santa Clara de Taubaté

1677- Erecção da Província dos Capuchos da Imaculada Conceição do Brasil, Rio de

Janeiro

1683- (Madeira, Província de São Tiago, Funchal)

1684- Brasil, fundação do Convento de Nossa Senhora do Cabo Frio

1691- Brasil, fundação do Convento de São Luís de Itu

1693- Brasil, Missões do Gurupá (comissariado da Província da Piedade)

Século XVIII

1702- Brasil, fundação do Convento de Nossa Senhora da Boa Viagem

1705- Brasil, fundação do Convento do Bom Jesus do Rio de Janeiro

1706- Brasil, Missões do Amazonas (comissariado da Custódia dos Capuchos da

Imaculada Conceição de Portugal)

- Erecção da Província dos Capuchos da Imaculada Conceição de Portugal, Porto

1717- (Custódia da Nossa Senhora da Conceição, Terceira)

1730- Índia, fundação do Convento da Imaculada Conceição de Pale

ÍNDICE DE Gravuras, Mapas e Organogramas

- Estigmação de São Francisco e Santo António apresentando a Regra 28-29
- Santo António de Lisboa 42-43
- Organização dos Franciscanos em Portugal, desde 1217 até 1568 56-57
- Organização dos Franciscanos em Portugal, desde 1568 até 1717 79-80
- Árvore da Religião Seráfica do Reino Lusitano 79-80
- A Observância e a Expansão Ultramarina 79-90
- Conventos da Estreita Observância no Ultramar 79-80
- São Salvador da Bahia (1624) 126-127
- O Brasil holandês, 1624-1654 139-140
- Johan Mauritius von Nassau-Siegen 152-153
- Batalha dos Guararapes 166-167
- O trabalho no engenho de açúcar 166-167
- Distribuição das tribos índias, sécs. XVI-XVII 171-172
- Ritual Tapuia, Albrecht Eckhout (séc. XVII) 171-172
- Índios Tupinambás 171-172
- A Primeira Missa do Brasil, *Meireles* 217-218
- Padre José de Anchieta 229-230
- Missões dos Primeiros Capuchos no Brasil 240
- Convento e Igreja de Nossa Senhora das Neves de Olinda 246-247
- Selo da Custódia de Santo António do Brasil 246-247
- Missões Franciscana, 1585-1619 277
- Selo da Custódia de Santo António do Maranhão 298-299
- Frei Cristóvão de Lisboa (retrato atribuído a) 319-320
- Árvore de Costado dos Severins de Faria 319-320
- Árvore de Costado dos Severins de Faria (pormenor) 319-320
- Historia Naturalis Brasilae, 1648 387-388
- Gravuras representado índios tapuias 387-388
- Índio Tapuia, Albrecht Eckhout 387-388
- Índia Tapuia, Albrecht Eckhout 387-388
- Ananás, Willem Piso e Georg Markgraf 387-388
- Divresos tipos de peixe Bagre 387-388
- Theatrum Rerum Naturalium Brasiliae, t. IV 387-388
- Tamanduá Bandeira 387-388
- Capivara e Tapir 387-388
- Caju 417-418
- Mandioca 417-418
- Pecu e Japihi 417-418
- Cande e Guanimbu 417-418

- Capivara e Tamandoi 417-418
- Pira Iaguara (Boto) 417-418
- Gara, Guaragua ou Peixe Boi (Manatim) 417-418

ÍNDICE DOS DOCUMENTOS
(SUMÁRIOS)

-Doc. 1: -1704, São Salvador da Bahia,

Instruções dos Superiores Gerais da Companhia de Jesus aos missionários no Brasil, *1566 a 1636*,

-DOC. 2: -1611, MARÇO, 20, OLINDA,

MERCÊ DAS ORDINÁRIAS DE FARINHA, AZEITE E VINHO, AOS CAPUCHOS QUE VÃO PARA O BRASIL, EM *12 DE OUTUBRO DE 1584*,

-Doc. 3: -1587,Outubro, 20, Lisboa

Bula da criação da Custódia de Santo António do Brasil, com aprovação do Papa Sisto V, de *27 de Outubro de 1586*,

-Doc. 4: - 1609, Setembro, 12, Olinda,

Alvará de confirmação das mercês concedidas à Custódia de Santo António do Brasil, em *24 de Março de 1587*,

-Doc. 5: - 1590, Novembro, 12, Lisboa

Mercê das ordinárias dos conventos de S. Salvador da Bahia e da Paraíba e das ordinárias de hábitos, sinos, relógios e dinheiro a atribuir aos capuchos que vão ao Brasil, de *10 de Janeiro, 23 de Março, 6 de Junho, 2 e 10 de Agosto de 1590*,

-Doc. 6: -1595, Abril, 25, Nossa Senhora da Vitória,

Processo sobre a validade dos casamentos, entre índios forros e escravos, celebrados por Frei João de São Miguel, capucho da ermida da Nossa Senhora da Pena,

-Doc. 7: -1604, Julho, 27, Lisboa,

Estatutos da Custódia dos Capuchos de Santo António do Brasil, redigidos no Capítulo Provincial reunido em Tancos a *17 de Julho de 1596*,

-Doc. 8: -1596, Setembro, 2, Porto Seguro,

Certidão do Capitão-mor de Porto Seguro, Gaspar Curado, sobre os modos que os jesuítas costumam ter na redução e posse dos índios,

-Doc. 9: -1596, Setembro, 5, Porto Seguro,

Certidão do Capitão-mor de Porto Seguro, Gaspar Curado, sobre os procedimentos que os jesuítas costumam ter no casamento dos índios das aldeias,

-Doc. 10: -1596, Setembro, 5, Porto Seguro,

CERTIDÃO DO CAPITÃO-MOR DE PORTO SEGURO, GASPAR CURADO, SOBRE OS PROCEDIMENTOS QUE OS JESUÍTAS COSTUMAM TER NO CASAMENTO DOS ÍNDIOS DAS ALDEIAS COM ÍNDIOS CATIVOS,

-Doc. 11: -1597, Abril, 12, S. Salvador da Bahia,

Mercê da ordinária de cera, azeite, farinha e vinho, ao convento de S. Francisco da vila de Nossa Senhora da Vitória, da capitania do Espírito Santo,

-Doc. 12: -1599, Abril, 16, Nossa Senhora da Vitória,

Mercês do convento de S. Francisco da vila da Nossa Senhora da Vitória, da capitania do Espírito Santo, de 12 de Abril de 1597 e a 3 de Dezembro de 1598,

-Doc. 13: -1602, Março,23, Olinda,

Procuração sobre a liberdade dos índios da missão da aldeia do Una,

-Doc. 14: -1602, Março,23, Olinda,

Provisão sobre a liberdade dos índios da missão da aldeia do Una,

-Doc. 15: -1603, Agosto, 12, Olinda,

Provisão do Governador-geral do Brasil, D. Diogo Botelho, ordenando a entrega das aldeias de índios, da capitania da Paraíba, aos capuchos, e concede-lhes mercê das ordinárias igual a que tem o convento da Paraíba,

-Doc. 16: -1604, Fevereiro, 6, S. Salvador da Bahia,

Carta de Frei António da Estrela para o Capítulo Definitório da Província, reunido em Lisboa, relatando os seus trabalhos como Custódio do Brasil,

-Doc. 17: -1605, Janeiro, 31, Madrid,

Resolução do rei D. Filipe II, de Portugal, sobre a consulta do Governador-geral do Brasil, D. Diogo Botelho, acerca da maneira de administrar os assuntos respeitantes ao gentio brasileiro. O rei ordena, ainda que se proceda à repartição da quantia de duzentos mil reis pelos capuchos que têm a autoridade das aldeias de índios,

-Doc. 18: -1606, Novembro, 4, Olinda,

Apontamentos que se redigiram no Capitulo da Custódia de Santo António do Brasil, de 27 de Outubro de 1606, a fim de virem a servir de Estatutos da Custódia,

-Doc. 19: -1607, Maio, 12, Lisboa,

Consulta enviada ao rei D. Filipe II, de Portugal, pedindo resolução sobre a petição dos padres jesuítas do Brasil, destes se ocuparem da conversão dos índios do Maranhão,

-Doc. 20: -1607, Julho, 21, Lisboa,

Estatutos da Custódia de Santo António do Brasil, aprovados no Capítulo Provincial de 21 de Julho de 1607, reunido no convento de Santo António, em Lisboa,

-Doc. 21: -1607, Setembro, 1, Olinda,

Carta do Custódio de Santo António do Brasil, Frei António da Estrela, para o Provincial, Frei Brás de S. Jerónimo, pedindo-lhe permissão para regressar à metrópole,

-Doc. 22: -1608, Março, 4, [Madrid],

Provisão do rei D. Filipe II, de Portugal, ordenando que se faça nova lei sobre a liberdade do índio, e que o Governador-geral, D. Diogo de Meneses, a mande cumprir e dê informação ao rei sobre a governação de D. Diogo Botelho (1602-1607),

-Doc. 23: -1608, (Março, 12), [S. Salvador da Bahia],

Informação [do Governador-geral D. Diogo de Meneses] para o rei sobre a governação de D. Diogo Botelho e sobre a aplicação da lei da liberdade do índio (1605) e dos cativeiros que estes tem sofrido,

-Doc. 24: -1608, Setembro, 14, Lisboa,

Informação do Provincial dos capuchos de Santo António de Portugal, Frei Brás de S. Jerónimo, para o Ministro Geral da Ordem, sobre as dúvidas, que o Custódio do Brasil tinha na administração daquela Custódia,

-Doc. 25: -1610, Fevereiro, 6, Ipojuca,

Informação de Frei António da Ilha, para os irmãos Definidores da Província, sobre o estado em que se encontra o convento de Santo António de Ipojuca,

-Doc. 26: -1610, Junho, 13, Lisboa,

Avisos que se fizeram no Capítulo Provincial, reunido no convento de Santo António de Lisboa, para que se corrija a conduta e actuação dos capuchos da Custódia Brasil,

-Doc. 27: -1611, Fevereiro, 4, S. Salvador da Bahia,

Carta do Bispo do S. Salvador da Bahia, D. Constantino Barradas, para o Custódio de Santo António do Brasil, Frei Francisco dos Santos, recusando a entrega das aldeias de índios, como definira o Capítulo Provincial, e persuade-os a continuarem na assistência a elas,

-Doc. 28: -1613, Janeiro, 9, Lisboa,

Carta de Frei Gaspar da Carnota, Ministro Pregador da Província, lembrando que se dê a conhecer, na Custódia do Brasil, e se cumpram as provisões decididas pelo Capítulo Provincial, de 3 de Dezembro de 1611,

-Doc. 29: -1617, Setembro, [...], Olinda,

Estatutos da Custódia de Santo António do Brasil, redigidos no Capítulo Custodial de Setembro de 1617, reunido em Olinda,

-Doc. 30: -1620, Abril, 29, Lisboa,

Alvará do rei D. Filipe II, de Portugal, concedendo as antigas mercês de ordinária aos três novos conventos eregidos na Custódia do Brasil nas vilas de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Ipojuca e Recife,

-Doc. 31: -1620, Outubro, 18, Olinda,

Estatutos da Custódia de Santo António do Brasil, redigidos no Capítulo Custodial de 18 de Outubro de 1620, em Olinda,

-Doc. 32: -1659, Março, 1, Belém do Pará,

Mercês da ordinária de sessenta varas de burel aos capuchos de Santo António de Portugal que vão para a conquista do rio Amazonas, de *3 de Janeiro de 1617* e de *20 de Março de 1624*,

-Doc. 33: -1618, Junho, 20, Madrid,

Provisão do rei D. Filipe II, de Portugal, criando os governos separados do Brasil e do Maranhão,

-Doc. 34: -1618, Novembro, 27, Belém do Pará,

Representação de Frei António da Merceana, ao rei D. Filipe II, de Portugal, sobre os abusos cometidos contra os índios e os levantamentos que se fizeram contra o Capitão-mor do Pará, Francisco Caldeira Castelo Branco,

-Doc. 35: -1619, Janeiro, 31, Lisboa,

Resolução do Conselho de Estado sobre os levantamentos feitos contra o Capitão-mor do Pará, Francisco Caldeira Castelo Branco, sendo apresentadas as representações de Frei António da Merceana, de Frei Cristóvão de São José e do Capitão-mor do Maranhão, António de Albuquerque,

-Doc. 36: -1619, Fevereiro, 6, Lisboa,

Informação para o Vice-rei de Portugal, D. Diogo da Silva e Mendonça, dando conhecimento ao Conselho de Estado dos levantamentos feitos contra o Capitão-mor do Pará,

-Doc. 37: -1620, Setembro, 10, Olinda,

Provisão do Conselho de Estado de *16 de Fevereiro de 1619*, para o Capitão-mor de Pernambuco, Duarte de Albuquerque Coelho, ir socorrer a praça do Pará,

-Doc. 38: -[1621, Julho, 26, Lisboa],

Resolução do rei D. Filipe II, de Portugal, acedendo à representação do Capitão-mor do Pará, Bento Maciel Parente, para que se enviem missionários Jesuítas e Capuchos de Santo António para aquela capitania,

-Doc. 39: -1621, Julho, 26, Lisboa,

Consulta de Manuel de Sousa Eça, novo Capitão-mor do Pará, sobre a necessidade que a capitania tem de missionários jesuítas e capuchos,

-Doc. 40: - [1622, Évora],

Instruções de Manuel Severim de Faria, a seu irmão Frei Cristóvão de Lisboa, Custódio de Santo António do Maranhão, sobre o modo de como há-de escrever a História Natural e Moral do Maranhão,

-Doc. 41: -1622, Maio, 4, Lisboa,

Mercê da esmola para a viagem aos capuchos de Santo António de Portugal, que vão fundar a Custódia de Santo António do Maranhão, acompanhada da representação feita ao Conselho da Fazenda pelos ditos religiosos de *30 de Abril de 1622*,

-Doc. 42: -1622, Maio, 20, Madrid,

Carta de D. Duarte de Portugal, Marquês de Frechillo, felicitando Manuel Severim de Faria pelo interesse na conversão do gentio da Guiné e de outras partes,

-Doc. 43: -1622, Maio, 22, Madrid,

Carta de D. Francisco de Bragança, par do Conselho de Portugal, felicitando Manuel Severim de Faria pelo interesse que tem demonstrado pelos trabalhos missionários,

-Doc. 44: -1622, Julho, 9, Madrid,

Carta de D. Duarte de Portugal, Marquês de Frechillo, felicitando a fundação da Custódia de Santo António do Maranhão e a eleição de Frei Cristóvão de Lisboa, para Custódio do Maranhão,

-Doc. 45: -1622, Setembro, 14, Madrid,

Alvará da criação da Custódia dos Capuchos de Santo António do Maranhão,

-Doc. 46: - [1623, Lisboa],

Memorial dos capuchos que se encontram no Pará pedindo ao rei que decida quanto ao modo de como hão-de proceder no serviço de Deus e de Sua Majestade e sobre algumas dúvidas que têm na jurisdição dos índios e administração eclesiástica,

-Doc. 47: - [1623, Madrid],

Representação de Frei Cristóvão de Lisboa ao rei D. Filipe III, de Portugal, sobre os abusos cometidos aos índios e o estado em que se encontra a conquista do Maranhão e do Pará,

-Doc. 48: -1624, Janeiro, 17, Lisboa,

Resolução do Conselho da Fazenda para que se dê cumprimento à mercê da ordinária da fundação da Custódia de Santo António do Maranhão, concedida pelo rei D. Filipe III, de Portugal, a Frei Cristóvão de Lisboa,

-Doc. 49: -1624, Março, 7, Lisboa,

Resolução do Conselho da Fazenda sobre os abusos que se cometem aos índios do Estado do Maranhão, segundo a representação feita pelo Custódio de Santo António do Maranhão, Frei Cristóvão de Lisboa, a 17 de Outubro de 1623,

-Doc. 50: -1624, Março, 19, Lisboa,

Resolução do Conselho da Fazenda sobre a mercê da ordinária de sessenta varas de burel para hábitos aos capuchos de Santo António de Portugal, que vão para o Pará,

-Doc. 51: -1626, Maio, 7, Vila Viçosa,

Carta do 1º Duque de Caminha, D. Miguel de Menezes, Governador de Ceuta, felicitando Frei Cristóvão de Lisboa pela sua jornada de fundação da Custódia de Santo António do Maranhão,

-Doc. 52: -1626, Outubro, 2, São Luís do Maranhão,

Carta de Frei Cristóvão de Lisboa para o irmão Frei António da Merceana, que regressara ao reino, informando dos trabalhos

missionários e abusos que o capitão-mor do Pará, Bento Maciel Parente, e o Padre Luís Figueira (S.J.), cometeram contra os índios,

-Doc. 53: -1627, Janeiro, 2, São Luís do Maranhão,

Carta de Frei Cristóvão de Lisboa, a seu irmão, Manuel Severim de Faria, relatando as desventuras sofridas quando ía a caminho de Belém do Pará, acompanhando o novo Governador do Estado do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho; e dá conta do envio dos "Tratados desta Terra" e de novo queixa-se do mau tratamento que lhe dá o Padre Luís Figueira (S.J.),

-Doc. 54: -1627, Janeiro, 20, São Luís do Maranhão,

Carta de Frei Cristóvão de Lisboa, para seu irmão, Manuel Severim de Faria, contando os sucessos que o Capitão-mor António de Albuquerque tem tido contra os holandeses, e dá notícia dos trabalhos que tem tido com os "Tratados desta Terra" e das dificuldades que tem em acudir na manutenção da Custódia,

-Doc. 55: -1661, Lisboa,

Memorial do Padre António Vieira (S.J.) sobre os capítulos que fez o Procurador do Maranhão, Jorge Sampaio e Carvalho, contra os religiosos da Companhia de Jesus, mencionando os acontecimentos de que foram vítimas, em 1629, os capuchos e Custódio de Santo António do Maranhão, Frei Cristóvão de Lisboa,

-Doc. 56: -1629, Março, 29, Lisboa,

Consulta e resolução do Conselho da Fazenda sobre a petição de Frei Cristóvão de Lisboa para que se faça a mercê da ordinária à Custódia de Santo António do Maranhão como o rei ordena que se faça todos os anos, desde que a Custódia foi criada,

-Doc. 57: -[1631], São Luís do Maranhão,

Relação do Padre Luís Figueira (S.J.) sobre as capitanias do Maranhão e Pará, onde se informa do abandono da administração das aldeias dos índios pelos capuchos de Santo António do Maranhão,

-Doc. 58: -1635, Setembro, 19, Salamanca,

Pareceres dos doutores em cânones, Frei Hernando de Léon, Padre Merino, Fernando Arias de Mesa e Paulo de Magreda, sobre a legitimidade do Custódio de Santo António do Maranhão, Frei Cristóvão de Lisboa, ter passado à metrópole sem licenças,

-Doc. 59: - 1635, Dezembro, Coimbra,

Pareceres dos doutores em cânones, Frei Leão dos Santos Thomás, Frei Paulo da Natividade e Frei Luís Pereira, sobre a legitimidade do Custódio de Santo António do Maranhão, Frei Cristóvão de Lisboa ter passado à metrópole sem as devidas licenças eclesiásticas,

-Doc. 60: -[1638, Lisboa],

Breve informação biográfica sobre Frei Cristóvão de Lisboa (1583-1638 (1653)), elaborada pelo seu sobrinho Gaspar Severim de Faria, nas "Notícias dos Severins e Farias",

-Doc. 61: -1641-1645, Lisboa,

Noticia da eleição de Frei Cristóvão de Lisboa para Guardião do dito Convento de Santo António dos Capuchos de Lisboa em 1641 e da sua nomeação para Bispo de Angola em 1645,

-Doc. 62: -[1642],Nossa Senhora de Belém,

Representação da Câmara de Belém do Pará ao Conselho de Estado, endereçada ao rei D. João IV, sobre os abusos que os Capitães-mores daquele Estado cometiam contra os índios, solicitando-se o parecer de Frei Cristóvão de Lisboa,

-Doc. 63: -1642, Dezembro, 23, Roma,

Bula do Papa Urbano VIII confirmando Frei Cristóvão de Lisboa como guardião do Convento de Santo António dos Capuchos de Lisboa, (latim)

-Doc. 64: -1647, Outubro, 29, Lisboa,

Parecer de Frei Cristóvão de Lisboa sobre as Consultas feitas no Conselho de Estado, pela Câmara de Belém do Pará e pelo Custódio dos Capuchos no Maranhão, Frei Luís da Assunção, sobre os abusos que faziam os Capitães-mores contra os índios daquele Estado,

-Doc. 65: -1650, [Lisboa],

Carta de Frei Cristóvão de Lisboa para Frei Diogo de Penalva, Ministro Provincial, dando instruções sobre os livros que fez e aqueles que ainda se encontram por imprimir por falta de verba,

-Doc. 66: -[1652, Lisboa],

Anónimo [Frei Cristóvão de Lisboa], Livro Primeiro do Descobrimento do Maranhão e dos Trabalhos dos Religiosos: 1609-1626, ou, Epítome do Descobrimento do Maranhão e Grão-Pará e das Cousas, que os Religiosos da Província de Santo António do Reino de Portugal fizerão em proveito das almas aumento desta cousa, e tudo para maior Glória de Deus Nosso Senhor,

-Doc. 67: -[1669, Lisboa],

Notícia da eleição a *7 de Maio de 1623*, de Frei Cristóvão de Lisboa, para Custódio de Santo António do Maranhão, e dos seus trabalhos apostólicos,

-Doc. 68: -[1690, Lisboa],

Genealogia de Frei Cristóvão de Lisboa.