



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

KAROLLINY MELO FERREIRA DINIZ

**EDUCAÇÃO EM MISSÕES JESUÍTICAS FRANCESAS: SABERES E FAZERES
HÍBRIDOS NA FRONTEIRA FRANCO-PORTUGUESA (1714-1765)**

Macapá-AP
2020

KAROLLINY MELO FERREIRA DINIZ

**EDUCAÇÃO EM MISSÕES JESUÍTICAS FRANCESAS: SABERES E FAZERES
HÍBRIDOS NA FRONTEIRA FRANCO-PORTUGUESA (1714-1765)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), como requisito avaliativo para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Educação, Políticas e Culturas.

Linha de pesquisa: Educação, Culturas e Diversidades.

Orientador: Dr. Sidney da Silva Lobato

Macapá-AP
2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal do Amapá
Elaborada por Cristina Fernandes – CRB-2/1569

Diniz, Karolliny Melo Ferreira.

Educação em missões jesuíticas francesas: saberes e fazeres híbridos na fronteira franco-portuguesa (1714-1765). / Karolliny Melo Ferreira Diniz; Orientador, Sidney da Silva Lobato. – Macapá, 2020.
229 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amapá, Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação.

1. Educação (História). 2. Jesuítas - Brasil. 3. Missões jesuíticas. I. Lobato, Sidney da Silva, orientador. II. Fundação Universidade Federal do Amapá. III. Título.

370.1 D585f
CDD. 22 ed.

KAROLLINY MELO FERREIRA DINIZ
EDUCAÇÃO EM MISSÕES JESUÍTICAS FRANCESAS: SABERES E FAZERES
HÍBRIDOS NA FRONTEIRA FRANCO-PORTUGUESA (1714-1765)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), como requisito avaliativo para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Educação, Políticas e Culturas.

Linha de pesquisa: Educação, Culturas e Diversidade.

Data de aprovação:

09 de outubro de 2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sidney da Silva Lobato
Presidente (PPGED/UNIFAP)

Prof. Dr. José Carlos Cariacás Romão dos Santos
Membro Interno (PPGED/UNIFAP)

Prof. Dr. Fernando Torres Londoño
Membro Externo (PUC-SP)

Dedico essa pesquisa aos meus dois amores:
minha filha Helena,
que foi o inesperado mais esperado,
e meu marido, que foi o meu porto seguro.
Sem vocês, eu não me tornaria o que sou hoje,
uma mulher em constante evolução.

AGRADECIMENTOS

Eu pretendo atingir cada dia mais novas conquistas acadêmicas como esta e trilhar novos caminhos... Mas esta vitória não foi construída de maneira solitária, pois (ainda bem) muitas outras mentes abrilhantaram este lindo percurso. O que considero como mais importante nesta dissertação é o fato de que ela tem um pedacinho de cada um dos que contribuíram para que este texto pudesse ser concluído. Espero que todas as pessoas que realizarem esta leitura se sintam convidadas a explorar este mundo difícil e, na mesma proporção, fascinante, que é a educação e a ciência. O que seria desta conquista se eu não agradecesse aqueles que dispuseram um pouco de seu tempo para contribuir com a realização deste sonho?

Diante desta declaração de gratidão, quero retribuir, de maneira particular, todo o apoio e a consideração de meus professores, colegas e entidades, que deram forma a esta produção científica. Quero agradecer aos meus guias que foram fonte de inspiração nesta cansativa e apaixonante pesquisa: ao professor Sidney Lobato (meu orientador), que tanto aceitou me orientar quanto acreditou na qualidade desta pesquisa, pelas correções minuciosas e puxões de orelha (minha eterna gratidão!). Quero agradecer ao meu marido Andrius Noronha, por todo seu amor e dedicação e por me dar o meu bem mais precioso, que é a nossa Helena. Quero agradecer à minha família pela paciência e pelo carinho, pois, em muitos momentos, não pude participar do convívio familiar para me dedicar a este estudo.

Quero agradecer também ao professor Fernando Londoño, pelos elogios e pelas orientações que foram fundamentais para garantir maior maturidade nas análises. Agradeço a Gabriele Moura por sempre contribuir com bibliografias acerca do tema e pelos valiosos conselhos. Sou grata aos meus colegas do PPGED/UNIFAP, das turmas 2018 e 2019, pelas trocas de experiência, pelas palavras de incentivo e pelos momentos divertidos dentro e fora da universidade. Quero agradecer aos professores do Mestrado em Educação, que contribuíram muito para que eu pudesse me inserir nesse campo e perceber o quanto eu precisava disso para descobrir novos caminhos a trilhar na vida acadêmica. Quero agradecer a Idanilde Rocha por ser extremamente prestativa, competente e muito amável (pessoa muito importante para o PPGED). Meu muito obrigada aos Archives Nationales D'Outre-Mer (Anom), em Aix-en-Provence (a simpática cidade das lavandas), aos Archives Jésuites, em Vanves, e ao Centre Sèvres (faculdade dos jesuítas), em Paris, à PUC-RS e à Unisinos, pela disponibilidade do acervo e pelo excelente atendimento.

Uma estrutura própria da cultura ocidental moderna está, evidentemente, indicada nesta historiografia: a inteligibilidade se instaura numa relação com outro; se desloca (“ou progride”) modificando aquilo de que faz seu “outro” – o selvagem, o passado, o povo, o louco, a criança, o Terceiro Mundo. Através dessas variantes, heterônomas entre si – etnologia, história, psiquiatria, pedagogia etc. – se desdobra uma problemática articulando um saber-dizer a respeito daquilo que o outro cala, e garantindo o trabalho interpretativo de uma ciência (“humana”), através da fronteira que o distingue de uma região que o espera para ser conhecida.

Michel de Certeau

RESUMO

Este estudo tem como propósito compreender as experiências educativas vivenciadas por grupos indígenas e jesuítas nas missões religiosas francesas fundadas na Guiana Francesa e no Oiapoque, no século XVIII. Nesse sentido, o interesse desta investigação é analisar conflitos e negociações entre esses sujeitos em situação colonial. Para tanto, utilizaremos como fonte o conjunto de cartas edificantes e curiosas escritas por jesuítas franceses do Setecentos que ali atuaram. Esses documentos podem ser considerados um dos principais materiais de pesquisa para entender a história da educação da Amazônia colonial. Destacamos a contribuição da pesquisa para com a historiografia da América colonial, sobretudo pela análise da educação, pois se trata de um tema pouco discutido nos estudos acadêmicos dos Programas de Pós-Graduação em educação e de história. O debate pretende desconstruir epistemologias que têm como base a perspectiva eurocêntrica, cuja abordagem apenas reserva aos indígenas um lugar de cativo, de mão de obra ou ente coisificado, sem considerar a agência desses sujeitos. Desse modo, adotamos um enfoque fundamentado nas teorias pós-coloniais de Homi Bhabha e Edward Said, na História Cultural e na História indígena. Esta pesquisa tem caráter qualitativo e foi construída por meio da pesquisa documental e da técnica de análise de conteúdo. Analisamos o cotidiano educativo das missões *Kourou*, *Saint Joseph*, *Saint Paul*, *Ouanary* e *Sinamary*, considerando as formas de articulação dos grupos indígenas e jesuítas que, afinal, tanto possuíam interesses particulares quanto negociavam entre si.

Palavras-chave: Educação. Jesuítas. Indígenas. Missões. Hibridismo. Amazônia colonial

RESUMÉ

Cet étude a comme but comprendre les expériences éducatives vécues par des groupes d'indigènes et de jésuites dans les missions religieuses françaises fondées à la Guianne Française et à l'Oiapoque au XVIII^e siècle. Dans ce sens, l'intérêt de cette investigation est d'analyser les conflits et les négociations entre ces sujets dans une situation coloniale. Pour cela, nous utiliserons comme source l'ensemble de lettres édifiantes et qui suscitent la réflexion, écrites par des jésuites français du 18^e siècle qui y ont agi. Ces documents peuvent être considérés comme l'un des principaux matériaux de recherche pour comprendre l'histoire de l'Éducation dans l'Amazonie coloniale. Nous mettons en relief la contribution de la recherche pour la historiographie de l'Amérique coloniale, surtout pour l'analyse de l'éducation, parce qu'il s'agit d'un thème peu discuté dans des études académiques des Programmes d'Études Supérieures en Éducation et en Histoire. Le débat a comme intention déconstruire des épistémologies basées sur la perspective eurocentrique, dont l'approche offre aux indigènes seulement un lieu de captifs, de main d'oeuvre ou d'un être objectifié, sans considérer les activités de ces individus. Alors, nous avons adopté une mise au point fondée sur des théories postcoloniales de Homi Bhabha et Edward Said, dans l'Histoire Culturelle et dans l'Histoire indigène. Cette recherche a une caractère qualitatif et a été construite à travers d'une recherche documentaire et de la technique d'analyse de contenu. Nous avons analysé le quotidien éducatif des missions *Kourou*, *Saint Joseph*, *Saint Paul*, *Ouanary* et *Sinamary*, en considérant les formes d'articulation des groupes d'indigènes et de jésuites qui, après tout, possédaient des intérêts particuliers mais aussi négociaient entre eux-mêmes.

Mots clés: Éducation. Jésuites. Indigènes. Missions. Hybridité. Amazonie coloniale

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | | |
|-----------------|----------------------------------------------|-----|
| Figura 1 | Mapa da Guiana Francesa do século XVIII..... | 28 |
| Figura 2 | Representação do Terceiro espaço..... | 42 |
| Figura 3 | Voto de Montmartre..... | 91 |
| Figura 4 | Mapa dos Projetos de Missões..... | 159 |
| Figura 5 | Mapa das Missões Executadas..... | 171 |
| Figura 6 | Mapa dos Projetos das Missões Fixas..... | 182 |

LISTA DE QUADROS

| | | |
|-----------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Quadro 1 | Identificação das Cartas Edificantes e Curiosas francesas..... | 18 |
| Quadro 2 | Organização social das missões religiosas no século XVIII..... | 30 |
| Quadro 3 | Distribuição dos indicadores de pesquisa..... | 50 |
| Quadro 4 | Biografia dos jesuítas franceses na Guiana Francesa e no Oiapoque..... | 67 |
| Quadro 5 | Relação de padres jesuítas franceses que foram enviados à Guiana Francesa, nos séculos XVII e XVIII..... | 103 |
| Quadro 6 | Composição econômica das habitações jesuíticas da Guiana Francesa..... | 132 |
| Quadro 7 | As missões jesuíticas das Guianas no século XVIII..... | 133 |
| Quadro 8 | Regulamento sobre os índios que vivem nas missões..... | 150 |

LISTA DE SIGLAS

| | |
|---------------|------------------------------------------------------------------|
| ANOM | Archives Nationales d’Outre-Mer |
| BDTD | Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações |
| BNF- | Bibliothèque Nationale de France |
| CAPES | Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior |
| EUA | Estados Unidos da América |
| MANIOC | Bibliothèque Numérique Caraïbe, Amazonie, Plateau des Guyanes |
| PERSÉE | Portail de Revues Scientifiques en Sciences Humaines et Sociales |
| PPGED | Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIFAP |
| TCC | Trabalho de Conclusão de Curso |
| UNIFAP | Universidade Federal do Amapá |

SUMÁRIO

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 08 |
| 1 LETTRES ÉDIFIANTES ET CURIEUSES CONCERNANT A KOUROU, CAYENNA ET OYAPOC: UMA PROPOSTA TEÓRICO-METODOLÓGICA PARA A ANÁLISE DO MODELO DE EDUCAÇÃO COLONIAL..... | 36 |
| 1.1 A cultura e a educação no processo de hibridização entre indígenas e europeus no período colonial: o que as Ciências Humanas têm a dizer? | 36 |
| 1.2 As pedagogias do medo, do exemplo, da recusa religiosa e do tempo: contribuição metodológica para o estudo das práticas educativas nas missões religiosas do século XVIII..... | 47 |
| 1.3 Les écrits des missionnaires françaises: as cartas, seus conteúdos pedagógicos e propósitos..... | 51 |
| 1.3.1 Lettres des missions: definição de cartas edificantes e curiosas..... | 53 |
| 1.3.2 Les jésuites de Guyanne Française et Oyapoc: a trajetória dos autores na atuação missionária..... | 60 |
| 2 UNE EDUCATION POUR LA SANCTIFICATION: A FORMAÇÃO DE JESUÍTAS FRANCESES PARA AS MISSÕES DA AMÉRICA..... | 73 |
| 2.1 A articulação entre o Estado francês e a Companhia de Jesus: colonização e Cristianismo no continente americano..... | 77 |
| 2.2 A Igreja Católica: a formação jesuítica e a preparação para a educação em missões religiosas..... | 86 |
| 2.3 O envio de jesuítas franceses à Guiana Francesa e ao Oiapoque..... | 99 |
| 3 O CHÃO DA MISSÃO..... | 114 |
| 3.1 As missões religiosas: um reduto de fé e civilização..... | 115 |
| 3.2 Kourou, Sinnamary, Saint Paul, Saint Joseph, Saint Pierre nas lettres édifiantes et curieuses..... | 121 |
| 3.3 A busca pela consolidação do evangelho: o processo de formação das missões fixas..... | 132 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 185 |
| REFERÊNCIAS..... | 189 |
| APÊNDICE A- Quadro dos grupos étnicos que vivem nas Guianas..... | 201 |
| APÊNDICE B- Quadro de nomes indígenas citados nas cartas edificantes e curiosas.... | 210 |
| APÊNDICE C- Estabelecimento de jesuítas fora da missão em 1737..... | 213 |
| APÊNDICE D- Organização social das missões religiosas..... | 214 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ANEXO A- Representação iconográfica de duas etnias indígenas pintadas por Pierre Barrère..... | 216 |
| ANEXO B- Representação iconográfica das casas indígenas..... | 217 |
| ANEXO C- Representação iconográfica de pirogas indígenas..... | 218 |
| ANEXO D- Mapa da Guiana Francesa colonial..... | 219 |
| ANEXO E- Representação iconográfica da habitação jesuítica Mont Xavier, na Guiana Francesa..... | 220 |
| ANEXO F- Árvore Geográfica, contendo Estabelecimentos Jesuítas em toda a Terra... | 221 |
| ANEXO G- Planta do forte Saint Louis..... | 222 |
| ANEXO H- Declaração de pesquisa..... | 223 |

INTRODUÇÃO

O que acontece é que escrever é o ofício dos menos tranquilos: escrever jamais é sabido; o que se escreve tem caminhos; escrever é sempre estrear-se e já não serve o antigo ancinho. Se o queremos forçar demais ele nos corta o suprimento de ar, de tudo, e até da coragem para enfrentar o esforço intenso de escrever, que, entretanto, lembra o de dona bordando um lenço.

João Cabral de Melo Neto

O hábito de ler muitos livros de literatura contribuiu para que eu conhecesse as obras escritas por João Cabral de Melo Neto. O poema “Entre o Sertão e Sevilha” sempre me marcou bastante. O trecho retirado desse poema tem um significado muito importante para mim, pois o processo de construção da escrita descrito por ele representa as vivências que tive durante o tempo destinado à produção desta dissertação. O autor apresenta um percurso algumas vezes angustiante, mas também muitas vezes prazeroso. Mas, sem dúvida, o que mais ficou marcado, ainda sobre as palavras de João Cabral, foi que, bordando lenços, numa tentativa de comparação, pudemos entender a importância da pesquisa científica. Os fios são tecidos e refeitos várias vezes porque, evidentemente, surgem diversas indagações quando nos dedicamos a escrever. Essas provocações amadurecem discussões e percepções sobre o mundo, ampliando a leitura que fazemos sobre um determinado fenômeno social.

Nesse sentido, minha trajetória na pesquisa científica foi construída em torno do estudo das missões jesuítas francesas na Amazônia colonial. Esse estimado “lenço historiográfico” foi tecido pela primeira vez no curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Na pós-graduação, novamente tive a oportunidade de tecer e refazer a urdidura várias vezes, agora no campo da história da Educação no período colonial. Eu agradeço ao PPGED-Unifap imensamente pela oportunidade de prosseguir com o estudo das missões jesuítas francesas e de dialogar com uma área muito importante para aqueles que decidem ingressar na docência.

Não tive a intenção de criar uma ruptura com o que já fora escrito nem de realizar uma simples reedição de argumentos já conhecidos. O propósito foi desenvolver uma pesquisa que tivesse uma perspectiva mais sensível às agências de jesuítas e indígenas, cujo contato não deve ser pensado de maneira unilateral, como por vezes ocorre dentro da historiografia das missões jesuítas. Então, o que mudou? De fato, algumas indagações permaneceram comigo desde a

graduação. Mas as questões colocadas diante de mim, em conversas de orientação, aulas e observações feitas na qualificação, contribuíram para que eu pudesse refletir melhor sobre o que eu vinha pesquisando.

A educação jesuítica realizada nas missões religiosas teria sido apenas uma construção com base no poder monárquico e religioso? Não teriam ocorrido, no interior desse contato, comportamentos e práticas culturais que resultariam de processos de disputas e negociações entre europeus e indígenas? A última pergunta nos conduz a mais uma indagação: o embate entre aqueles sujeitos históricos ocorreu apenas mediante a violência física e a resistência?

Pesquisar sobre a educação me proporcionou um olhar diferente acerca daquilo que eu entendia desse assunto. Não foi por acaso que tais questões foram colocadas por mim. Nesse caso, uma nova compreensão sobre a educação e a cultura no período colonial fez toda a diferença no percurso de escrita deste trabalho. Trata-se, antes de tudo, de uma perspectiva que entende as narrativas produzidas sobre o encontro colonial como consequência de um processo de complexas interações humanas.

As páginas desta dissertação serão dedicadas à apresentação aos leitores das experiências educativas construídas por jesuítas franceses e grupos indígenas¹ reunidos em missões, com destaque para os Palikur, os Galibi, os Arouas e os Pirious², citados de maneira

¹ Utilizaremos o termo *indígena* (ou nomearemos a etnia) ao invés de *índio* porque consideramos como mais adequado a esta pesquisa. A categoria “índio”, inicialmente, foi vista como um equívoco, depois definida pela discussão da alteridade e, posteriormente, tornou-se um marcador de autoidentificação dos grupos indígenas. A palavra *índio*, ao longo do período colonial, trouxe muitas variantes como *gentios*, que foi utilizada para designar os indígenas independentes, índios cristãos e negros da terra, para classificar os indígenas que foram escravizados e, desta forma, os diferenciar dos africanos. O termo *índio* também foi utilizado nas reduções para designar os indígenas submetidos a esse sistema. Para mais detalhes, consultar Carvalho Jr. (2005) e Raminelli (1996). Assim, as diferentes formas de nomear os indígenas foram socialmente construídas principalmente com o intuito de definir e demarcar a identidade do colonizador, seus objetivos, seus aliados e inimigos. Para tanto, a homogeneização criada no período da invasão europeia sobre as Américas foi elaborada tendo em vista o não reconhecimento da diferença entre os grupos indígenas. Para os colonizadores, os indígenas seriam um conjunto de indivíduos indistinguíveis e com práticas de vidas similares. Nesse caso, a projeção do Outro é difusa e tem um caráter amplo e muito genérico. Uma informação que merece destaque é que, por mais que as sociedades indígenas compartilhem “um conjunto de traços e elementos básicos, que são comuns a todas elas” (GRUPIONI, 1994, p.18), elas apresentam igualmente diferenças entre si. A designação genérica do termo *índio* ou o uso dos etnônimos europeus sem ressalvas contribuiu para intensificar uma ideia estereotipada dos grupos indígenas. A maioria dessas etnias indígenas foi extinta ou fundida. Na medida em que esses grupos indígenas se autointitulam como “índios”, essa categoria ganhava uma valorização política (FAULHAUBER, 1987 e 1987). A nomeação equivocada, construída de maneira pejorativa e utilizada por não indígenas também deve ser entendida de maneira positiva. Neste caso, o conceito foi transformado pelos grupos indígenas em uma identidade política. A distinção está na transformação do “índio genérico” em símbolo de alteridade frente à sociedade nacional. Assim, os indígenas não se reconhecem dessa forma entre eles, mas perante *não indígenas* – o termo serve para demarcar sua posição e seu protagonismo, principalmente na atualidade.

² O documento utilizado como fonte de pesquisa cita outros grupos indígenas como os Tocoyenne (Tucuju), os Maraone, os Maorion, os Caramariou, os Mayet, os Carane, os Acoqua, os Oyaye, os Tarippi, os Palanque, os Ouens, os Coussani, ps Macoyani, os Amikouane, os Aromagata, os Palunk, os Turupi, os Ouay, os Pirio, os

mais recorrente nas cartas que tratam das missões religiosas da Guiana Francesa e do Oiapoque, entre os anos 1714 a 1765. Portanto, a pesquisa foi construída com base nos relatos de jesuítas franceses, escritos no século XVIII, que descrevem o contato diário com esses grupos.

Os episódios descritos pelos jesuítas fazem parte da tentativa de inserção da obra de evangelização missionária nas Guianas. O “apostolado dos anzois” tinha como meta a aquisição de novos cristãos e a implantação da Igreja Católica em novas terras. Não foi por acaso que as maiores referências dos padres, nas cartas edificantes, foram das missões itinerantes ou volantes. Esse recurso religioso, utilizado para a propagação do evangelho, foi uma prática muito conhecida na Europa. Essa tradição religiosa foi aplicada nas Guianas francesa e portuguesa com a função suplementar de dar suporte às frequentes expedições de reconhecimento do território. Assim, além de assumirem a tarefa de levar “a boa nova” a todas as pessoas e lugares, os jesuítas se engajaram em um processo de “conquista” levado a cabo sem um controle político e militar suficientemente estável por parte da França.

Em tais circunstâncias, não havia sujeito que pudesse desempenhar melhor esta função que o jesuíta. Sabe-se que, por um lado, os “soldados de cristo”, com o voto de obediência ao Papa, deveriam ir aos lugares em que fossem indicados – um trabalho a ser realizado para “maior glória divina e maior bem das almas”³. Por outro lado, ninguém mais poderia ter maior perspicácia na tarefa de arregimentar os indígenas, tanto para a formação de cristianização quanto para o trabalho braçal na colônia, do que os jesuítas. Afinal, eles estariam dispostos a irem a lugares em que provavelmente muitos nem sequer cogitariam se aventurar, para ganhar confiança e respeito dos indígenas. A tendência foi permitir que missionários tomassem a frente desse processo para que pudessem, em nome do rei da França e da Santa Sé, definir regiões estratégicas para fundar vilas, colégios, igrejas e missões fixas⁴. Assim, a atuação jesuítica foi importante no esforço de fazer com que os indígenas aceitassem lutar a favor da França,

Coutuni, os Maye, os Karunário, os Toukouane e os Ronourios. Os etnônimos foram extraídos das citações dos padres nas cartas edificantes e curiosas. Esse corpo social será mais bem discutido na terceira seção desta dissertação.

³ A expressão está em todos os documentos institucionais da Companhia de Jesus. Essa declaração corresponde ao princípio máximo de atuação da ordem religiosa para formar indivíduos adequados a um modelo de vida cristã. Para mais informações (ver: LOYOLA, 1975, p. 148).

⁴ De acordo com a definição proposta por diferentes pesquisadores e pesquisadoras, como Giuseppe Buono (2008), Eugénio Santos (1984), Maria Cristina Bohn Martins (2000), a expressão “missões fixas” é entendida como um tipo de estabelecimento fundado para atender às etnias indígenas por meio de uma infraestrutura construída de maneira imóvel. Esse instrumento era conhecido pelos portugueses e pelos espanhóis um século antes dos franceses da Guiana Francesa. A necessidade de agrupar indígenas sobre a autoridade de um missionário francês se deveu à maneira como se estabeleceu o contato entre colonos e indígenas, e visava, entre outras coisas, a proteção em relação aos ataques de portugueses que poderiam submeter os indígenas ao jugo da escravidão.

comercializassem com os franceses e se tornassem, ao menos parcialmente, educados aos moldes da cultura francesa.

O ponto que interessa ressaltar, com referência às narrativas sobre o missionarismo temporário, é que os vários esforços do governo de manter a pobre colônia, de certa forma, incluía a dedicação dos missionários da Companhia de Jesus. Não é de se estranhar que essa instituição tenha se tornado uma das alternativas viáveis para a boa consecução dos planos dos funcionários do rei, que incluíam a exploração do território, por meio da agricultura, com base no trabalho compulsório, como fonte de renda para a nova colônia. Por essa razão, embora houvesse divergências entre colonos e jesuítas franceses, em menor escala do que ocorria no Brasil, o deslocamento dos religiosos era um ótimo empreendimento.

As quatorze cartas edificantes que compõem o *corpus* documental da pesquisa permitem conhecer um pouco da história de povos indígenas com diferentes troncos linguísticos, além de parte da trajetória de missionários franceses, herdeiros do Catolicismo tridentino e membros da Companhia de Jesus. A epistolografia jesuítica tem como característica marcante a observância rigorosa das regras que definiam os gêneros das missivas, apesar da variação dos motivos que orientavam o remetente a escrever ao destinatário. Há uma grande variedade de tópicos abordados nas cartas, em geral destinadas aos Superiores Gerais, e que são apresentados de maneira sistemática, bem como carregados de princípios humanistas e cristãos.

De maneira mais abrangente, podemos observar, por meio de tais cartas, o estado geral da colônia, das etnias indígenas e dos trabalhos religiosos. Diante dessa multiplicidade de aspectos abordados, direcionamos o foco à educação. Assim, felizmente, para o andamento da pesquisa, os missionários dedicam boa parte das linhas das missivas às questões educacionais. Mas não se fará uma análise somente devotada às alusões diretas às práticas educacionais, pois entender o cotidiano da missão é fundamental para o estudo da educação jesuítica.

A educação cristã e católica, imposta pelo Estado moderno francês aos grupos indígenas, foi aplicada para, entre outras coisas, cristianizar os espaços colonizados. Sabe-se que, em parte, como consequência das reformas religiosas que ocorreram na Europa no século XVI, foi introduzido nas colônias um rígido programa de disciplinamento e de vigilância para salvar a “alma” pagã do bárbaro ou selvagem das Américas. Não resta dúvida sobre as motivações fundamentalmente religiosas, pois elas estão evidentes na historiorafia e nos documentos coloniais. As tentativas de tornar o Cristianismo uma religião praticada pelos diversos indígenas espalhados pelas Guianas acompanhou o espírito humanista, grosso modo, prevendo transportar os valores da civilização europeia até os povos considerados incultos ou

incivilizados. A educação foi imbuída dos ideais do mundo cristão, percebida como via de acesso à civilização (AGNOLIN, 2013). Houve um forte desejo de que esses “pobres infiéis” ou “selvagens” compartilhassem da mesma fé que os europeus, a partir de um destino iniciado pela preparação ao batismo, visando à conversão e ao aldeamento. No entanto, como era de se esperar, estavam também em jogo objetivos políticos e econômicos.

Na condição de cristãos católicos e vassalos leais à monarquia francesa, os missionários deviam, por obrigação, assegurar os entrepostos comerciais, defender as fronteiras físicas e trabalhar para prover as distintas necessidades tanto da colônia quanto da metrópole⁵. Foi necessário, então, definir o lugar social e jurídico dos “índios” nas colônias, os quais deveriam não apenas participar das atividades catequéticas, mas se responsabilizar pela construção da Igreja e vivenda dos padres, como também pelo seu sustento. Tratava-se, na realidade, de uma série de obrigações, verificável em vários relatos. Segundo Carvalho Jr (2005, p. 90), dessa forma, o contato trouxe “a reforma dos seus modos de vida social, criando a estrutura e os vínculos da família cristã. As coroas europeias precisavam conciliar seu projeto de colonização com as relações que instituíam com os indígenas”. Diante das incertezas fronteiriças, os indígenas deveriam se tornar súditos do rei e mão de obra útil para que assim fossem viabilizadas as ações imperialistas. Eles tinham por dever assegurar os limites do território físico, como “muralhas do sertão” (FARAGE, 1991), garantindo a sobrevivência dos limites territoriais no ultramar⁶.

Os momentos de interação não foram isentos de divergências ou de situações conflituosas, mas os encontros também não foram marcados apenas por isso. Tem-se em conta outras formas de relação, construídas por meio de conveniências e que deram certa fluidez às convivências. As relações sociais entre os sujeitos *da* e *na* fronteira se organizam a partir de diferentes escalas. Orientado por ditames da Igreja e do Estado, o missionário se autointitula

⁵ De acordo com Stuart Schwartz (1988), o projeto de colonização previa o trabalho de povos indígenas para o desenvolvimento da colônia. Esse projeto, segundo Schwartz (1988, p. 68), foi realizado tendo como base a “escravidão, praticada pelos colonos; a tentativa da formação de um campesinato indígena, por parte dos jesuítas e a integração dos indígenas individualmente como trabalhadores assalariados, praticada por religiosos e colonos”.

⁶ Não seria despropositado enfatizar as condições particulares que definiram os limites e as demarcações territoriais. Nos séculos XVI e XVII, num sentido militarista, a fronteira era entendida como limite guarnecido de um Estado frente a outro, geralmente inimigo. Assim, as fronteiras resultaram, em primeiro lugar, nas guerras. Eram igualmente objeto de complexas negociações. Esta era uma organização espacial diferente da realidade das comunidades indígenas, para quem esses lugares se constituíam em territorialidades, espaços de vivência, sobrevivência e sociabilidade. Nas experiências dos habitantes dessas regiões, um rio não separa suas duas margens, mas as une. No contexto das missões jesuíticas, a fronteira não foi mero instrumento de delimitação territorial, pois os grupos tinham a necessidade de estabelecer relações amplas e heterogêneas para atingir os seus propósitos e fazer valer suas expectativas. Trata-se aqui de historicizar as gentes desse território. Para mais detalhes, ver: Bhabha (1998).

como apóstolo, catequizador, evangelizador, doutrinador, civilizador e rotula o Outro de bárbaro, selvagem, indolente e inconstante. Ao por em contato colonizador e colonizado, o espaço fronteiro reclama uma reorganização simbólica da realidade, uma vez que o Velho Mundo é desafiado pela diferença da “descoberta”. As ações e os comportamentos que guiavam as condutas de jesuítas e indígenas sofriram, assim, transformações. Nessa interação, o jesuíta não é o mesmo de quando vivera na Europa, e os grupos indígenas tampouco seriam aqueles de antes do contato com os europeus. No entanto, o que foi gerado não foram sínteses abusivamente descoladas do passado, pois aqueles sujeitos continuaram, de algum modo, ligados às suas tradições.

As terras do que atualmente entendemos como Guianas francesa e portuguesa são o cenário das relações educativas que iremos abordar, o que se deu em missões religiosas, volantes ou fixas, que foram fundadas no século XVIII. Foi em meio a encontros e desencontros, com contornos diferenciados, que foram construídas as experiências dos sujeitos que ali viveram. O meu interesse em pesquisar as missões jesuíticas francesas nas Guianas⁷ iniciou no ano de 2014, quando concluí as pesquisas na área de Arqueologia. Nos anos em que trabalhei com os arqueólogos do Núcleo de Pesquisas Arqueológicas do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá (Peter Hilbert), tive acesso a diferentes tipos de estudos. Essa experiência contribuiu para que eu pudesse tanto ter contato com leituras fundamentadas em discussões de cunho antropológico quanto desenvolver o interesse por esse campo de análise.

O contato com a literatura antropológica e outras leituras realizadas no curso de História, de certa maneira, me afastou do campo arqueológico e igualmente contribuiu para que eu pudesse compreender melhor as sociedades indígenas. Desta maneira, senti-me convidada então a entrar em contato com discussões historiográficas do período colonial. Nas aulas da disciplina de História da Amazônia, interessei-me particularmente pelos relatos de cronistas dos séculos XVI e XVII. Por esta razão decidi que não daria continuidade a uma formação direcionada à Arqueologia. E, diante do desafio de definir outro enfoque para o estudo da graduação, ocorreu-me a ideia de realizar uma investigação histórico-antropológica sobre a Amazônia. Na biblioteca da instituição, procurei, na sessão de livros da área da Antropologia, algo que pudesse chamar minha atenção. Nessa estante, constava a obra *Batismo de fogo*, de autoria de Artionka Capiberibe (2007), cujo título me despertou a curiosidade. A autora

⁷ O sentido do termo *Guianas* é embasado na literatura que integra o Amapá como parte do Platô das Guianas. Nessa perspectiva, não inclui apenas o Suriname, a Guiana (ex-colônia inglesa) e a Guiana Francesa.

mencionava uma coletânea de cartas denominada *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique: avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques* (AIMÉ-MARTIN, 1838), escritas por jesuítas franceses sobre missões estabelecidas no Oiapoque e na Guiana Francesa, na subseção “O fracasso jesuíta no século XVIII”. Essa parte contém informações próximas do que eu pretendia pesquisar na graduação, utilizando narrativas cronísticas.

Na medida em que me dedicava à leitura desse livro, uma questão foi levantada: por que havia religiosos católicos franceses naquela região? Eu não havia lido nem tinha ouvido falar da atuação de missionários da Companhia de Jesus na Guiana Francesa e no Oiapoque. Procurei depois diferentes produções científicas brasileiras sobre os jesuítas e percebi que a literatura versa, de maneira mais significativa, sobre os religiosos de nacionalidade portuguesa e espanhola. Essa ausência me conduziu à hipótese de que tal processo pode ter ocorrido por um suposto desinteresse ou pelo desconhecimento em relação ao tema e aos documentos disponíveis. No processo de leitura do livro, pensei em desenvolver uma análise sobre as disputas entre franceses e portugueses nas terras do Cabo Norte⁸.

Depois de ler a obra de Artionka Capiberibe, percebi o potencial desses documentos para um estudo histórico. No propósito de encontrar mais informações sobre o assunto, procurei outras produções dessa autora no Banco de Teses e Dissertações da CAPES. Encontrei a dissertação de mestrado de Capiberibe com o título *Os Palikur e o Cristianismo* (2001) e a tese de doutorado *Nas margens do rio: alteridades e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana francesa* (2009). A autora aborda, de forma muito breve, a atuação dos religiosos católicos, pois seu objetivo, em ambas as pesquisas, foi estudar a etnia Palikur e sua relação com a religião cristã evangélica. Quando terminei de ler essas produções, verifiquei, mediante os indícios deixados pela autora, que as *Lettres édifiantes* continham mais informações sobre os indígenas da fronteira franco-brasileira do que sobre os conflitos coloniais entre as potências ibéricas. Descartei, então, a primeira opção de investigação e, diante dessas circunstâncias, interessei-me pela temática indígena. No momento em que decidi explorar esse campo de

⁸ De acordo com as pesquisas que versam sobre a história da Amazônia colonial, há uma histórica rivalidade entre franceses e portugueses nas terras do Cabo Norte (atual Amapá). Essa extensão de terra foi concedida a Bento Maciel Parente por Felipe IV, então rei de Espanha e Portugal. No decorrer da leitura das obras de Capiberibe, constatamos que o conflito não ocorreu apenas na perspectiva militar, pois a documentação nos permite reconstruir também a experiência religiosa aí ocorrida. Os jesuítas se instalaram na fronteira para defender tanto os interesses da Coroa francesa de manter uma colônia no Ultramar quanto de atender aos objetivos da Ordem de Jesus, de expandir a fé cristã ao redor do mundo. Sobre as disputas fronteiriças entre Portugal e França e seus inúmeros acordos e tratados, ver: Cambraia (2018) e Paz (2017).

pesquisa, minha preocupação foi a busca da fonte que, até o momento, parecia ser uma novidade na historiografia brasileira. Capiberibe, em sua dissertação de mestrado, indica que Antonella Tassinari a advertiu sobre a existência das *Lettres édifiantes* na biblioteca da USP e que Dominique Gallois cedera tais documentos para que ela pudesse construir sua pesquisa.

Nessa investida, identifiquei que as duas autoras que auxiliaram Capiberibe possuíam obras que mencionam as *Lettres édifiantes*. Tassinari escrevera um artigo sobre as missões jesuíticas na região do rio Oiapoque para a revista *Antropologia em primeira mão* (2000). A autora não realiza um exame exaustivo sobre as missões, pois seu objetivo foi construir uma aproximação histórica entre as missões, considerando as relações estabelecidas entre os povos indígenas do Oiapoque e o Cristianismo. Tassinari adverte ainda que os apontamentos realizados em seu texto visam contribuir com pesquisadores e pesquisadoras que pensem em realizar futuras investigações sobre os povos indígenas Karipuna, Palikur, Galibi-Marworno e Galibi do Oiapoque. Dominique Gallois (1986), por sua vez, outra pesquisadora do campo da Antropologia, apenas menciona essas fontes, pois ela construiu uma abordagem direcionada, por meio de uma perspectiva histórica, aos movimentos de migração de sociedades indígenas.

O desejo de tratar dessa temática contribuiu para que eu pudesse perceber que as populações indígenas passaram “a fazer parte de um horizonte científico que leva em conta um amplo espectro de interesses, passando pela botânica, zoologia, geologia, geografia, e por fim, a antropologia” (CAPIBERIBE, 2001, p.11). Nessa reflexão, procurei realizar um mapeamento dos pesquisadores desses contextos para saber quais possuem produções sobre os índios da Guiana Francesa e do Oiapoque. Nesse levantamento, encontrei muitas pesquisas etnográficas produzidas nos séculos XIX e XX, tais como as de Henri Coudreau (1893), Curt Nimuendajú (1926), Jean Marcel Hurault (1972), Henri Froidevaux (1901), Pierre Grenand (1982) e Dominique Gallois (1986). Pude constatar que uma nova geração de pesquisadores (brasileiros e guianenses) do campo antropológico se dedicou a esse tema, como: Lux Vidal (2001), Antonella Tassinari (2000), Artionka Capiberibe (2000) e Gerárd Colomb (2006). Esses pesquisadores contribuíram para instigar meu interesse pelas *Lettres édifiantes et curieuses*⁹. Na expectativa de encontrar a fonte mencionada, em plataformas de acesso digital, utilizei como

⁹ Agradeço ao professor Dr. Giovani José da Silva, professor efetivo da Universidade Federal do Amapá, pela disponibilização do documento via PDF, por outra plataforma de acesso. Optei, entretanto, por utilizar o acervo da biblioteca de Boston por estar em uma condição de digitalização melhor do que a que me foi oferecida por ele. O docente orientou no Mestrado Profissional em Ensino de História, posteriormente aos estudos e às discussões que, no final da graduação, fiz sobre as *Lettres édifiantes et curieuses*, uma pesquisa baseada nesta mesma fonte. O pesquisador Bruno Machado criou um catálogo para que os professores de História da Educação Básica pudessem utilizar as *Lettres édifiantes* como um recurso didático.

mecanismo de procura o *Google*, que me direcionou para o website *Internet Archive*¹⁰. Esse endereço eletrônico consiste num grande banco de dados que reúne diferentes documentos de bibliotecas digitais do mundo inteiro. Na Biblioteca de Boston (EUA), encontrei o manuscrito colonial no formato PDF, em excelente qualidade de digitalização. O documento guardado nesse acervo foi transcrito e datilografado pelo professor de história literária francesa, Louis Aimé-Martin¹¹.

A coletânea, criada no século XIX, foi uma iniciativa de pesquisadores de diversas nacionalidades para organizar as transcrições das cartas jesuíticas de diferentes Estados nacionais e missões no mundo. A última grande edição completa é a de Aimé-Martin, lançada em 1838 e 1843. O autor publicou, pela editora Auguste Desrez, uma nova versão dos volumes com uma revisão estilística e gramatical mais rigorosa. Essa coletânea constitui uma publicação de 34 volumes originalmente impressos entre os anos de 1702 e 1776, e congrega todas as cartas enviadas pelos padres jesuítas franceses que atuaram na América, na Ásia e na África, no decorrer dos séculos XVI, XVII e XVIII.

Os volumes da *Lettres édifiantes et curieuses* constituem um riquíssimo material para pesquisas sobre a Companhia de Jesus, em geral, e sobre as missões jesuíticas francesas, em particular. Esses documentos podem ser classificados como um conjunto epistolar extenso e prolixo, pois seu conteúdo foi escrito num francês do século XVIII. O material completo contém 824 páginas de informações sobre atividades apostólicas de padres de diversas partes do mundo, como Caiena, Kourou, Oiapoque, Cunani, Peru, Paraguai, Tarija, Pondichéry, Goa, entre outros.

Guiada pelo atual interesse de pesquisa, analisei o tomo XIX, volume 2, porque é neste conjunto que constam as cartas com informações sobre as missões jesuíticas francesas da Guiana e do Oiapoque. Para o Mestrado em Educação do PPGED-Unifap, segui com a mesma documentação¹². O quadro abaixo mostra a organização das cartas de jesuítas franceses

¹⁰ Para acessar o endereço eletrônico: <https://archive.org/>

¹¹ Possuímos uma versão em italiano de algumas cartas escritas pelo padre Élzear Fauque. Do conjunto epistolar, foram traduzidas quatro cartas do francês, dentre as quais duas escritas no Oiapoque – uma em fevereiro de 1736 e outra em abril de 1738 – e duas em Caiena, em 27 de dezembro de 1744 e 10 de maio de 1751. Esses documentos estão guardados no acervo digital da Gallica.

¹² Henri Froidevaux destaca que os documentos produzidos pelos padres das missões apresentam vários erros ortográficos e de impressão, que alteram os aspectos estéticos e semânticos dos textos produzidos pelos jesuítas franceses do século XVIII. Cartas inteiras ou parte delas foram transcritas em Paris e publicadas por missionários. Os padres mal davam conta dos problemas que enfrentavam para realizar suas missões, chocavam-se também com os interesses econômicos e políticos do governo francês, quando tentavam impedir a instalação de colônias nas proximidades de suas reduções para evitar a influência negativa dos colonos sobre os índios. Cf. Froidevaux

expedidas em Caiena, Kourou, Oiapoque e Cunani para Roma, que foram agrupadas na coletânea:

Quadro 1- Identificação das Cartas edificantes e curiosas francesas

| Ano | Localidade | Autor (Padre) | Título | Destinatário |
|-------------------------|--------------|---------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------|
| 1718 | Sem registro | Sem registro de remetente | Morte do padre Creuilly | Sem remetente e receptor |
| 10 de novembro de 1726 | Sem registro | Nicolas Crossard | Origem e progresso das missões e da colônia das Guianas | Anne De La Neuville |
| 23 de outubro de 1728 | Caiena | Jean François Lavit | Travesia de Rochelle em Caiena- Estado da Colônia- costume dos selvagens entre o Oiapoque e Maroni | Anne De La Neuville |
| 15 de janeiro de 1729. | Kourou | Élzear Fauque | Não consta | Anne De La Neuville |
| 23 de fevereiro de 1730 | Kourou | Louis Aimé Lombard | Novo estabelecimento - conversões | Croiset |
| 1 de março de 1730 | Caiena | Élzear Fauque | Descrição da Guiana e particularmente dos rios do Oiapoque | Anne De La Neuville |
| 11 de abril de 1733 | Kourou | Louis Aimé Lombard | Kourou - o Oiapoque - Os Galibis | Anne De La Neuville |
| 2 de junho de 1735 | Oiapoque | Élzear Fauque | Costumes dos índios | Anne De La Neuville |

| | | | | |
|------------------------|----------|---------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------|
| 20 de setembro de 1736 | Oiapoque | Élzear Fauque | Excursão dentro das terras entre o Oiapoque e o rio Amazonas | Anne De La Neuville |
| 20 de abril de 1738 | Oiapoque | Élzear Fauque | Maneira de proceder no estabelecimento das missões. – Os aspectos da região. – Peculiaridades entre os povoados. | Anne De La Neuville |
| 27 de dezembro 1744. | Caiena | Élzear Fauque | Relações da captura do forte de Oiapoque por um corsário inglês | Sem receptor |
| 10 de maio de 1751. | Caiena | Élzear Fauque | Venda de escravos - empresa para acertar os negros fugitivos e suavizar os males dos trabalhadores | Allart |
| 22 de janeiro de 1778 | Cunani | Ferreira | Dificuldades e fadigas no estabelecimento de missões | Sem receptor |
| 08 de abril de 1778 | Cunani | Padilla | Morte do padre Ferreira | Sem receptor |

Quadro elaborado pela autora, a partir de AIMÉ- MARTIN (1839).

Para avaliar a abrangência da fonte, foi necessário traduzi-la do francês para o português. No momento de tradução, identificamos que alguns termos do contexto estão em desuso no atual idioma francês, fato que exigiu um maior cuidado na tradução. Foi necessário o uso de dicionários históricos e do período estudado¹³. E embora tivéssemos optado por realizar a tradução livre, procuramos, na medida do possível, preservar a equivalência semântica do texto, pois o foco, nesse momento, era essencialmente o conteúdo. Demoramos três meses nesse percurso exaustivo de tradução. A prática da leitura dos escritos setecentistas, associada à correção de um tradutor de francês¹⁴, forneceu a necessária garantia de que as traduções respeitavam o texto original e obedeciam às formalidades de escrita, próprias do século XVIII. Neste caso, vale destacar que o tradutor ou tradutora tem liberdade para usar equivalentes semânticos a fim de que possa desenvolver uma tradução mais consistente dos documentos que traduz.

De maneira geral, constatamos que as cartas estavam divididas em relatos informativos, descritivos e detalhados sobre temas do cotidiano e religiosos, pautados na fé cristã, com sequência cronológica linear, recortes e seleções temáticas realizadas pelos autores. A análise crítica serviu para identificar a polifonia e as potencialidades desse *corpus* documental para a pesquisa histórica. Nesse contexto, o texto das cartas revela quem o produziu, a quem se destinava, de onde foi produzido e as motivações para tal.

Nosso Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), defendido no ano de 2016¹⁵, abordou de forma muito genérica o potencial das cartas edificantes. Baseamo-nos, então, em

¹³ REY, Alan (Dir.). **Le Robert**: dictionnaire historiques de langue française. Diagonal. Paris, 2018; GRANDE ENCICLOPÉDIA LAROUSSE CULTURAL. V. 19. São Paulo: Larousse e Nova Cultural Ltda, 1998; e Dictionnaire de paléographie française: BUAT, Nicolas; NESTE, Evelin Van de. **Découvrir et comprendre les textes anciens (XVe-XVIIIe siècle)**. Paris: Les Belles Lettres, 2016.

¹⁴ Robelino Pires é professor titular de Francês/Português do Governo do Estado do Amapá, lotado no Centro de Língua e Cultura Francesa Danielle Mitterrand. O professor também é tradutor, intérprete e revisor experiente e habilitado no idioma francês.

¹⁵ A expressão “*le spectaclé édifiant*”, que nomeou o TCC, foi usada pelo padre Élzear Fauque na carta escrita em Kourou, em 15 de janeiro de 1729. Nesse documento, o padre menciona que foi construída uma igreja na missão Kourou no ano de 1726. Os jesuítas ministraram a primeira missa no domingo de Ramos, com a presença do governador de Caiena, Claude D’Orvilliers – isso tudo em meio a disparos comemorativos de canhões. Depois dessa celebração, foi conduzida uma estátua de Jesus Cristo até a praça. Fauque menciona que os índios foram adorar a imagem, e isto, na perspectiva dele, foi um espetáculo edificante de ver. Sobre isso, consultar: Diniz (2016) e Aimé-Martin (1839). O trecho em português: “Ministramos a benção solene no terceiro domingo de Ramos, isto é, o doze de dezembro do último ano. O cerimonial começou às oito horas. Nós nos rendemos processionalmente a Igreja cantando *Veni Creator*. O celebrando na alvorada, chuvosa e fluvial, estava procedido do fundamento da cruz e de uma dezena de jovens selvagens. Quando recitamos na porta da Igreja as preces preescritas no ritual, começamos os benzer de fora. O primeiro aspergido foi acompanhado de cantos de canhões que despertava a atenção dos índios: foi o senhor D’Orvilliers, governador de Caiena que se fez presente nesta

informações empíricas e bibliográficas, onde encontramos muitos indícios¹⁶ das experiências práticas da Companhia de Jesus na América, do desenvolvimento das colônias e da formação dos espaços missionários nas Guianas. No encerramento dessa etapa de pesquisa, senti a necessidade de dar continuidade à minha formação acadêmica. Os conhecimentos adquiridos no curso de licenciatura em História da Universidade Federal do Amapá motivaram-me a pensar nas *Lettres édifiantes* inseridas em uma pesquisa no nível de pós-graduação. O levantamento bibliográfico preliminar, que foi realizado na graduação, permitiu que eu percebesse o potencial de algumas temáticas, dentre as quais a educação, que, de certa forma, foi incorporada direta ou indiretamente nas produções acadêmicas lidas por mim.

A partir das leituras realizadas, no decorrer desses anos, constatei que a historiografia atribui um significativo grau de importância aos jesuítas quando o tema são as atividades educacionais desenvolvidas no período colonial. Considera-se que os jesuítas foram os precursores da educação formal no mundo.¹⁷ Essa especificidade, de certa forma, me instigou

artilharia, o qual teve várias salvas durante a cerimônia. Não podíamos deixar de ser enternecidos vendo a santa alegria que transparecia sobre os rostos dos nossos neófitos. Quando a bênção da Igreja acabou, fomos ainda buscar o santo Sacramento em uma casa, onde desde manhã tínhamos ministrado uma missa para lá consagrar uma hóstia. O pátio foi levado por alguns franceses da ilha de Caiena que eram devotos dessa santa cerimônia. Fora um espetáculo muito edificante de ver, uma multidão prodigiosa de índios, fiéis e infieis, espalhados em uma grande praça que se prostrava diante de Jesus Cristo para adorá-lo, enquanto o levamos em triunfo para o novo templo que acabara de ser consagrado”. A música *Venir Creator Spiritus* (Vem, Espírito Criador) é um hino cantado pela Igreja Católica em honra ao espírito santo. O canto gregoriano foi composto no século IX. Para mais informações ver <https://www.youtube.com/watch?v=idHCy0k0oCo>. Em francês : “On en fin benediction solennelle le troisieme dimanche de l’avent, c’est-a-dire le douze decembre de l’annee derniere. La ceremonie commence sur les huit heures. Nous nous rendimes processionnellement à l’église en chantant Veni Creator. Le celebrant, en aube, étole et pluvial, étoit précédé d’une bannière de la croix, et d’une dixaine de jeunes sauvages revêtus d’aubes et de dalmatiques. Quand nous cûme récit à la porte de l’église les prières dans le rituel, on commença à en bénir les de hors. Le premier coup d’aspersoir fut accompagné d’un coup de canon, qui réveilla l’attention des indiens : c’est M. Dorvilliers, gouverneur de Cayenne, qui leur a fait present de cette pièce d’artillerie, don’t il se fit plusieurs salves pendant la cérémonie. On ne pouvoit s’empêcher d’être attendri en voyant la sainte allégresse qui étoit peinte sur le visage de nos neophytes. Lorsque la benediction de l’église fut achevée, nous allâmes encore processionnellement chercher le saint sacrement dans une case, où dès le matin on avoit di tune messe basse pour y consacrer une hostie. Le dais fut porté par quelques-une des François de l’île de Cayenne, que leur dévotion avoit attires à cette sainte cérémonie. Ce fut un spectacle bien édifiant de voir une multitude prodigieuse d’indiens, infidèles, répandus dans une grande place, qui se prosternoient devant Jésus-Crist pour l’adorer, tandis qu’on le portoit en triomphe dans le nouveau temple qui venoit de lui être consacré”.

¹⁶ Elaborar uma produção concentrada nas informações das cartas edificantes é um processo denso e cansativo, pois muitas informações estão fragmentadas. Esse processo exaustivo de análise das fontes documentais consiste, para usar os termos do historiador italiano Carlo Ginzburg (1989), em examinar os fios do tapete com base na lógica do paradigma indiciário. A investigação reúne indícios ou pistas para remontar, como um quebra-cabeça, o objeto de acordo com a direção dada pelo pesquisador. Nesse sentido, o desafio de pesquisar fontes documentais do período colonial está relacionado à capacidade de sistematização de informações muito limitadas e dispersas. Os documentos estão reunidos em diferentes arquivos de diversas partes do mundo. As informações, de certa forma, aparecem fragmentadas e, na maioria dos casos, são imprecisas. Encontramos documentações na Guiana Francesa, na França, na Inglaterra, nos Estados Unidos e na Itália.

¹⁷ O’Malley (2004) escreve que a Companhia de Jesus foi a primeira Ordem religiosa da Igreja Católica a construir uma fundamentação teológica vinculada à educação formal. Para esse autor, os jesuítas tornaram-se uma “ordem de ensino” que atuava em escala global. Essa perspectiva se deve principalmente porque há “uma espécie de

a fazer a seleção do Mestrado em Educação. Nesse caminho, aprendi mais do que poderia imaginar! Não foi um aprendizado unicamente sobre as fontes que pesquisei na graduação, mas também sobre as dimensões propriamente educativas das missões jesuíticas, o que ampliou meu repertório de questões, conceitos e métodos, amadurecendo-me enquanto pesquisadora.

O desafio, nesse momento, foi definir o enfoque para uma dissertação na área da educação. Em diálogo com meu orientador, atentamos para o fato de que seria necessário realizar uma investigação sobre as produções da historiografia francesa que abordam a história colonial da Guiana Francesa e do Oiapoque. O objetivo era reconhecer o que já havia sido estudado e identificar aspectos ainda por explorar, sobretudo tendo em conta a dimensão educacional. O primeiro procedimento para a revisão da bibliografia foi acessar a plataforma de pesquisa da Biblioteca Nacional da França (BNF-Gallica) – um dos mais importantes bancos de dados do país¹⁸. Na área de busca do catálogo coletivo da Gallica, procuramos produções relativas ao tema “educação em missões jesuíticas”.

Para tanto, utilizamos os descritores *missions, jesuits e Guyane Française*. Dentre os resultados disponíveis, encontramos diferentes produções bibliográficas sobre a Guiana Francesa. O aprofundamento de leituras de artigos científicos, teses e dissertações foi fundamental para perceber os focos das pesquisas desse campo temático. Essa etapa foi inicialmente realizada com base nas políticas de educação dos jesuítas, visto que anteriormente estive vinculada à linha de Políticas Educacionais. A posterior mudança para a linha de pesquisa Educação, Culturas e Diversidades possibilitou maior coerência teórica e conceitual, garantindo melhores condições de diálogo com a documentação. Não há dúvidas de que o discurso colonial, em si, é uma forma de representar a vida. No entanto, ele deve ser lido com base na complexidade e na contradição do fato vivido tanto pelo colonizador quanto pelo colonizado.

A tarefa de estudar as produções que abordam a sociedade colonial das Guianas e, de maneira mais específica, as missões religiosas católicas na Guiana Francesa e no Oiapoque

exclusivismo da ação jesuítica no cenário educacional brasileiro” (SANGENIS; MAINKA, 2019, p.10). No entanto, antes dos jesuítas, havia outras ordens atuando nas colônias. A educação foi instrumento muito importante na atuação dos membros da Companhia de Jesus. Porém esse não foi o primeiro objetivo dela. O foco da Companhia de Jesus, nos primeiros anos de sua atuação, foi a instrução dos jesuítas e a salvação desses membros e dos indivíduos convertidos por eles. No entanto, nota-se que pouco a pouco o princípio pedagógico foi incorporado a essa instituição.

¹⁸ Existem outras plataformas de pesquisa sobre a História da França e de suas colônias. Dentre aquelas com possibilidades de acesso digital gratuito, contendo livros, manuscritos, fotografias e pinturas no formato digitalizado, temos: o Portal de Revistas Científicas em Ciências Humanas e Sociais-Persée, a Biblioteca Digital Caribe Amazônia Planalto das Guianas - MANIOC e Archives Nationales d’Outre-Mer (ANOM).

levou-nos a encontrar novas fontes e arquivos para o desenvolvimento desta pesquisa. O ponto relevante aqui parece ser o fato de que todos os estudos franceses lidos, independentemente de seus objetos, utilizaram documentos produzidos pelos jesuítas, principalmente as cartas edificantes e curiosas, manuscritos de cronistas do contexto, documentos oficiais da Secretaria de Estado da Marinha Francesa e estudos de antropólogos do século XIX.

A maior parte das produções foi dedicada à pesquisa sobre grupos indígenas, sendo que a maioria foi produzida por antropólogos e arqueólogos, embora tenhamos várias produções realizadas por historiadores¹⁹. As pesquisas dedicadas à atuação jesuítica na Guiana Francesa são majoritariamente produzidas por pesquisadores e pesquisadoras vinculados à área da Arqueologia, enfocando as antigas habitações dos missionários. Encontramos outras pesquisas que analisam mais directamente as formas de atuação da Igreja católica. Dispúnhamos também, nessa lista, muitas obras dedicadas aos estudos da escravização de africanos e de crioulos na colônia, que tratam do século XIX.

Não seria difícil listar os diferentes trabalhos de pesquisadores e pesquisadoras que se dedicaram a um contexto tão específico. Não nos referimos a questões numéricas, pois sabemos que não há um grande número de estudos sobre as missões religiosas nas Guianas. Mas convém elucidar que, em termos de contribuições, decidimos utilizar as pesquisas que tiveram como objeto, de maneira direta, ou mesmo como uma questão secundária, o missionarismo nas Guianas. No processo de mapeamento das pesquisas listadas pela BNF, o trabalho reconhecido como o mais significativo foi o de Regis Verwimp (2011), a partir do qual descobrimos outros estudos sobre o tema em questão. Esse autor afirma que sua pesquisa foi influenciada pela escavação arqueológica de uma antiga habitação dos jesuítas. O pesquisador, no momento em que participou dessa atividade, na Guiana Francesa, levantou questionamentos sobre as informações coletadas no trabalho de campo. O historiador realizou uma tese de doutorado sobre a vida religiosa da Guiana Francesa, no período moderno, com foco na atuação dos jesuítas. Esta tese virou um livro publicado pela editora Ibis Rouge.

A pesquisa de Verwimp foi muito importante para a construção desta dissertação, pois, dentre todas as leituras que realizei até o momento, esse livro foi o único que abordou de maneira aprofundada as missões dos jesuítas na Guiana Francesa, tomando-as como objeto

¹⁹ Philip Delisle (2006) e Olivier Servais (2005) questionam a resistência dos índios norte-americanos à evangelização, enquanto Gilles Havard destaca um processo de "indianização" de colonos e missionários franceses na região dos Grandes Lagos. Para uma visão mais ampla deste debate, ver: Leroux, Auger e Cazelles (2009); Philippe Lecrivain (1991); Chatellier (1993); MAM LAM FOUCK (1982) e Havard (2003).

central de análise. Porém, outros estudos merecem destaque por suas valiosas contribuições para as questões aqui analisadas. Florence Artigalas (2013), outra pesquisadora franco-guianense, que também teve um trabalho inspirado nas pesquisas de campo arqueológicas, realizou uma análise comparada entre as missões das Guianas e as da América do Norte. A autora discute a implantação das missões volantes, as fases e a constituição dessas missões por reduções na Nova França e na França Equinocial.

Marie Polderman (2004), por sua vez, construiu uma análise sistemática da sociedade colonial da Guiana Francesa do período de 1676 a 1763. A autora realizou uma pesquisa sobre como diferentes grupos sociais da colônia se relacionavam uns com os outros. Polderman afirma que a base social da colônia foi construída de maneira heterogênea, pois os grupos indígenas, os jesuítas, os africanos escravizados, os colonos e os funcionários do rei se misturavam social e culturalmente.

A tese de doutorado de Ciro Flamarion Cardoso, defendida no ano de 1971, mas publicada pela editora Ibis Rouge no ano de 1999 sob o título *La Guyane Française (1715-1817) - aspects économiques et sociaux: contribution à l'étude des sociétés esclavagistes d'Amérique*²⁰, aborda a história da expansão colonial francesa. Cardoso (1984) sempre teve interesse em compreender o período moderno e o processo de escravidão, e assim produziu uma análise sobre o tráfico e os modos de produção da América colonial com foco na implantação do sistema escravista na região. O mesmo autor utilizou a história comparada para o estudo do escravismo colonial, com influência da teoria marxista.

Posteriormente, Ciro Flamarion admitiu que o que escrevera em sua tese já não condizia mais com suas perspectivas. Porém, ele pondera que isso não anularia as contribuições necessárias a qualquer pesquisador e pesquisadora que tivesse vontade de se aventurar nas tramas cotidianas dos registros coloniais. Nos arquivos do Rio de Janeiro, Cardoso (1984) identificou inúmeros documentos que continham informações sobre a Guiana Francesa e desde então passou a se interessar por essa região²¹. O referido autor percebeu que a bibliografia

²⁰ O autor, no ano de 1966, iniciou suas investigações nos arquivos do Rio de Janeiro na Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional, no Arquivo Nacional, no Arquivo do Itamaraty e nos arquivos departamentais da prefeitura de Caiena.

²¹ Ciro Cardoso tem uma longa e extraordinária trajetória de pesquisa sobre o tema. O pesquisador começou suas investigações sobre a Guiana Francesa ainda no Rio de Janeiro. No momento em que iniciou seu doutorado, ele foi à Guiana Francesa pesquisar as documentações disponíveis para fundamentar sua tese. Para dar continuidade ao processo de mapeamento das fontes de pesquisa, Cardoso também explorou arquivos da França. O professor Fernand Braudel se interessou pela investigação e o aconselhou a ir até Londres para aproveitar os documentos disponíveis no Museu Britânico. O pesquisador permaneceu por mais tempo na França devido ao endurecimento da Ditadura Militar no Brasil.

disponível sobre o tema ainda era escassa. Então, ele se tornou um dos principais historiadores brasileiros a se dedicar ao estudo da colônia francesa. O autor aborda, no subcapítulo “*Les indiens et les missions*”, a organização política e econômica das missões jesuíticas, mas sem se aprofundar.

Esses pesquisadores contribuíram para a ampliação da produção historiográfica sobre a colonização francesa na América, no período moderno. Essa tradição de pesquisa construiu um legado em torno da produção do conhecimento sobre esse passado colonial. Os autores, majoritariamente, direcionaram suas pesquisas para o campo de investigação da história social das colônias. Pude inferir que as análises, majoritariamente, tratam de aspectos políticos, econômicos e religiosos. Tais autores deram indicativos dos caminhos a percorrer na análise documental²².

Observei que os estudos supracitados não abordaram as missões jesuíticas guianenses pela perspectiva da educação²³. Este fato causou estranheza, pois a educação foi um dos pilares mais importantes na atuação dos “soldados de cristo”²⁴. No caso das produções brasileiras, a realidade é diferente, pois a historiografia dedicada à discussão sobre as missões religiosas e à atuação dos jesuítas trata do aspecto do ensino de maneira aberta, mas sempre considerando majoritariamente os trabalhos de padres da Companhia de Jesus de Portugal e Espanha.

No intuito de realizar um balanço das produções brasileiras, cujo campo de investigação estivesse relacionado à educação no período colonial, acessei tanto a Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD) quanto o Banco de Dados de Teses e Dissertações (CAPES). No

²² Os pesquisadores informam, em suas obras, sobre arquivos e documentos localizados em diferentes partes do mundo, que contribuem para a produção sobre a Guiana Francesa e o Oiapoque. Seguindo essas indicações, em julho de 2018 foi feito o levantamento documental na Faculdade de Filosofia e Teologia Jesuíta em Paris (Centre Sevres). O intuito foi encontrar a biografia dos jesuítas que atuaram na fronteira franco-portuguesa. No mesmo período, também fomos ao Arquivo Francês da Sociedade de Jesus (VANVES). O arquivo estava em reforma, por isso não pudemos consultar os documentos salvaguardados; mas em 2019 foi possível retornar a essa instituição e ter acesso a fontes sobre os jesuítas. Uma técnica do referido arquivo nos enviou por e-mail uma lista com os nomes dos documentos que continham informações sobre a colônia Guiana Francesa, entre os anos 1651-1764. Em Aix-en-Provence, foram analisados documentos do ANOM. Examinamos o inventário da série E cuja sessão “Dossiers du personnel” contém fontes manuscritas metropolitanas (Série C 14) com informações sobre a colônia da Guiana Francesa. Os dados encontrados variam entre decisões de governo, estatísticas demográficas e socioeconômicas e cartas diplomáticas referentes a conflitos de fronteira. Na presente pesquisa, para além das cartas edificantes, utilizaremos os documentos que retratam a colônia francesa, localizados na série C14 (Caixa número 14) dos Archives Nationales D’Outre-Mer.

²³ Tanto as produções brasileiras quanto as francesas não recorreram a essa abordagem, aparecendo apenas menções sobre algum aspecto da educação, de forma ilustrativa.

²⁴ Expressão utilizada na Fórmula do Instituto para nomear os jesuítas. Essa alusão foi construída pela memória histórica do fundador da Companhia de Jesus, que, antes de se tornar religioso, atuava como militar. Os princípios instituídos por Loyola nas Constituições eram semelhantes aos criados pelos militares. Para mais detalhes, consultar Loyola (1975).

percurso de avaliação dos estudos selecionados nessas plataformas, identifiquei que as pesquisas que adentraram a seara da história da educação jesuítica são poucas, se comparadas às que retrataram as atividades apostólicas da ordem de Inácio de Loyola em missões ao redor do mundo.

As pesquisas levantadas predominantemente abordam os fatos políticos e os ciclos econômicos, direcionando seus interesses ao Estado ou à Igreja e, em sua minoria, analisando os sistemas de ensino, os projetos educativos e as reformas educacionais. Impôs-se, então, a necessidade de compreender a educação como prática historicamente situada. Nesse atinente, uma referência de primeira ordem é a obra de Peter Burke (1992, p. 27), que destaca que devemos considerar se educação é “apenas o treinamento transmitido em algumas instituições oficiais como escolas ou universidade”. Diana Gonçalves Vidal e Anamaria Gonçalves Bueno de Freitas (2005, p. 75) escreveram um capítulo dedicado às relações entre educação e esse autor. De acordo com essas autoras, interessa a Peter Burke a

dinâmica da cultura, seu processo de preservação e renovação e o agenciamento dos sujeitos. Todos esses termos, entretanto, são concebidos de forma plural e acolhem múltiplas conformações, recusando o estatuto de pureza ou integridade. É no âmbito dessa pluralidade, descrita como fluida e flexível, que ele encontra uma instância para falar de tradição e educação (e não necessariamente de tradição e escola).

Para compreender a dinâmica das influências da educação, é possível recorrer a José Carlos Libâneo (2004, p. 31), que a define como um “ambiente sociocultural, e que se desenvolve por meio das relações dos indivíduos e grupos com seu ambiente humano, social, ecológico, físico e cultural”. Ainda segundo esse autor (2004, p. 31), os processos educativos “resultam [em] conhecimentos, experiências, práticas, mas que não estão ligadas especificamente a uma instituição, nem são intencionais e organizadas.”

Os documentos históricos em análise nesta dissertação também manifestam um percurso formativo que se estende para além dos quadros institucionais. Essa consideração, por outro lado, me permitiu determinar o objetivo da pesquisa. Direcionamos o estudo para a educação desenvolvida nas aldeias missionárias e nos espaços considerados informais. Partimos do pressuposto de que as experiências dos fazeres diários de missionários e indígenas se tornaram a *práxis* da formação. Partindo desta noção, e tendo a educação com uma construção sociocultural firmada nas relações cotidianamente estabelecidas entre sujeitos e grupos, compreendemos que, na

Casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos, todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com a

educação. Com uma ou com várias: educação? Educações. [...] Não há uma forma única nem um único modelo de educação; a escola não é o único lugar em que ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a única prática (LIBANEO, 2001, p. 7).

Não localizamos, até o momento, nenhum estudo que seja destinado às missões jesuíticas francesas nas Guianas como um espaço de educação *per se*²⁵. A concepção de educação aqui adotada tem uma dimensão mais ampla, pois não prevê uma abordagem restrita somente à instrução, cuja lógica se resume à composição das estruturas formais escolares e a princípios e diretrizes educacionais elaborados pela Companhia de Jesus. Essa reflexão revelou o processo formativo para além da aparência dos registros escritos.

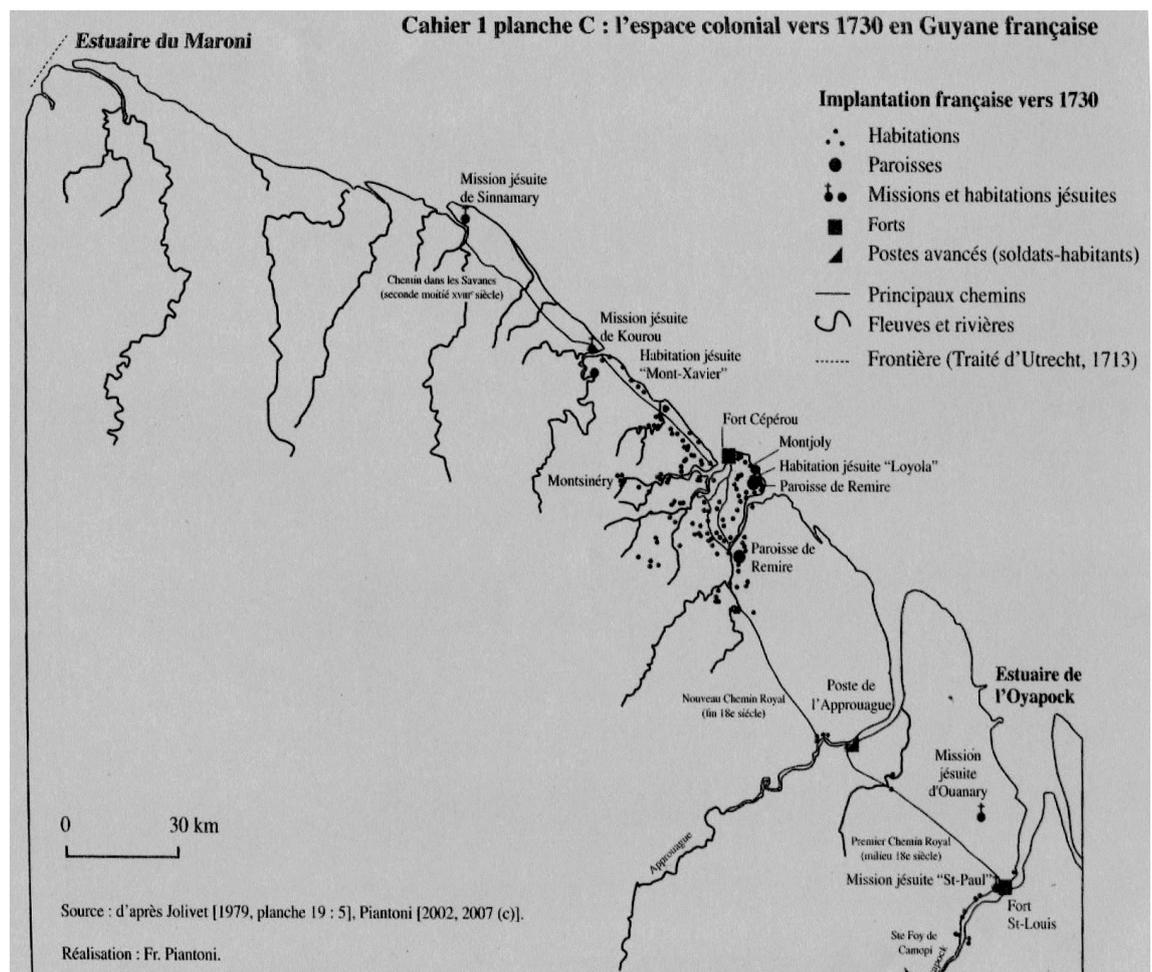
O sentido de educar nas missões foi construído por uma relação criada por campos de disputas (CHARTIER, 2002). Os sujeitos, dotados de interesses próprios, na situação de contato, tentavam impor suas percepções de mundo. Embora nesse jogo as forças não fossem equivalentes, é evidente a existência de um processo marcado por constantes negociações. Essa relação revela também um *modus operandi* que combinou valores, crenças e visões de jesuítas e indígenas. A educação, então, passou a ser outra – um ensino criado por experiências de práticas híbridas. Deste modo, identificamos, nas missões jesuíticas de Kourou e Oiapoque, um espaço híbrido, criado por meio das relações estabelecidas entre jesuítas e indígenas na fronteira franco-brasileira, entre os anos 1714 a 1765. Isso foi identificado principalmente pela distância entre o que era idealizado como prática missionária quando da formação dos jesuítas na Europa e o que era vivido no “chão da missão”, conforme os relatos contidos nas cartas edificantes. Dessa forma, o foco deste estudo recai sobre conflitos, negociações e transformações que marcaram as experiências educativas das missões Kourou e Oiapoque. Partimos, então, das seguintes questões norteadoras: a) O que os jesuítas franceses entendiam por educação e formação cristã? b) Quais eram as percepções que os jesuítas tinham da “alma indígena”? c)

²⁵ Compreendo a importância de se analisar os fundamentos institucionais ou até mesmo a organização da educação formal estruturada pela Companhia de Jesus. No entanto, meu objetivo não se esgota aí, pois entendo também que a missão foi um espaço que construiu uma educação que está muito além dos princípios dos jesuítas e das legislações da constituição de Loyola. Isso porque enfoco a própria dinâmica da construção dos saberes, subsidiada pelo conceito de experiência. Quando aplicada na prática, a teoria prevista nas constituições e na *Ratio Studiorum* ensinou algo diferente do imaginado. A diferença imposta entre a teoria e a prática se dá pela relação de embate (ou não) entre as duas cosmovisões de educação. Em outras palavras, os grupos interpretam e adotam posturas de acordo com a avaliação feita da situação vivenciada. A pergunta fundamental é: quem educa quem? Essa pergunta contribuiu, por meio da análise da documentação empírica, para que entendêssemos que a educação da colônia foi uma construção gerada por meio das contradições entre duas culturas com vivências distintas, não somente definidas pelas práticas dominantes impostas pelo colonizador.

Quais novos sentidos e práticas surgiram no “chão da missão”? e) Quais formas de (re)significação das práticas cristãs católicas ali tiveram abrigo?

Nesta dissertação, pretendemos escrever uma história sociocultural da educação da colônia francesa nas Guianas, tendo como *loci* as missões de Kourou e do Oiapoque, cujos nomes eram Saint Paul, Saint Joseph e Notre Dame de Saint Foy. O mapa a seguir foi elaborado pelo geógrafo Frédéric Piantoni (2009), especialista em Guiana Francesa. O pesquisador elaborou uma representação cartográfica da organização espacial da colônia, onde podemos ver a localização dos núcleos populacionais guianenses do século XVIII, como as missões jesuíticas, as paróquias, as habitações, os fortes, os postos avançados, além dos principais caminhos, dos rios navegáveis e das fronteiras demarcadas. Esse mapa foi construído com base em informações coletadas em documentos do período estudado e em registros arqueológicos:

Figura 01- Mapa da Guiana Francesa do século XVIII



Fonte: PIANTONI, 2009.

O mapa pode ser elucidado pelo quadro abaixo, que apresenta a organização social das missões setecentistas na Guiana Francesa e no Oiapoque. Destaca-se que a primeira versão do quadro, um pouco mais completa, pode ser consultada no Apêndice D. Para facilitar a leitura, decidiu-se expor de maneira resumida as informações socio-espaciais destas missões. Dentre os conteúdos inseridos no plano de tabulação, podemos observar os redutos missioneiros com suas respectivas datações e localizações geográficas, grupos indígenas reunidos de acordo com a intenção de agrupamento²⁶, padres responsáveis e os governadores do período que interagiram diretamente com esses empreendimentos dos jesuítas franceses do século XVIII.

²⁶ Essa informação foi retirada de uma das cartas do padre Élzear Fauque, que discute certos agrupamentos indígenas. Ele julgava importante reunir os índios considerando variáveis como: localização inicial dos grupos, idioma, grau de amizade e nível de conversão.

Quadro 2 - Organização social das missões religiosas no século XVIII

| |  KOUROU |  SAINT PAUL |  SAINT JOSEPH |  SAINT PIERRE |  SINNAMARY |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
|  ANO DE FUNDAÇÃO | 1709/1714 | 1733 | 1738 | 1739 | 1748 |
|  ANO DE TÉRMINO | 1765 | 1790 | 1741 | 1767 | 1763 |
|  PADRE (ORG.) | THOMAS DE CREULLY E LOUIS AIME LOMBARD | ARNAUD D'AYMA E PIERRE-ANTOINE BESSOU | JOSEPH D'AUZILLAC | PIERRE-ANTOINE BESSOU | MATHIEU DE CARANAVE |
|  GOVERNADOR | PIERRE DEMORLHON DE GRANDVAL | HENRI DUSSAULT DE LAMIRANDE E GILBERT | GILBERT GUILLOUET D'ORVILLIERS | ANTOINE LE MOYNE DE CHATEAUGUAY | GILBERT GUILLOUET D'ORVILLIERS E JEAN BAPTISTE |
|  GRUPOS INDÍGENAS | GALIBIS, AROUAS, MARONNES E COUSSARYS | MACAPAS, OYAYES, TARIPPIS E PIRIOUS | MACAPAS, OYAYES, TARIPPIS E PIRIOUS | CARANES, PIRIOUS, ACOQUAS | GALIBIS |

Este estudo se concentrará na primeira metade do século XVIII. A definição do período não se deu por acaso, pois, ainda que estudássemos o século anterior, inevitavelmente teríamos que advertir que a primeira missão fixa foi criada em 1714²⁷, e também que a atuação dos inacianos foi mais incisiva nesse contexto do que a dos capuchinhos e dos primeiros jesuítas, na etapa seiscentista²⁸. O recorte cronológico inicial corresponde à fundação da missão de Kourou, finalizado no ano de 1765, que tem como marco a expulsão da Companhia de Jesus francesa²⁹, cuja decisão ocorreu em 1763, mas entrou em vigor após dois anos. Nessas circunstâncias, foram efetivadas medidas preparatórias com relação à liquidação de bens e ao afastamento de clérigos. Hurault (1972) afirma que, nesse ínterim, as inúmeras correspondências trocadas entre os padres, seus superiores e o governador de Caiena dizem respeito ao confisco das propriedades dos jesuítas, ao destino material dos sacerdotes expulsos, às indenizações, às viagens de retorno e a pensamentos³⁰. Cardoso (1984) afirma que uma das medidas realizadas pelos jesuítas, diante da eminente expulsão da Guiana Francesa, foi vender tudo o que podiam para obter liquidez³¹.

De acordo com Ciro Cardoso (1984), as missões de Kourou e Sinamary desapareceram logo após o investimento do governo francês para estabelecer uma nova colônia nessa área, sendo que uma parte de seus índios foi para o Suriname. Em 1791, a missão Notre-Dame-de-Saint-Foi de Camopi foi inteiramente abandonada e as missões de Kourou e Sinamary

²⁷ Embora o ano de fundação da missão Kourou tenha ocorrido em 1709, esse reduto missionário foi transferido para outra localidade com estrutura e organização pertinentes às demandas da colônia. Há divergência na literatura francesa quanto ao ano de fundação dessa missão religiosa, pois alguns autores fazem referência ao ano de 1713 e outros, a 1714. Neste trabalho, utilizamos a datação apresentada na carta da coletânea *Lettres édifiantes*. Em relação ao contato com os grupos indígenas, os padres realizavam suas missões antes de ter um espaço fixo para onde pudessem levá-los. As viagens de exploração e as missões volantes foram estratégias bastante usuais nesses primeiros anos de firme presença jesuítica.

²⁸ A instabilidade política advinda de disputas territoriais com outras Coroas e os investimentos limitados da França na nova colônia tornaram a colonização da Guiana Francesa tardia, se comparada ao processo ocorrido na América do Norte e no Caribe. No entanto, isso mudou e a presença missionária jesuítica tornou-se imprescindível para a colônia nessa fase de amadurecimento. Para mais informações, ver Verwimp (2011).

²⁹ Ciro Cardoso escreveu que os jesuítas da Guiana Francesa tentaram escapar da expulsão definitiva, emprestando africanos escravizados para servirem à nova colônia de Kourou, que foi dirigida por Prefontaine. O mesmo autor também afirma que os colonos também intercederam em favor dos missionários, pois os achavam necessários, principalmente por causa do engajamento deles na captura de africanos que fugiam da escravidão. O decreto de aplicação de sua supressão de 3 de abril de 1765 confiscou suas terras para benefício do rei.

³⁰ Jean Marcel Hurault (1972) afirma que as cartas apresentam o quantitativo de escravos que os jesuítas possuíam. Havia aproximadamente 860 africanos, na condição de escravos, vivendo sobre a responsabilidade dos missionários.

³¹ Régis Verwimp (2011) informa que, conforme a lista de padres que atuavam na colônia, o último envio de missionários ocorreu entre os anos 1750 a 1751. O autor observa também que em 1757 houve uma queda lenta no quadro de missionários.

tornaram-se, neste contexto, paróquias. As missões estabelecidas na bacia do Oiapoque tiveram uma sobrevivência maior que as anteriormente citadas.

Jean Hurault (1972) afirma que, mesmo que as três missões do Oiapoque tivessem durado após a supressão dos jesuítas, sua funcionalidade não corresponderia às expectativas, devido à grande dispersão indígena. Cardoso (1984) destaca que o trabalho missionário nas Guianas sobreviveu até a Revolução Francesa, mas a atuação missionária, de certa maneira, não impediu o fim das missões. Outro procedimento adotado foi a exclusão das correspondências, escritas em 1778, pelos padres Ferreira e Padilla. Esse critério foi estabelecido porque os missionários abordavam os estabelecimentos consolidados em um período posterior à temporalidade definida para este estudo. A missão conduzida pelos missionários portugueses Ferreira e Padilla, na segunda metade do século XVIII, no Cunani³², foi criada após a supressão da Companhia de Jesus na Guiana Francesa e no Oiapoque. Em 1777, esses ex-jesuítas portugueses e mais dois padres, na mesma condição, foram chamados para atuar em Macari, Cunani e Oiapoque.

A expulsão dos jesuítas da Guiana coincidiu com a desastrosa expedição de Kourou, que custou a vida de aproximadamente 8 mil colonos europeus, mortos por epidemias³³. De acordo com Hurault (1972), as correspondências relativas ao período de 1763/65 são confusas e fazem raras alusões aos índios de Kourou. O antropólogo ainda afirma que os registros de Kourou e Sinamary, após quatro anos da tragédia, explicam essa ausência, pois as missões estavam se desintegrando. A direção das missões tanto de Cunani quanto de Macari e Saint Paul ficaram sob a responsabilidade de padres seculares que recebiam remuneração pela administração.

Soma-se a esta observação a de que houve uma longa distância cronológica entre a última correspondência escrita pelo padre Élzear Fauque, datada no ano de 1751, e as

³² Os governadores Fiedmont e Bessner desenvolveram ideias para que a administração colonial francesa empreendesse novos esforços para a reunificação e a “civilização dos índios”. O território contestado serviu como refúgio para índios fugitivos do “lado dos portugueses” – aproximadamente 500 índios. Em 1777, o ministro Sartine acusou três refugiados religiosos portugueses em território francês, os padres Mathos, Ferreira e Padilla, de reunirem os índios no território contestado. Esses padres acabaram por realizar atividades apostólicas a serviço dos franceses. Os primeiros anos desses estabelecimentos são pouco conhecidos. Os padres Mathos e Ferreira sucumbiram pouco depois de fundarem a missão de Cunani (1778). Padre Padilla estabeleceu sozinho a missão que deixou em 1781 ou 82 para o padre Mathos, para se transportar para Macari. Em 1783, ele entregou este estabelecimento para o abade Lanoe, que ficou lá por um ano ao seu lado, depois foi para o Oiapoque. O missionário reuniu na missão Saint Paul, em 1784, o restante dos grupos indígenas que tinham vivido naquela missão e os de Notre Dame de Saint foy.

³³ Os números de diferentes produções realizadas sobre esse período apresentam oscilações devido ao fato de que as informações coletadas nos documentos são lacunares.

produzidas por Ferreira e Padilla, em 1778. Trata-se de um período intervalar de vinte anos. Devemos destacar que não se analisaram as cartas originais dos padres jesuítas. Por enquanto, não sabemos como foi o processo de organização e de que forma foi efetuado o contato de Aimé-Martin com essas fontes. Por isso, não se sabe ao certo se no intervalo de tempo focado houve o registro de outras cartas. A pergunta que pode ser feita aqui é se outras cartas foram extraviadas, esquecidas em algum arquivo aquém de nosso conhecimento ou se foram consumidas pelo fogo ou perdidas de outras formas. A hipótese do fogo foi pensada porque os habitantes do Oiapoque sofreram ataques orquestrados por corsários da Nova Inglaterra no ano de 1744.

Conforme já ressaltado, nossa pesquisa focou as experiências educativas de jesuítas e indígenas nas missões por reduções. Importa destacar que as experiências sustentam interpretações, valores e intenções. O diálogo entre educação e experiência mostra que o dia-a-dia impõe um hiato entre o que foi previsto e o que foi aplicado. Como meio de organização do material, decidiu-se separar 11 cartas edificantes do total de cartas reunidas na coletânea. Dessa maneira, compuseram o *corpus* documental principal deste estudo as narrativas de Lavit, Crossard, Lombard e Fauque por lançarem luzes sobre as experiências missionárias das Guianas³⁴. As informações oriundas destas produções textuais foram completadas por dados colhidos junto a escritos de antropólogos, geógrafos e etnólogos.

Diversos pesquisadores e pesquisadoras utilizaram os documentos da marinha francesa e os relatos de viajantes. Pierre Grenand (1982) realiza uma análise dessas fontes e afirma que as correspondências da administração da colônia contribuem muito mais para a história da colonização francesa nas Guianas do que para o estudo sobre a história indígena, nesse contexto colonial. Na perspectiva desse autor, as narrativas de expedições são mais férteis para quem busca conhecer o passado dos grupos indígenas. Por outro lado, as correspondências entre funcionários reais e ministros, de 1650 a 1790, consistem em um riquíssimo material para quem pretende se dedicar à análise sobre o período colonial. De certa forma, trata-se de documentação até então pouco conhecida por pesquisadores e pesquisadoras brasileiras. Utilizaremos algumas informações contidas em cartas produzidas por funcionários da burocracia francesa, mas afirmamos que nossa intenção é realizar uma análise mais aprofundada das *Lettres édifiantes*.

³⁴ Sobre a lista de cartas, ver quadro 1. Infelizmente não possuímos a biografia desses padres para traçar um perfil, informação que poderia auxiliar no entendimento da formação intelectual dos jesuítas e também na sua rede de relações.

Na historiografia que estuda as missões jesuíticas, sobretudo, a produzida por pesquisadores americanos e europeus, podemos notar que existe um número considerável de estudos sobre aquelas fundadas por missionários portugueses e espanhóis. Por outro lado, não há uma ampla produção sobre as missões religiosas fundadas por jesuítas franceses, com base nas narrativas produzidas por missionários dedicados a atividades apostólicas na América do Sul³⁵. De acordo com o levantamento historiográfico realizado por Régis Verwimp (2011), as pesquisas produzidas sobre as missões das Guianas são insuficientes, se comparadas aos estudos realizados sobre a atuação missionária na América do Norte e as relacionadas ao contexto caribenho, que, na perspectiva do mesmo autor, são bem mais desenvolvidas e documentadas. Além disso, a historiografia das missões jesuíticas, durante muito tempo, foi produzida somente com base no ponto de vista do não indígena e com a preocupação de narrar as “grandes ações” da Companhia de Jesus.

O que se lerá nas seções construídas para esta dissertação será uma tentativa de analisar a educação em missões por meio das interações entre jesuítas e indígenas. Pretendemos problematizar modelos interpretativos que orientaram, por um longo período, as interpretações historiográficas sobre o contato entre indígenas e não indígenas. Não é mais possível compreender os contatos entre jesuítas e indígenas nas missões religiosas apenas com foco no âmbito dos interesses do Estado e da Igreja, ou concebendo esse encontro somente como o *start* de um processo de “aculturação”, a maneira indiscriminada pela qual supostamente os indígenas perderam sua cultura.

A dissertação está dividida em quatro seções. Na primeira, será feita a apresentação dos métodos e da metodologia de pesquisa (procedimentos metodológicos). O interesse geral está em contribuir para que pesquisadores e pesquisadoras pensem possibilidades interpretativas e metodológicas para o estudo de fontes jesuíticas, sobretudo no campo da educação. Essa seção explora as possibilidades de pesquisas abertas pelas cartas edificantes, destacando-se os instrumentos de coleta e análise de dados e seleção temática.

Na segunda seção, abordaremos o processo de colonização francesa na América, ressaltando a ação dos jesuítas e os interesses da burocracia francesa, que visava mudar

³⁵ Iuri Cavlak (2013) observa que há pouca iniciativa, por parte da historiografia brasileira, de realizar pesquisas sobre o extremo norte do Brasil. O pesquisador afirma que “são vários os fatores explicativos para a relativa falta de interesse dos historiadores brasileiros sobre a região. A começar pelo tipo de colonização e povoamento, de predominância inglesa, francesa e holandesa, engendrando determinados problemas não pertinentes para a maioria das análises sobre a América portuguesa e espanhola” (CAVLAK, 2013, p. 15). Nesse sentido, podemos vincular, de uma maneira geral, que as missões jesuíticas francesas entram nessa categoria. Essa pesquisa também agrega outra peculiaridade: o fato de retratar missões estabelecidas em área de fronteira.

radicalmente o modo de ser dos indígenas. Na sequência, faremos uma discussão sobre a formação intelectual dos jesuítas para compreender a lógica da educação que eles implementaram nas missões. Neste sentido, cabe a discussão sobre o indivíduo que se necessitaria formar e reproduzir. Dentro do preparo na Europa, verificaremos as expectativas criadas pelos missionários em relação ao futuro contato com os indígenas nas missões. O foco é elucidar o projeto de educação defendido pelos jesuítas, as influências intelectuais que os norteavam e o seu método pedagógico.

Na terceira seção, será abordada a dinâmica própria das missões, por intermédio das correspondências jesuíticas setecentistas. O foco, então, recai sobre as experiências e as práticas educativas ocorridas nas missões. São abordadas as formas de contato entre os sujeitos, com atenção aos seus sentimentos, expressões, ações e pensamentos, mediados sempre pelas estruturas simbólicas do mundo social. Nesta parte, apresentaremos quais os grupos indígenas que habitavam a Guiana Francesa e o Oiapoque, no século XVIII. Pretendemos compreender, ainda que de modo parcial, seus modos de vida e processos formativos.

Tal movimento é necessário para perceber os modos de organização, a vida e o trabalho pensados e vivenciados, em vez de compreender o contato entre colonizadores e colonizados com um processo de mão única (deculturação). A interação entre os sujeitos do espaço missionário, que tanto estabeleceria conflitos quanto transformações, em certa medida, permitirá o surgimento da interseção entre duas culturas e de novas formas de educação.

I LETTRES ÉDIFIANTES ET CURIEUSES CONCERNANT A KOUROU, CAYENNA ET OYAPOC: UMA PROPOSTA TEÓRICO-METODOLÓGICA PARA A ANÁLISE DO MODELO DE EDUCAÇÃO COLONIAL

Nesta seção, serão apresentados os instrumentos para a coleta de dados, os procedimentos para o tratamento dos dados, os pressupostos que orientam a análise, o tratamento crítico e a categorização das fontes de pesquisa. O mais importante de destacar é que cada um dos aspectos citados foi descrito atentando-se para sua especificação técnica, dimensão teórica e historiográfica. Mas é importante também destacar que o pesquisador ou a pesquisadora é parte integrante do fenômeno social que investiga. Isto deve ser observado principalmente porque ele ou ela não é neutro ou alheio aos fenômenos educacionais que estuda. Acontece que sempre estarão presentes, nas suas análises, seus valores, suas crenças e suas ideias. A nossa abordagem da educação, pela perspectiva do hibridismo cultural, primeiramente parte do pressuposto de que ela foi realizada na interação entre educadores e educandos, o que significa reafirmar, no estudo das missões, a *agência indígena*³⁶.

Os diálogos interculturais são, sem dúvida, um tema extremamente relevante para a história e a educação. Não basta somente indicar quais os motivos que levam o pesquisador a realizar uma análise com este foco, mas deve-se também esclarecer qual tipo de história da educação será feita. Assim, a maneira como se interroga a fonte e as teorias que servem de alicerce ao questionário de pesquisa devem ser explicitadas e justificadas.

1.1 A cultura e a educação no processo de hibridização entre indígenas e europeus no período colonial: o que as Ciências Humanas têm a dizer?

As novas teorias da história e da educação ensejaram um aprofundamento e enriquecimento dos temas que, de certa maneira, trouxe à tona novos objetos, sujeitos e fontes. As transformações historiográficas, as temáticas, as ações e demais aspectos sugerem uma densa e complexa rede de eventos que precisam da orientação interpretativa de um ou de vários campos disciplinares. Não é sem a aproximação com as Ciências Humanas que se permite

³⁶ A história indígena é um campo relativamente novo dentro da produção historiográfica. John Monteiro afirmou, em muitas pesquisas, que há certa resistência por parte dos historiadores em pesquisar sobre a temática indígena. Até recentemente, os estudos históricos sobre o passado indígena eram desenvolvidos mais por antropólogos do que por historiadores. Esse cenário progressivamente vem mudando por conta de debates que estimulam uma história social dos subalternos. Desse modo, não entendemos o contato enquanto *aculturação*, termo utilizado para descrever esse fenômeno nos anos 1980. Além do mais, não abordaremos esse processo com base na teoria da mestiçagem.

compreender, ainda que parcialmente, a complexidade dos encontros interculturais ocorridos no período colonial nas Guianas.

Para que pudéssemos nos dedicar a uma perspectiva aberta e provavelmente menos presa aos estereótipos, rompemos “com a frieza dos arquivos [que] se dá em parte com o interesse do pesquisador pelo seu tema, aliado a uma espécie de sensibilidade para a leitura das fontes, para o que nela está contido” (MUNTEAL Filho, 1998, p. 279). Para este estudo, torna-se necessário ultrapassar muitos modelos interpretativos que estão na contramão das abordagens que desconstróem paradigmas tradicionais, como os primeiros estudos antropológicos, os quais não reconheciam as experiências indígenas no processo de contato com os europeus. Nessa perspectiva, os ameríndios “sempre estiveram na história do Brasil, porém, grosso modo, como força de trabalho ou como rebeldes que acabavam vencidos, dominados” (ALMEIDA, 2017, p. 18). Estudos mais recentes das áreas de História, Antropologia e Etno-história discutem, de maneira renovada, os primeiros anos de contato e suas consequências entre os vários grupos indígenas e os colonizadores.

As obras de Manuela Carneiro da Cunha, John Manuel Monteiro, Nádia Farage, Maria Regina Celestino de Almeida, Almir Diniz de Carvalho Júnior, Maria Cristina Pompa e outros tantos pesquisadores e pesquisadoras realizaram análises mais elaboradas e, diríamos, até mais satisfatórias para explicar, na medida do possível, as particularidades do processo de interação entre esses grupos. Devemos a essas novas perspectivas a possibilidade de interpretar esses encontros sem menosprezar as formas de atuação dos indígenas, agora não mais apresentadas como meros objetos. Porém, ainda que se tenha um significativo avanço nas pesquisas sobre a história indígena, percebemos que há um frequente deslizamento na forma como atualmente ela é entendida, ensinada e estudada no contexto da situação colonial. Seria incorreto ignorar as ações violentas praticadas pelos colonizadores. Por outro lado, por trás das lutas travadas entre agentes antagônicos, há sempre disputas de poder, negociações, acomodações e percepções distintas e conflitantes sobre a vida em sociedade. Nesse jogo, a agência indígena torna-se evidente. Estamos diante, pois, de uma interpretação que afirma que a “percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas”. Muito embora tal visão seja “nova eventualmente [só] para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. (CUNHA, 2012, p. 18)”.

Muitos dos estudos da “Nova História” indígena não se basearam no uso de novos documentos. Mas então, o que os tornariam diferentes das produções anteriores? Constatamos que os mesmos fatos e documentos estudados outrora agora são retomados e submetidos a

releituras e novas interpretações. A análise das experiências históricas dos indígenas, antes desconsideradas nos relatos oficiais, pode contribuir para esclarecer questões que as historiografias factualista e estruturalista não davam conta. Inserir, nesse revisionismo, as questões atinentes à educação no período colonial impõe novos desafios. O centro do debate é, portanto, o cuidado com certos níveis de generalização, no mínimo, controversos. Quais interesses estariam representados nas pesquisas que vinculam “os índios a um papel fugaz e mal explicado no início da colonização, que reservam aos mesmos índios um enquadramento etnográfico e não histórico ou, ainda, que reduzem-nos a meras vítimas?” (MONTEIRO, 1995, p. 225). Neste caso, têm-se como consequência uma abordagem que distorce a imagem desses sujeitos. Diante deste processo, Manuela Carneiro da Cunha (1994, p. 223) afirma:

Na realidade toda a questão indígena (e não só ela) está eivada de semelhantes reificações. No século XVI, os índios eram ou bons selvagens para uso na filosofia moral europeia, ou abomináveis antropófagos para uso na colônia. No século XIX, eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são seja os puros paladinos da natureza seja os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia.

Os estereótipos construídos para justificar esse tipo de compreensão reclamam uma interlocução crítica, que realizaremos a partir de um lugar onde reafirmamos alguns marcadores: mulher, amazônida, historiadora, professora sensível à realidade do ensino construída nas missões religiosas organizadas por jesuítas franceses no século XVIII. A partir desse lugar, foi possível compreender a importância de se reconhecer o indígena como sujeito histórico. De forma alguma pretendemos fundamentar uma abordagem sustentada por ideias deterministas e reducionistas. Decidimos, então, desenvolver uma investigação baseada na metodologia qualitativa³⁷, adotando instrumentos e procedimentos que possibilitem o esclarecimento e a compreensão das práticas e das interações dos sujeitos da pesquisa (jesuítas e indígenas) na vida cotidiana. Com esse propósito, nos

dirigimos a maneira como os indivíduos ou os grupos representam palavras para si mesmos utilizando suas formas de significados, compõem discursos reais, revelam e ocultam neles o que estão pensando ou dizendo, talvez desconhecido para eles mesmos, mais ou menos o que desejam, mas, de qualquer forma, deixam um conjunto de traços verbais daqueles pensamentos que devem ser decifrados e restituídos, tanto quanto possível, na vivacidade representativa (MARTINS *apud* FAZENDA [org.], 2000, p. 51).

³⁷ A ideia de se incluir o estudo de documentos com uma abordagem de cunho qualitativo é apropriada porque permite ao pesquisador explorar novos enfoques para contribuir com temas que antes eram ignorados pelos estudos da história ou da educação. Tal abordagem também permite considerar as formas que os sujeitos se relacionam por meio de línguas, hábitos e vestimentas, entre outros códigos.

Neste estudo, usaremos a pesquisa documental de modo combinado com a técnica de análise de conteúdo. Essas opções moldaram a forma como as informações produzidas pelos padres jesuítas foram interpretadas na pesquisa. Além disso, desenvolvemos uma perspectiva interdisciplinar, utilizando referenciais teóricos oriundos da Antropologia, da Sociologia e da própria História para orientar nossa análise do processo histórico estudado. Isso tornou possível a desmistificação de ideias fixas sobre a educação indígena nas missões religiosas. A História Cultural³⁸, a “Nova História” indígena³⁹ e os estudos pós-coloniais, correntes teóricas que fazem duras críticas aos discursos coloniais, instrumentalizaram teoricamente essa pesquisa. Os pressupostos teóricos de nossa investigação advêm das obras de Homi Bhabha e Edward Said. De modo geral, esses autores nortearam a maneira como concebemos os encontros culturais entre os sujeitos da pesquisa.

O ponto relevante aqui parece ser, ao evocarmos tais teóricos, repensar os sujeitos em uma alternativa teórica contrária a uma construção binária fundamentada em discussões que os separam por eixos ou polos simplesmente opostos. Segundo Pompa, “na imagem da sociedade colonial construída pela antropologia e pela historiografia, índios e evangelizadores aparecem frequentemente assim, como esferas opostas e irreduzíveis”. Desta maneira, conforme a perspectiva tradicional, “os primeiros [procuram] permanecer o mais perto possível ao que eram antes da conquista, os segundos demonizando e aldeando, assimilando e dominando” (POMPA, 2003, p. 21).

Não podemos pensar que as ações dos sujeitos históricos sejam orientadas sempre por uma dicotomia, como é proposta pela versão marxista do estruturalismo. Os antagonismos gerados no interior das relações sociais são refeitos por reposicionamentos, ressignificações e

³⁸ De acordo com José de Assunção de Barros (2014, p. 12), “História Cultural, em um primeiro nível de compreensão, é aquele campo do saber historiográfico atravessado pela noção de ‘cultura’ que não faz uso de análises dicotômicas, ou seja, não estabelece diferenças entre sociedades como portadoras de cultura ou não e considera os processos de mediações e adaptações nas relações socioculturais ao invés de uma tradição direta de legados culturais geradora de uma cultura única e homogênea”. O mesmo autor (BARROS, 2014, p. 60) ainda afirma que “a História Cultural, enfim, tem permitido precisamente o estabelecimento de um novo olhar sobre objetos que habitualmente têm sido beneficiados por um tratamento historiográfico econômico, político ou demográfico”.

³⁹ Na história indígena “o olhar antropológico sobre fontes históricas e a historicização de alguns conceitos básicos para a análise das relações de alteridade são imprescindíveis para pensar os índios como sujeitos, cujas atuações devem ser levadas em conta para a compreensão dos processos históricos nos quais eles se inserem” (ALMEIDA, 2013, p. 21). As pesquisas, inseridas dentro da historiografia brasileira, cujas bases são construídas por meio da etno-história, como as de John Manuel Monteiro, Almir Diniz de Carvalho e Júnior, Nádia Farage, Manuela Carneiro da Cunha e Maria Regina Celestino de Almeida, são exemplos de análises que mostram os grupos indígenas e sua atuação no período colonial de maneira oposta aos estudos com perspectivas colonizadoras. Esses autores se tornam grandes inspirações para se pensar sobre esta dissertação. Não deixa de ser necessário, nesse sentido, destacar que os historiadores e as historiadoras têm deixado de delegar aos antropólogos esse campo de pesquisa.

negociações. As condições da produção do discurso evangelizador podem ser transformadas pelas culturas nativas a partir das suas próprias representações, em uma posição de desequilíbrio de forças e de necessidade de negociação em termos políticos e simbólicos, de guerra e aliança, de fome ou comida, de doença e cura e de sentido para tudo isso.

Impõe-se, pois, a tarefa de desconstrução que pretende superar a imagem dos indígenas como um substrato social que consumia ideias, valores e práticas ou como mera vítima de massacres, nunca um sujeito que alterou a correlação de forças no bojo do processo de colonização. Aos indígenas ainda hoje é imputada uma imagem passiva, ancorada na crença de que as imposições de poderes sociais maiores os tornavam incapazes de agir. Subsiste ainda a ideia de uma cultura monolítica e pura. Uma explicação baseada na perspectiva da miscigenação não rompe totalmente com construções simbólicas que cristalizam hierarquicamente os lugares sociais (SILVA, 2003). Interessa-nos deixar para trás a ideia de que, na condição de subalternos, apenas restavam aos indígenas a transição para uma cristandade, a assimilação da cultura europeia e, por fim, o seu desaparecimento enquanto Outro.

É preciso problematizar o *locus* de enunciação, que conferiu à Europa o privilégio nas narrativas em detrimento do colonizado⁴⁰. A teoria crítica pós-colonial dá visibilidade a movimentos sociais e culturais, mobilizando os conceitos de identidade, raça e etnicidade, sem desconsiderar as relações entre linguagem e poder no bojo do imperialismo. A teoria pós-colonial pode ser aplicada para analisarmos o contexto colonial do século XVIII, porque permite que quebre as amarras do discurso colonial em prol da compreensão dos modos de atuação de sujeitos com práticas híbridas que controem, desconstroem, reconstroem e superam barreiras raciais, étnicas e nacionais. Esse raciocínio é sustentado pela ideia de que não há pureza em todas as culturas, inclusive nas hegemônicas, mesmo que estas não se reconheçam como híbridas. Desse modo, não recorreremos às lógicas puristas que constroem uma visão antieuropeia, tampouco realizaremos uma argumentação que renegue ou colonize cientificamente os sujeitos no sentido de exaltar os feitos dos colonizadores. Nessas circunstâncias, como podemos pensar os efeitos coloniais?

De certo modo, as pesquisas sobre esse período apresentam as relações entre indígenas e jesuítas, de maneira unimoda, isentando esses sujeitos de trocas e contatos entre si; ou, quando

⁴⁰ Assumimos essa perspectiva, muito embora ela parta da análise de um contexto europeu, porque o *locus* de enunciação não é nem do indígena e muito menos dos padres. O *terceiro espaço* de Bhabha supre essa necessidade que seria a de reconhecer a agência indígena e dar conta das relações interativas para além de uma interpretação eurocêntrica das relações sociais nas missões.

decidem ir por essa compreensão, mostram interações apenas vinculadas às situações de confronto. Análises recentes, entretanto, demonstram que não há dúvida de que os agentes, na construção e reprodução dos espaços fronteiriços, realinhavam-se de acordo com os interesses e as associações das diferentes prioridades e conjunturas, incluindo as políticas metropolitanas, as questões relativas às disputas pelo poder local e os interesses pessoais. Toda essa compreensão foi crucial para entendermos uma formação cultural que revela um novo espaço, criado, sobretudo, pela contraditória intersecção entre essas duas culturas. Esse “entre-lugar” permite considerarmos a seguinte questão: como se formam os sujeitos que cruzam a fronteira? Isso implica no entendimento de que a missão religiosa não ensejou uma mera submissão de índios aos não índios. Tendo em vista que os grupos considerados dominados tiveram muitas vezes influência decisiva em certos acontecimentos, podemos afirmar que os interstícios e as fissuras rompem com “os limites das ideias etnocêntricas”, pois “são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes” (BHABHA, 1998, p. 23-24).

Os questionamentos provenientes das discussões pós-estruturalistas enfocam a identidade e a agência dos sujeitos, o que foi colonizado e o que coloniza⁴¹. O processo identitário está entrelaçado “com os interesses e programas de vários grupos – nem todos de minorias oprimidas – que desejam estabelecer prioridades que reflitam tais interesses” (SAID, 2011, p. 23). Bhabha e Said enfocam o processo intercultural, entendido como encontro entre culturas, cujo desdobramento é a criação de novos possíveis contatos oriundos de tradições diferentes. Elaboramos a imagem abaixo para ilustrar, de maneira mais clara, essa intersecção:

⁴¹ Os argumentos aqui indicados foram construídos por meio da articulação entre as perspectivas teóricas do pesquisador indiano Homi Bhabha e as narrativas literárias incluídas nesta pesquisa. Na leitura dos textos, inclusive na coletânea *Lettres édifiantes*, foi possível identificar aquilo que o autor denomina de espaços híbridos e entre-lugares culturais. Em suma, essa chave de interpretação também é apresentada como uma possibilidade de resistência às construções de parâmetros culturais fixos que, de alguma forma, podem contribuir para o reforço de discursos excludentes. Nessa perspectiva, as identidades são entendidas não como um elemento homogêneo e puro, percepção que legitima preconceitos e estereótipos decorrentes de diferentes instâncias. Outra questão que merece destaque é o hibridismo. Em complemento às ideias de Bhabha, utilizamos o modelo interpretativo de Néstor García Canclini para entender o processo de hibridização. Esse autor afirma que a categoria *hibridismo* é a que melhor contempla as explicações atribuídas ao fenômeno das “mesclas interculturais”. Para Canclini, o uso comumente atribuído às categorias *sincretismo* ou *mestiçagem*, por alguns pesquisadores, não traduz de fato o produto cultural plural, múltiplo, heterogêneo, móvel e conflitante.

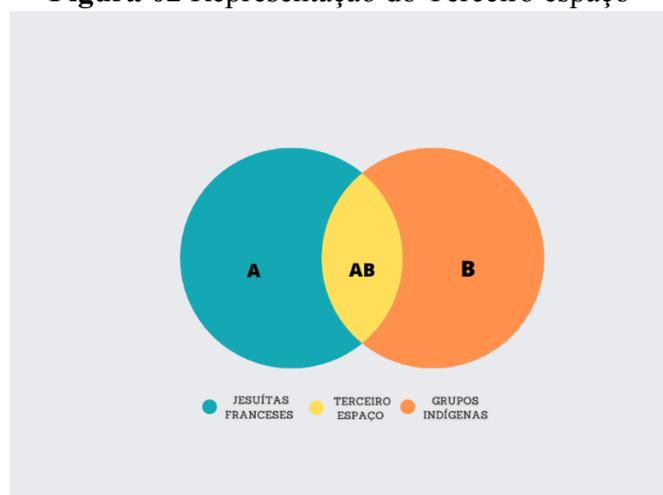
Figura 02 Representação do Terceiro espaço

Ilustração produzida pela autora

A figura acima, representada pelos conjuntos A, B e AB, serve para uma melhor identificação das relações de interação entre os dois sujeitos (“grupos indígenas” e “jesuítas franceses”). O conjunto AB representa a reunião de características dos dois campos de análise social, e está diretamente vinculada à ideia de margens deslizantes que resultam no descolamento cultural. O resultado gerado da hibridação não é a síntese. Não temos uma terceira etapa, pois o próprio terceiro espaço é o lugar discursivo em que se “pode aceitar e regular a estrutura diferencial do momento da intervenção ou contradição social” (BHABHA, 1998, p. 54).

Homi Bhabha (*apud* RUTHERFORD, 1996, p. 36) afirma que a “importância da hibridização não é ser capaz de rastrear os dois momentos originais de que emerge um terceiro, pois, para este autor, a hibridização é o terceiro espaço”. Lembrando que as formações que surgem desse movimento intervalar “regem uma dinâmica entre as diferenças sem, no entanto, fundi-las numa grande síntese”. Esse espaço é formado “por partes que se recusam terminantemente a se desfazer e a se reunir em uma entidade separada, original e indivisível”. Tal enunciado tanto propõe reflexões em torno da agência indígena quanto corrobora com o entendimento sobre o desfalecimento do discurso colonial, na medida em que o sujeito, mesmo em uma condição subalterna, passa a ser visto como tomador de decisões dentro dos campos de possibilidades⁴². Esta é uma perspectiva que Franz Fanon (1968, p. 87) adota quando afirma

⁴² Dentro de um campo de possibilidades, é possível impedir que o colonizador seja o único capaz de ditar as regras da estrutura social. As distinções culturais, bem como as especificidades das diferentes formas de contato estabelecidas entre os colonizadores e os vários grupos étnicos indígenas eram desconsideradas. No caso das negociações, estas são dadas pelas trocas culturais. As etnias subjugadas não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, mas isso não significa que os grupos deixavam de definir, em graus variáveis, o que iriam absorver dessa cultura estranha e o que dela utilizariam no seu cotidiano.

que o “colonizado não reconhece nenhuma jurisdição. Está dominado, mas não domesticado. Está inferiorizado, mas convencido de sua inferioridade”. Tais informações indicam que o contato não foi uma mera sobreposição de uma cultura sobre outra.

Observação semelhante à acima posta pode ser feita quando entendemos esse processo “na inteligência e na inventividade do mais fraco, na atenção extrema à sua mobilidade tática, no respeito dado ao fraco, sem eira nem beira, móvel por ser assim desarmado em face das estratégias do forte”. Esse Outro se torna, por assim dizer, o “dono do teatro de operações, se esboça uma concepção política do agir e das relações não igualitárias entre um poder qualquer e seus súditos” (CERTEAU, 1982, p. 68). No exercício da dominação, os jesuítas detinham maior poder para moldar e modificar as práticas educativas nos espaços coloniais. Isso, de forma alguma, significa que os grupos indígenas residentes naquela fronteira não tenham se empenhado para mudar as significações do educar, pois “o contato imperial nunca consistiu na relação entre um ativo intruso ocidental contra um nativo não ocidental inerte ou passivo; sempre houve algum tipo de resistência ativa” (SAID, 2011, p. 43).

Nesse processo, é possível perceber a vulnerabilidade das estratégias de dominação. No intuito de colonizar a “alma selvagem”, por meio do ensino de valores ocidentais, os religiosos abriam brechas para práticas transformadoras⁴³. Não somente o indígena se hibridiza como o próprio jesuíta também transfigura o que ele era antes do contato. Desse modo, de acordo com Maria Cristina Pompa (2003, p. 95), podemos entender o trabalho catequético como um

contínuo movimento de mudanças rápidas e reajustes incensantes de sistemas simbólicos, de um e de outro lado, para que eles pudessem continuar a fazer sentido num mundo que não era mais o mesmo onde aqueles sistemas se formaram. Nunca houve, do lado indígena, a aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários, e tampouco houve um fenômeno de “resistência” entendida como negação total da catequese e afirmação de seus costumes tradicionais. O que houve foi um processo de negociação ou, para dizer melhor, de “tradução”; o que houve foi a escolha de estratégias para solucionar o problema, linguístico e cultural, de reconhecer no “outro” elementos redutíveis ao mundo cultural do “eu”.

A partir do exposto por Pompa, retomamos a questão da resistência. Sabe-se que isso de fato não foi sempre a primeira disposição nas ações indígenas, mas não se pode afirmar que

⁴³ Não se deve negligenciar que as sociedades nativas sofreram reveses monumentais diante do impacto do encontro. Contudo, estaríamos reforçando, de maneira reducionista, essa experiência se fizéssemos a caracterização das sociedades nativas como meras vítimas da crueldade dos brancos, pois tal perspectiva camufla os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração das identidades indígenas. O que se propõe aqui é tornar visível o indígena como um sujeito histórico atuante, mesmo quando este é representado em uma escrita colonizadora. É evidente que as relações de poder são assimétricas, considerando os processos de colonização, principalmente reforçados em muitas produções eurocêntricas de conhecimento sobre as culturas.

houve sempre uma resignada acomodação ao processo de colonização. Nesse sentido, “os elementos ‘alheios’ foram absorvidos pela cultura indígena porque se inseriam num preciso contexto significativo, isto é, faziam sentido. A criação de um sistema original de representações foi uma tentativa nativa de refundar o sentido” (POMPA, 2003, p. 25). Esse destaque é necessário para que se não interprete de maneira errônea os atos indígenas como um processo de assimilação ou aculturação, muito recorrente nos discursos coloniais. Portanto, “mais do que recuperar uma suposta originalidade indígena e reconstruir o quanto foi ‘perdido’ ao longo do processo do contato, a pesquisa pode, mas realisticamente, tentar entender as linhas essenciais deste percurso de mediações” (POMPA, 2003, p. 27).

Na prática, a narrativa dos jesuítas foi construída pela negação das ações e dos costumes dos indígenas⁴⁴ e daqueles que não foram convertidos à fé católica. Se de um lado esses sujeitos se tornavam “adeptos” do Cristianismo, de outro eles não eram vistos como absolutamente iguais aos brancos europeus católicos. Os índios deveriam tentar incessantemente copiar, mas nunca atingiriam a condição do Eu colonizador. Para Bhabha (1998, p. 72), “o objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados” designando, por vias simbólicas, o lugar que essas etnias indígenas, por serem diferentes, deveriam ocupar na sociedade. Na verdade, a questão da tentativa de assimilação permite avaliar que o que ocorreu não foi mera imitação da cultura proposta pela razão colonial. Os diferentes significados atribuídos pelos indígenas não podiam ser controlados pelos jesuítas, o que, de certa forma, evidencia a força das cosmovisões ameríndias⁴⁵. Há uma polissemia de significados, presente nas relações construídas nas missões por esses dois grupos. A complexa dinâmica de sociabilidade mostra os limites da ideia de imposição do discurso civilizador como função normatizadora de sociedade (ELIAS, 1993).

O grau de adesão dos indígenas aos costumes europeus foi algo usado pelos missionários como termômetro do “sucesso” das missões. Destaca-se que problematizar a educação intercultural conduz à questão sobre os limites da eficácia do projeto dos missionários

⁴⁴ Dentro da construção retórica da modernidade, a classificação de “monstros e selvagens confundiam-se no mesmo personagem inventado, expressando tudo aquilo que a civilização negava”. Nesse sentido, entende-se que estas denominações “expressavam problemas teológicos, como já foi visto a propósito do pensamento medieval: se o homem havia sido criado à imagem e semelhança de Deus, e se o europeu era o paradigma de tal criação, tudo o que se afastava do europeu, vale dizer, do cristão, era monstruoso [...] sentido físico ou moral.” (WOORMARTMAN, 2004, p. 73-74)

⁴⁵ Assim como padres faziam essa “fusão” ou hibridização da liturgia católica, os índios que exerciam funções religiosas como catequistas nas missões também o faziam. Nessa mesma perspectiva, o historiador Almir Diniz de Carvalho Junior (2005) afirma que, para que os indígenas aceitassem alguns esquemas de pensamentos, as práticas deles deveriam permanecer.

junto aos povos indígenas. Podemos sintetizar isso por meio da indagação: os povos indígenas colonizados na fronteira franco-brasileira foram completamente dominados? Afirma-se a necessidade de “reavaliar a diversidade interna das interpretações dos brancos e de seus feitos pelas sociedades indígenas”. Nesse sentido, “visa-se fazê-lo por meio de uma abordagem analítica integrada, cruzando num quadro coerente as dimensões históricas (processo colonial), política (estratégias de reprodução social) e simbólica (teorias da alteridade), embutidas tanto nas ações quanto nas interpretações do contato” (ALBERT, 2002, p. 10).

Nesse jogo entre duas culturas diferentes, pode-se observar que “o novo entra no mundo através dos interstícios híbridos e põe o original em funcionamento para descanonizá-lo, dando-lhe movimento de fragmentação, um perambular de errância, uma espécie de exílio permanente” (BHABHA, 1998, p. 313). Não se trata apenas de descrever a interação entre culturas, mas também descrever o surgimento do terceiro lugar que incorpora elementos de ambas culturas, mas sem pertencer a nenhuma delas. Esses *entre-lugares* fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação singular ou coletiva que dão início a novos signos de identidade e a postos inovadores de colaboração e contestação. É necessário reconhecer, assim, que os missionários tanto aprenderam como reviram suas práticas mediante negociações com diferentes etnias indígenas, bem como essas últimas deram sentido a uma nova forma de ser índio assim como de ser cristão (CARVALHO Jr., 2005).

Nesse sentido, Edward Said aponta a saída das visões únicas que os relatos expressam, como se a única ação válida fosse a estabelecida pelo Ocidente dominante. Na concepção do branco e europeu, o dominado seria sem “vida, história ou cultura, independente dele, a não ser, coisas desagradáveis” (SAID, 2011, p. 58.). Podemos repensar e problematizar essas questões, considerando a desconstrução dos modos de escrever e ver os sujeitos coloniais. O que Said evidencia é, nesse sentido, a mudança de direção que não mais compete à modernidade europeia.

Para dar conta da proposta apresentada, apropriamo-nos das teorias desses autores para apresentar alternativas de como escrever ou ensinar a história da educação nas missões jesuíticas⁴⁶. Tais opções teórico-metodológicas são importantes para essa dissertação de mestrado porque acreditamos que nossa responsabilidade intelectual é desconstruir a

⁴⁶ De acordo com Karl Arenz (2014, p. 66), podemos entender as cartas como um documento que “fornecem, antes de tudo, uma “primeira história dos vencidos”; as cartas revelam também o caráter intrincado do próprio processo evangelizador. Assim, no intento de eliminar diferenças e (re)integrar o “selvagem” à humanidade, os religiosos viram-se forçados a ressignificar constantemente a mensagem e as práticas cristãs por eles divulgadas”.

perspectiva do Ocidente como dominador absoluto. A intenção é realizar uma nova interpretação que difira das perspectivas que apresentam um modo ocidental de compreensão de mundo como um dever ser universal. Entendemos que as fontes devam ser lidas “com um olhar antropológico”, no sentido de entender os significados das ações dos sujeitos a partir de suas próprias culturas (ALMEIDA, 2013). Nessa perspectiva, Nestor García Canclini (2015, p. 207) interroga:

O que ganha o especialista em cultura ao adotar o ponto de vista dos oprimidos ou excluídos? Pode servir na etapa de descoberta, para gerar hipóteses contra-hipóteses que desafiem os saberes construídos, para tornar visíveis campos do real negligenciados pelo conhecimento hegemônico. Mas, no momento da justificação epistemológica, convém deslocar-se entre as interseções, nas zonas em que as narrativas opõem-se e cruzam-se. Só nesses cenários de tensão, encontro e conflito, é possível passar das narrações setoriais (ou francamente sectárias) à elaboração de conhecimentos capazes de demonstrar e controlar os condicionamentos de cada enunciação. Se é que o especialista em estudos culturais, literários ou artísticos quer realizar um trabalho cientificamente consistente, seu objetivo final não é apresentar a voz dos silenciados, mas entender e nomear os lugares nos quais suas demandas ou sua vida cotidiana entram em conflito com os outros.

As advertências, tanto teóricas quanto metodológicas, feitas acima por Canclini são importantes para que o debate não se inverta ou conduza a uma discussão parcial. Essa perspectiva, quando historicizada, permite questionar estudos acadêmicos que têm como parâmetro teorias e ideias que interpretam as personagens como grupos condenados a uma homogeneização cultural. É possível entender o subalterno por meio de “microações”, que são estabelecidas de diferentes formas, na relação diária com outros grupos. O local do sujeito e os conflitos cotidianos no “chão vivido” permitem o reconhecimento das reações que são encobertas nos discursos oficiais.

Os discursos coloniais revelam mais do que as estratégias de dominação, constituintes da visão negativa que o Ocidente cristão construiu sobre os indígenas. Na medida em que os indígenas reagiam com indiferença ou inconstância, reclamações muito recorrentes apareciam nas cartas de missionários do mundo inteiro. Os padres chegam a exclamar que seria mais fácil converter um idólatra do que um indígena. Isto mostra um processo histórico que não foi linear nem livre de contradições.

1.2. As pedagogias do medo, do exemplo, da recusa religiosa e do tempo: contribuição metodológica para o estudo das práticas educativas nas missões religiosas do século XVIII

É importante fazer algumas considerações sobre meios para interpretar os relatos das cartas edificantes e curiosas que selecionamos para estudar. Apresentaremos o percurso delineado para análise destas fontes. Na tentativa de dar conta da exploração de um *corpus* tão complexo, apropriamo-nos da análise de conteúdo. Os dados fornecidos pelas fontes apresentam ao analista uma infinidade de informações espaçadas sobre o dia-a-dia das “gentes” das Guianas, o que, num primeiro momento, pode ser percebido como um limite para quem pretende compreender a educação em missões religiosas. As informações disponíveis nas fontes podem fornecer muito mais do que se espera, basta saber como realizar os procedimentos adequados para satisfazer cada investigação. Neste caso, embora tenhamos um material de extrema densidade, e com muitos detalhes sobre a atuação de missionários e indígenas, trata-se de um *corpus* que não nos fornece em minúcias uma história das missões religiosas, sejam elas fixas ou volantes, ou do programa de ensino e trabalho que comumente vemos em diversas pesquisas sobre missões religiosas. Isso nos obriga a realizar uma complementar pesquisa bibliográfica, ou um esforço muito grande de coleta de informações em outras fontes, muitas das quais estão contidas nas literaturas francesa e brasileira especializadas sobre o tema.

Será por isso interessante destacar os elementos que compõem a fonte epistolar e de que maneira podemos trabalhá-la. Na prática, esses registros se parecem muito com as narrativas de cronistas do período moderno. Os documentos apresentam comentários esparsos, com informações que surgem aqui e acolá sobre uma expedição, uma conversação despropositada com um capitão indígena, uma narrativa de atos litúrgicos etc. A fonte apresenta ações tanto *nas* missões religiosas quanto *para* as mesmas. Nosso objetivo não é separar as informações que somente tratam das missões fixas ou volantes, mas entender, de maneira mais geral, as ações educativas para responder ao problema de pesquisa. Enquanto as pesquisas sobre educação colonial em geral procuram entender as missões fixas ou volantes situando-as na superestrutura como aparelhos ideológicos de dominação, procuramos entender as experiências cotidianas, inclusive aquelas que sequer são entendidas como focos da história da educação. No estudo das experiências, notamos os fatos considerados comuns, um objeto pertinente à “vida cotidiana como problemática, no sentido de mostrar que o comportamento ou valores, que são tacitamente aceitos em uma sociedade, são rejeitados como intrinsecamente absurdos em outra” (BURKE, 1992, p. 23). Nesse sentido, podem-se observar as relações estabelecidas em

uma determinada sociedade e desta com outras culturas, como se comunicam umas com as outras e as tensões e os conflitos do cotidiano que provocaram mudanças culturais nas mesmas.

Uma rápida apreciação do material não seria suficiente para realizar um exame consistente, pois entendemos que “as fontes não são nem janelas escancaradas, como acreditam os positivistas, nem muro que obstruem a visão, como pensam os céticos: no máximo poderíamos compará-las a espelhos deformantes” (GINZBURG, 2002, p. 25). É preciso ter em mente que a fonte serve não só para compreender o sentido da comunicação, pois o pesquisador deve ir além do conteúdo manifesto e verificar o que está por trás dele. Na realização da análise de conteúdo, a prioridade foi a identificação de padrões, práticas e representações, sem negligenciar suas mudanças. Segundo a definição proposta por Laurence Bardin (2016, p. 47), esse procedimento consiste em

um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando a obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens.

Na etapa inicial, teríamos que extrair dos manuscritos informações fundamentais para compreender o registro como um todo. Nestes termos, realizamos a decomposição das cartas edificantes e curiosas. Os discursos das cartas, elaborados à luz de um “contexto de produção, definindo atores sociais, identificando os conflitos e os ajustes dos interesses de indivíduos e grupos, [...] nos dizem algo não sobre uma ‘originalidade’ irremediavelmente perdida e impossível de reconstituir, mas sobre o processo de encontro” (POMPA, 2003, p. 26).

Elaboramos resumos do conteúdo de cada uma das cartas edificantes e curiosas. As cartas tanto podem revelar algo sobre os sujeitos que as escreveram ou as receberam, quanto podem evidenciar suas conexões com o contexto mediante descrições de âmbito local ou mais amplo. Para tanto, partimos da ideia de realizar uma descrição densa, tendo em conta os possíveis sentidos das ações dos sujeitos de pesquisa e dos grupos dos quais eles faziam parte. A documentação epistolar que ora analisamos constitui um acervo extraordinariamente rico de informações, de conteúdos variados, acerca, por exemplo, de costumes, atitudes e regras de comportamento.

De acordo com as novas discussões antropológicas, “é limitante pensar que os textos de missionários e viajantes não nos possam devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu” (POMPA, 2003, p. 25). Uma das temáticas mais latentes são as pedagogias aplicadas pelos missionários. Os instrumentos educacionais usados pelos jesuítas

compreendiam uma diversidade de atores, objetos e atos em torno da convivência e do choque de culturas. Tais instrumentos precisam ser investigados tendo em conta a dinâmica pela qual o evento histórico da evangelização, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renacentista, foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram “para si” o que se apresentava como “outro” (POMPA, 2003, p. 25).

Tendo em conta esses pressupostos, definimos os critérios para incluir ou excluir determinados conteúdos, com base nas categorias fundamentais não muito amplas. A perspectiva de trabalhar as pedagogias inseridas no chão da missão contribuiu para a compreensão de algumas tendências gerais de comportamentos e de peculiaridades das missões religiosas estudadas. Para iniciarmos a organização do material, realizamos a transcrição das fontes datilografadas no século XIX pelo professor de Literatura Louis Aimé-Martin. Após a sistematização das cartas, iniciamos uma “leitura flutuante” (BARDIN, 2016) desse material, passo em que confrontamos as informações e, a partir do qual, coletamos o máximo de dados de cada documento. Em seguida, realizamos a decomposição dos dados para recensear os campos da investigação. Para a exploração do material, o que se deve notar na pesquisa qualitativa “é a presença ou a ausência de uma dada característica de conteúdo ou de um conjunto de características num determinado fragmento mensagem” (BARDIN, 2016, p. 27).

Não pretendemos utilizar todas as informações expressas nas cartas, visto que nosso objetivo não é desenvolver uma análise descritiva, tampouco realizar uma discussão integral das narrativas produzidas por jesuítas setecentistas⁴⁷. Essa estratégia foi adotada como meio para que pudéssemos filtrar apenas os conteúdos que apresentassem, de maneira direta ou não (talvez pouco recorrente), pertinência ao problema de pesquisa. Nesse caso, definimos como método a reprodução de trechos das cartas na versão traduzida de maneira livre para o português, mas o leitor poderá acessar essas informações em francês nas notas de rodapé correspondentes.

As cartas edificantes e curiosas apresentam, predominantemente, dados que giram em torno dos elementos da religião, da cultura e da economia. Concentramo-nos na análise das práticas por nós consideradas como instrumentos pedagógicos dos jesuítas. O refinamento da

⁴⁷ O processo de descrição é uma das principais etapas da análise documental. No entanto, Bardin (2016) adverte que, embora esse procedimento seja importante para a sistematização dos dados, o pesquisador precisa superar o aspecto descritivo, ou seja, articular a coleta dos dados empíricos à teoria para produzir um estudo consistente sobre o fenômeno estudado.

abordagem foi realizado por meio de índices, definidos como base coletora e que serviram como ferramenta de extração dos trechos. Para tanto, elaboramos três conjuntos de indicadores e, para cada um, atribuímos padrões indicativos, enunciados na forma de pedagogias. Essas unidades de codificações representam as ações de ensino-aprendizagem previstas pelo ensino tridentino. Para melhor compreensão, o quadro a seguir demonstra a estrutura de organização da análise:

Quadro 3- Distribuição dos indicadores de pesquisa

| 1 ÍNDICE | 2 ÍNDICE | 3 ÍNDICE | 4 ÍNDICE |
|-------------------|----------------------|-------------------------------|--------------------|
| Pedagogia do medo | Pedagogia do exemplo | Pedagogia da recusa religiosa | Pedagogia do tempo |

Quadro elaborado pela autora. Fonte: AINMÉ-MARTIN, 1839.

O quadro foi produzido após o processo de unitarização, que permite, de acordo com a própria interpretação do pesquisador, que sejam selecionados palavras, frases, temas ou quaisquer outros códigos. A dificuldade de visualizar com facilidade as informações contidas nas cartas, devido à enorme quantidade de conteúdos, exigiu que adotássemos uma estratégia de decomposição das fontes de pesquisa. A perspectiva é comum àqueles que estruturam algum tipo de classificação para realizar filtragens no documento. O importante de ser observado são as distribuições acima apresentadas. Essa organização específica foi criada para que pudéssemos fragmentar o conteúdo fornecido pelas *Lettres édifiantes et curieuses*. Os códigos centrais de análise são denominados por nós como *índices* e cada um contém suas respectivas numerações e códigos adicionais, sendo-lhes acrescentados com a finalidade de complementar os assuntos que acreditamos ser mais capazes de explicar o fenômeno social por nós estudado.

Isto nos conduzirá ao principal objetivo da delimitação de conteúdo das correspondências religiosas, que consiste em isolar cada um desses códigos ou indicadores, sejam eles centrais ou adicionais, para que possamos realizar a análise documental na terceira seção desta dissertação. A tentativa de construir uma sistematização se deve principalmente à preocupação de dar conta do extenso material analisado. Este certamente é um dos motivos para que seja realizada uma cuidadosa análise dos dados, pois, se lidos de maneira equivocada, eles podem expressar “uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa de representação” (BHABHA, 1998, p. 23-24). Os fenômenos

representados foram analisados mediante a análise de seus significados, e para isso “a descrição densa [serviu] portanto para registrar por escrito uma série de acontecimentos ou fatos significativos que de outra forma seriam imperceptíveis, mas que podem ser interpretados por sua inserção no contexto, ou seja, no fluxo do discurso social” (LEVI, 1992, p. 141). Nesta perspectiva, analisamos mais a fundo o conteúdo das *Lettres édifiantes et curieuses*. Tal análise pôde revelar o estabelecimento das relações que envolvem as rejeições, as aceitações e as inovações das práticas de educação que foram urdidas entre indígenas e jesuítas.

1.3 Les écrits des missionnaires français: as cartas, seus conteúdos pedagógicos e propósitos

O contato entre jesuítas e diferentes grupos sociais e lugares contribuiu para que fossem produzidos documentos descritivos sobre os aspectos do cotidiano dos trabalhos missionários no mundo inteiro. Nesses documentos, são registradas informações de cunho etnográfico, descrições do ambiente e necessidades para a organização interna e externa das missões religiosas. Uma das preocupações que mais exigiram dedicação de nossa parte foi a elucidação da importância e da funcionalidade da fonte de pesquisa. Desta forma, interessa frisar que o trabalho do pesquisador não se resume apenas à análise do conteúdo. Nesse sentido, definir a tipologia, entender sua função tanto para quem escreveu quanto para quem leu, permite realizar uma análise mais completa do que uma simples categorização do documento.

Analisar a estrutura, o processo de organização e o propósito das cartas edificantes e curiosas tem a ver diretamente com o fato de que esse tipo de texto é produto de contextos, lugares e sujeitos específicos. Observa-se que tal texto foi formulado para a comunicação entre os membros da Companhia de Jesus, devido ao projeto missionário de expandir a fé católica para diferentes lugares. Essas cartas têm sido uma das principais fontes históricas usadas nos estudos sobre a Companhia de Jesus. É preciso colocar em questão o processo de organização e o propósito da escrita edificante produzido pelos jesuítas no bojo do qual nascem as referidas cartas. Somente depois de feito isso, poderemos usar tais cartas para a compreensão de inúmeros aspectos da história das atividades missionárias dos irmãos e sua interação com os nativos do Novo Mundo.

O conjunto de cartas selecionadas para esta pesquisa está estreitamente interligado à temática abordada nesta dissertação, mas não porque os missionários abordam o sistema de educação desenvolvido pela Companhia de Jesus para trabalhar com membros da instituição,

com as elites e demais setores da sociedade europeia e ultramarina, pois não há informações abundantes sobre isto. Os jesuítas apresentam, em suas cartas de edificação, discursos martiriológicos e grandes feitos realizados em missões. Os padres não deixavam de registrar, em suas missivas, os sofrimentos cotidianos porque entendiam que em sua missão tudo poderia ser revelador da glória de Deus e da salvação das almas. Tais padres desejavam mostrar que estavam dispostos a enfrentar o que fosse necessário para cumprir com sua missão, até mesmo dar a vida para esse fim. Nessas narrativas, eles informam sobre os grupos indígenas contatados ou que seriam abordados, descrevem suas vestes, seus costumes, o que comiam e o que bebiam, como dormiam, falam sobre a região onde moravam. Nota-se que eles escreviam informações muito particulares para satisfazer um público muito curioso e devoto.

Direcionaremos este estudo para entender as missões jesuíticas e a educação do período colonial. Pretendemos construir uma interpretação historiográfica que não reforce a perspectiva eurocentrica do contato. Destaca-se que, devido a muita dedicação, sobretudo na tarefa de captar os meandros da documentação em questão, pudemos identificar aquilo que se tornaria um norte importante de pesquisa acerca da educação realizada nas missões: os processos que resultam na construção de saberes e fazeres nas missões jesuítas devem ser lidos sem somente considerar a compreensão de civilização construída pelos franceses. Pode-se afirmar que a missão jesuítica é, de fato, um aparelho educativo por excelência. Por isso, importa saber que os ensinamentos de novos códigos de postura, trabalho, agricultura, vestimentas etc., apresentados por meio das cartas edificantes, representam mais do que simplesmente uma ação evangelizadora que “domina” ou “domestica” aqueles a serem convertidos e catequizados.

Os grupos indígenas são citados de forma recorrente, independentemente dos eixos temáticos abordados pelos missionários. Nas cartas, com frequência ocorre a descrição do território (incorporado ou não pela Coroa francesa) e do modo de vida dos indígenas. A atenção do leitor é, muitas vezes, direcionada à concepção dos padres de que seria necessária a inserção de um processo civilizatório que transformasse os indivíduos e o lugar onde viviam. Destaca-se que os documentos consultados e produzidos por jesuítas franceses pertenciam a um sistema de correspondências muito articulado e que seguia um processo rígido de organização. As cartas edificantes, gênero textual muito conhecido por esses missionários, nesta circunstância, tornou-se sem dúvida uma estratégia muito importante para o funcionamento da Companhia de Jesus. Esse documento era redigido por diferentes padres jesuítas em missões religiosas no mundo e destinado a todos os jesuítas e leigos que colaboram com esses empreendimentos. Sua importância justifica o fato de que, “diferentemente de outras atividades deixadas à iniciativa

individual, esta era regulada por prescrições rígidas, que distinguiram gêneros epistolares conforme o conteúdo e os destinatários” (POMPA, 2003, p. 81).

Escrever para toda a Companhia de Jesus é o momento em que os missionários podiam compartilhar a experiência do apostolado. Ler tais cartas era poder aprender a melhor maneira de missionar mediante o conhecimento das vivências relatadas por diferentes padres. Para a Companhia de Jesus, o ato de escrever, sobretudo em missões apostólicas, era difundir o testemunho de homens que se mantinham firmes na obediência à “Palavra de Deus” e aos votos professados. A tarefa mais urgente era levar os ministérios e a pregação no intuito de ajudar as almas dos territórios em que os missionários fossem atuar. A carta edificante e curiosa representava, dentre tantas outras questões, a necessidade da resolução dos problemas do dia-a-dia, entusiasmando aqueles que estavam distantes e atualizando os superiores acerca dos trabalhos missionários. Pode-se dizer, então, quer seja pela criação da ordem, quer pelo conteúdo do discurso edificante, que a escrita e as cartas significavam para os jesuítas a prova da materialização da sagrada doutrina.

1.3.1 Lettres des missions: definição de cartas edificantes e curiosas

A Companhia de Jesus foi a instituição que mais prezou pela produção escrita. A prática da escrita mostra várias formas de expressão da cultura escrita e de poder. A rede de comunicação ou circuito comunicacional montado foi amplamente utilizada pelos membros dessa instituição. Os inúmeros documentos produzidos foram elaborados com o intuito de padronizar o conjunto de normas e regras que regulamentavam a estrutura e a organização da Companhia de Jesus. Nesse sentido, os missionários construíram sua própria morfologia, cujas tipologias documentais têm a ver com as circunstâncias em que eram produzidos os textos e a finalidade dada a eles. O padre jesuíta Inácio de Loyola instruíu os companheiros a produzirem e salvaguardarem uma grande quantidade de documentos para que fosse construída uma memória arquivista da Companhia às futuras gerações. Os jesuítas conservavam os registros escritos relacionados às suas participações na instituição, com relatos sobre suas atividades missionárias em diversas regiões do mundo (OLIVEIRA, 2011). A escrita foi instrumento fundamental na composição desse novo comprometimento da Igreja Católica, adequada a um contexto em que o documento, massificado pela imprensa, ultrapassava os interesses informativos. Dentre os documentos produzidos pela Companhia de Jesus, temos: os *Exercícios*

Espirituais, escrito em 1521, que contém a essência da conversão espiritual de Inácio de Loyola, com a finalidade de orientar os discípulos que pretendiam ingressar na Ordem; a *Fórmula do Instituto*, escrito em 1539, que integra os objetivos apresentados ao Papa para que ocorresse a aprovação da Ordem pela Igreja Católica; e a *Constituição*, escrita em 1558, que fundamenta os princípios gerais segundo os quais a Companhia de Jesus pretendia alcançar suas metas. Este último texto pode ser comparado a um tratado de convenção, regras e desempenho institucional.

A *Constituição* era um documento de característica legislativa com o propósito de apresentar as finalidades e os métodos de atuação e consolidação da ordem nas diversas regiões do mundo. O documento final foi concluído em 1553, posteriormente promulgado e aplicado, conforme as especificidades locais (DINIZ, 2016). A *Ratio Atque Institutio Studiorum* foi escrita em 1599, com o objetivo de fundamentar a ação pedagógica da instituição, equivalente a uma lei de diretrizes educacionais, que as *Constituições* não davam conta. O documento afirma que os superiores da instituição podiam enviar os integrantes da ordem para diversas regiões que concluíssem ser estratégicas, de acordo com a concessão fornecida pela autoridade católica em Roma. O administrador geral da ordem tinha o objetivo de instruir os futuros missionários sobre o modo de proceder em diversas localidades e manter o contato institucional para adquirir informações referentes às missões por meio de cartas (LOYOLA, 1975).

A historiografia sobre a Companhia de Jesus consensualmente entende a escrita como item inerente ao estilo de vida desses missionários, desde a fundação da Ordem até os dias de hoje. Assim, o fundador da Companhia é comumente considerado, nas produções acadêmicas, como um “homem de escrita”⁴⁸. Os religiosos compreendiam que sua missão residia no “aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristã para a propagação da fé” (LOYOLA, 1975, p. 19-20). Os jesuítas reforçavam a necessidade de se percorrer os quatro cantos do globo, visão expressa na fala de Jerônimo Nadal, quando afirmou que “o mundo é nossa casa” ou “nós não somos monges... o mundo é nosso lar.”⁴⁹ Isto significa que, independentemente de residirem em casas ou colégios, os jesuítas sempre adotavam como objetivo as peregrinações e

⁴⁸ Fernando Torres Londoño (2002, p. 32) afirma que, segundo o levantamento de Dominique Bertrand, “Inácio de Loyola escreveu mil quinhentas e quatorze cartas a não-membros da Companhia, duas cartas ao papa e duas ao imperador, noventa e duas a reis e pessoas da família real, oitenta e duas a grandes nobres europeus, setenta e uma a cardeais, cento e quarenta a altos funcionários e suas famílias, cento e quarenta a bispos e 301 a nobres”.

⁴⁹ Jerônimo Nadal foi um dos padres jesuítas que ajudou Inácio de Loyola a desenvolver as *Constituições* da Companhia de Jesus. O padre “transmitiu os ideais da Companhia na Europa a todos os que nunca tiveram a oportunidade de encontrar Inácio, muitos dos quais nutriam ideias confusas e mesmo errôneas acerca da organização na qual tinham ingressado”. Outra informação importante é que “do círculo estreito dos primeiros jesuítas Nadal foi o mais profundamente influenciado pelo movimento humanista; a sua importância para os fundamentos da tradição jesuítica de educação dificilmente pode ser exagerada” (O’MALLEY, 2004, p. 20-24).

as atividades em missões, com a intenção de imitar os apóstolos de Jesus Cristo. John O'Malley (2004) afirma que essa era uma prática que os diferenciava dos membros de outras ordens, que atuavam e moravam em mosteiros ou conventos.

A estratégia de se inserir em diferentes continentes mostra o nível de articulação da Ordem de Loyola com as mudanças em curso, num processo de longa duração (BRAUDEL, 2009), com destaque para os projetos do Renascimento europeu, no contexto do fortalecimento dos Estados modernos por meio da expansão nas colônias (DELUMEAU, 1983). Esses eventos são significativos, pois permitem entender a atuação dos jesuítas franceses na América e suas relações com os indígenas no contexto setecentista (BASCHET, 2006). Dessa maneira, para atender às convenções e aos ideais do Instituto, previstos nas *Constituições*, as cartas foram integradas ao *modus procedendi* “jesuítico” como um recurso considerado imprescindível para a dinâmica da Ordem. Essa incorporação suscitou uma série de questões debatidas nos últimos anos por diferentes pesquisadores como Fernando Londoño (2002), Sheila Moura Hue (2006) e John O'Malley (2004). Dentre as perguntas recorrentes, a que mais interessa aqui é saber de que forma e para qual propósito esse meio de comunicação foi utilizado.

O registro e o compartilhamento de experiências religiosas e pastorais foram um método aplicado tanto como um anteparo burocrático sobre as atividades religiosas *ad intra* e *ad extra* quanto um incentivo a uma permanente reflexão espiritual sobre quem eram tais religiosos e quais os seus princípios. As correspondências foram consideradas equivalente “a coluna vertebral do corpo inaciano. Missionários espalhados pelo globo mandavam cartas para Roma, que eram rapidamente copiadas e distribuídas pelas missões de modo que todos soubessem o que todos faziam em lugares tão distantes” (HUE, 2006, p. 94). Para Cristina Pompa (2003, p. 81), a

atividade epistolar dos jesuítas foi a verdadeira chave de todo o seu sistema missionário. Sua importância justifica o fato de que, diferentemente de outras atividades à iniciativa individual, esta era regulada por prescrições rígidas, que distinguiam gêneros epistolares conforme o conteúdo e os destinatários. A obrigatoriedade institucional de escrever respondia a várias exigências: a de difusão e “propaganda” dos resultados da catequese para o mundo externo (incentivando também vocações), a de controle do governo central da ordem sobre os membros dispersos, e finalmente, a de reconfirmação permanente da identidade desses membros.

Os manuscritos não apresentam a mera expressão individual de uma subjetividade isolada, pois se inserem em uma dimensão mais ampla, no qual Élzear Fauque, Louis Aimé Lombard, Jean François Lavit, Nicolas Crossard representavam a união universal da Companhia de Jesus. Nesses registros, podemos perceber as maneiras distintas de conceber a

experiência missionária e, mais que isso, diferentes formas de registrá-la, compreendida a partir de apropriações da tradição epistolar. Para João Pedro Ferro (1993, p. 151), as

cartas eram uma preocupação constante no cotidiano dos missionários, que periodicamente eram obrigados a escrevê-las e que, para isso necessitavam de ir registrando os acontecimentos diários de modo a poderem descrevê-los. E também como o trabalho epistolar ocupava uma parte substancial na vida quotidiana dos jesuítas que ocupavam os principais cargos da hierarquia, quer escrevendo eles próprios as cartas, quer ditando-as ou revendo as redações finais. Assim, os momentos de maior descanso, entre as frequentes viagens e as actividades missionárias, eram destinados à escrita.

O material epistolar familiarizou-me com os recorrentes intercâmbios de informações ou notícias do cotidiano, bem como com os pedidos de orientação dos padres regulares e de superiores provinciais. As instruções do Superior Geral em Roma visavam garantir a união de missionários que viviam distintas realidades. Portanto, para os jesuítas, a carta⁵⁰ foi um dos “meios de unir com a cabeça e entre si aqueles que estão dispersos”.⁵¹ Esse triunfo só poderia ser alcançado se o “corpo universal da Companhia” estivesse em consonância com a “união, bom governo e conservação em bom estado, para a maior glória divina” (LOYOLA, 1975, p. 108). Para tanto, durante as refeições, os missionários partilhavam leituras de livros, sermões, “algum exercício que uma vez ou outra parecesse oportuno” (LOYOLA, 1975, p. 108) e cartas edificantes.

Fernando Londoño (2002, p. 15) afirma que esse recurso previa “um conjunto de operações de comunicação que compunha um sistema de informações”. De acordo com as regras de produção e circulação epistolar, os jesuítas deveriam ficar atentos quanto à frequência, ao estilo e ao conteúdo dos registros. Em relação às condutas, na oitava parte das Constituições, Inácio de Loyola (1975, p. 77) adverte:

Para que as notícias da Companhia possam comunicar-se a todos, proceder-se-á da seguinte maneira: os que em diversas casas ou colégios dependem do provincial escreverão todos os quatro meses uma carta em língua vernácula, que contenha só notícias de edificação, e outra em latim do mesmo teor. Enviarão uma e outra em duplicado ao provincial. Este mandará ao Geral um dos exemplares em latim e outro em vernáculo, ajuntando uma carta sua a contar os factos importantes ou edificantes

⁵⁰ Existiam diferentes tipologias de cartas como as denominadas notificantes, edificantes, hijuelas etc. A diferença entre esses documentos está na estrutura, no conteúdo e na finalidade para a Companhia de Jesus. Para além disso, havia regras quanto à periodicidade de envio dessas cartas. Neste caso, devido a uma complexa organização da Companhia de Jesus, adquirida no decorrer dos anos, mudou-se o tempo previsto para a expedição desses textos, que antes eram enviados quadrimestralmente, mas teriam obrigatoriamente que ser expedidos anualmente.

⁵¹ Expressão presente no título da oitava parte da Constituição da Companhia de Jesus.

omitidos nas primeiras. Do mesmo exemplar tirará tantas cópias quantas forem necessárias para dar conhecimento delas aos outros membros da Província.⁵²

Os jesuítas foram orientados pelo fundador da Ordem e pelo secretário Juan Alfonso de Polanco⁵³ a escreverem diferentes tipos de documentos de interesse da Companhia de Jesus. As normas e os procedimentos deveriam ser seguidos de acordo com as categorias previstas para os documentos institucionais. John O'Malley (2004) destaca que a elaboração dos regulamentos e a inserção das cartas como um instrumento imprescindível para gerenciar a instituição foi obra de Polanco. Entretanto, “o conteúdo e o estilo das cartas mudavam conforme a maior ou menor abertura de sua circulação” (POMPA, 2003, p. 81). Sheila Moura Hue (2006, p. 147) afirma que a prática de escrever sobre o trabalho missionário foi normatizada desde a origem da Companhia de Jesus. A autora explica que Loyola

Instituiu a *hijuela* (adendo), espécie de carta menor, separada, destinada aos problemas e aos assuntos pessoais, que deveria acompanhar a carta maior, na qual se narrariam somente coisas edificantes. Resolvia-se assim o problema da divulgação: as cartas edificantes serviam para a difusão e a leitura coletiva em voz alta e as *hijuelas* eram privadas e pessoais, e não seriam lidas por pessoas de fora da Companhia⁵⁴.

Não pretendemos explicar todas as classificações de cartas produzidas pelos jesuítas, pois nosso objetivo constitui analisar as missivas nominalmente classificadas como “edificantes”. Esse modelo, igualmente denominado de “carta principal”, foi adotado por Loyola e seus membros com o propósito de construir um estilo inspirado nas produções epistolares da Antiguidade clássica que, “ao contrário das epístolas medievais, eram escritas num tom familiar, coloquial, procurando uma comunicação fácil e direta, sem artifícios de

⁵² É relevante ressaltar que a instrução prevista no código constitucional dos jesuítas, de escrever cartas em língua vernácula, foi uma decisão influenciada tanto pela formação dos Estados Nacionais quanto pelas denúncias realizadas por Martinho Lutero sobre o acesso a conteúdos religiosos pelos seguidores da doutrina cristã. A maioria da população não sabia ler e escrever em latim, e a tradução da Bíblia para os idiomas nacionais foi defendida por Lutero para que todos pudessem ter conhecimento sobre a religião e interpretá-la da maneira que achassem conveniente. Inácio de Loyola determina a prática da escrita em línguas vernáculas, mas com ressalvas, uma vez que se fazia necessário reafirmar a imagem da Igreja Católica como a única representante de Deus e, assim, como o elo entre os fiéis e a interpretação dos livros sagrados. Para mais detalhes, ver: Delumeau (1989) e Mullet (1985). Dada a influência do Humanismo na Companhia de Jesus, até “os membros do grupo original tinham experimentado com intensidade diferente a influência humanista bem antes de entrar na Itália em 1537. Apesar deles próprios e de muitos de seus recrutas estarem mais profundamente imbuídos da tradição escolástica da Idade Média, todos tinham aprendido a falar e a escrever em latim no estilo humanista e não ficaram imunes ao criticismo humanista à teologia escolástica e a seus praticantes” (O'MALLEY, 2004, p. 34).

⁵³ O secretário Juan Afonso de Polanco, ex-secretário apostólico de Roma, ingressou na Companhia de Jesus em 1541 contra a vontade de sua família. Ele foi retirado de Florença, onde exerceu vários ministérios próprios dos jesuítas, em Roma, mas não foi para uma carreira na administração papal. Ele se tornou secretário de Inácio de Loyola.

⁵⁴ De acordo com José Einsenberg (2000, p.46), as cartas cujo conteúdo estivera centrado nas discussões internas sobre a ordem, “as *hijuelas*, eram escritas no estilo da correspondência clássica, enquanto os relatos edificantes, que visavam um público amplo que incluía religiosos e leigos, eram escritos no estilo retórico da *Ars Dictaminis*”.

retórica ou citações eruditas, mais próximas do diálogo do que do discurso formal” (HUE, 2006, p. 148).

A inserção de elementos greco-romanos foi uma estratégia criada para fortalecer a identidade do grupo de “jovens ‘reformados’, crias do Renascimento, forjados na cultura humanística das universidades” (HUE, 2006, p. 15). José Meihy (2013) também afirma que as cartas edificantes são categorias de escrita para vir a público⁵⁵. De acordo com esse autor, as narrativas, assim que deixavam de circular entre os membros da ordem, contribuíam para o recrutamento de novos jesuítas, pois serviam de instrumento de divulgação dos feitos edificantes para encorajar os devotos a ingressarem no espírito missionário. Assim, tais cartas “podiam ser lidas como narrativas edificantes e, também, como relatos de viagem. A fé de um lado e o prazer da leitura de outro” (HUE, 2006, p. 139).

As cartas igualmente serviam como prestação de contas aos financiadores dos empreendimentos jesuítas, a fim de se garantir a obtenção de novos recursos. Era preciso convencer os leitores da necessidade e do sucesso das missões em que os padres estavam engajados. Na perspectiva de O’Malley (2004, p. 45), esses documentos são considerados edificadores porque “os jesuítas circulavam cartas dessa espécie para silenciar inimigos, ganhar amigos, atrair recrutas e aumentar seu próprio entusiasmo para sua vocação”. A maneira como as regras foram desenvolvidas também tem relação direta com o destinatário vinculado à prática epistolar, como ressalta José Einsenberg (2000, p. 52):

As normas criadas pela Companhia de Jesus para regular a redação e circulação da correspondência estabeleciam ainda que a atividade epistolar dos irmãos fosse condicionada pelas normas da retórica epistolar, uma tradição que já estava sedimentada no início da modernidade. A arte humanista da redação de cartas (*ars epistolandi*) era um sistema flexível que permitia ao autor trabalhar sua escrita de acordo com a audiência da missiva. Quando escreviam para amigos, os humanistas usavam o estilo coloquial da antiguidade clássica; quando o endereçado era uma autoridade secular ou eclesiástica, o estilo usado era o da *ars dictaminis* medieval.

Nessa perspectiva, os jesuítas deveriam assumir o compromisso de informar sobre o destino dos fundos doados por benfeitores e, da mesma forma, cumprir com o regimento

⁵⁵ Segundo Meihy (2013, 161), “as notificantes eram cartas internas, do próprio Instituto, a serem remetidas dentro de padrões prescritos, como, por exemplo, as Cartas Anuais. As cartas somadas aos relatórios e pareceres podem ser incluídas no elenco do que tenho chamado textos instrumentais. Entendendo-se por textos instrumentais os escritos de efeitos sincrônicos ao tempo em que foram elaborados, se percebem neles as intenções imediatistas que os explicam. Foram textos redigidos para se atingir determinados fins prontos e diretos; são escritos com argumentação objetiva e sem ter retóricas submetidas às regras narrativas que recebem o nome de discurso engenhoso. É segundo os preceitos dessa oratória que se explicam os sermões vieirenses”. Para mais detalhes da categoria discurso engenhoso, conferir Vieira (2001), Mendes (1989) e Leite (2006).

constitucional da Companhia, que prevê a necessidade de uma constante troca de informações sobre o cotidiano das atividades apostólicas. Esse foi um modo de proceder tanto na Europa quanto em qualquer lugar do mundo.

A Companhia de Jesus utilizava as cartas com o objetivo de manutenção burocrática e de fortalecimento do nome da Ordem por meio da recuperação da memória das ações empreendidas pelos seus integrantes. Assim, as cartas são indissociáveis da trajetória da Companhia de Jesus porque esses registros foram produzidos como mecanismo de autoafirmação da instituição religiosa, para construir sua identidade em um contexto de reformas religiosas. De acordo com Fernando Londoño (2002, p. 43), a funcionalidade dependia de se

Reunir registros e intercambiar opiniões à procura de uma decisão. Comunicar por escrito a decisão a partir do governo geral. Acatar e executar a decisão nas instâncias embora fosse possível representar, em várias ocasiões, a obediência, particularmente o entendimento destas se deveria impor. Tal sistema de informações permitiu pelo menos a procura de alguma uniformidade política numa infinidade de ações às vezes discordantes. Este sistema foi central na ordem e se gestou a partir do próprio percurso letrado do fundador e do relevo concedido às letras na Companhia de Jesus.

Pode-se observar que a escrita de cartas ia além da simples informação, pois ela contribuiu para a organização da missão. O processo passava pela publicação, pela duplicação e pela circulação. Destaca-se, sobretudo, que essas eram cartas produzidas para emocionar, provocar espiritualidade, virtude etc. José Eisenberg (2000, p. 54), nesse contexto, destaca que

os relatos edificantes apresentavam os aspectos `bem-sucedidos e virtuosos da empresa missionária, com um claro intuito de conquistar a simpatia do leitor, seja ele jesuíta, religioso ou leigo. Os autores dos relatos edificantes incluíam várias formas características da pregação oral em suas composições, provavelmente porque sabiam que seu texto iria ser lido publicamente nas casas jesuíticas de toda a Europa. Esses autores não hesitavam em incluir no texto apelos emocionais, opiniões pessoais e descrições edulcoradas do “atrativo” modo de vida dos missionários.

A questão do termo “curiosa” apresenta um tom provocativo porque serve exatamente para retornar ao público todas as informações como se fossem uma novidade, gerando o encantamento. Nessas epístolas de cunho provocativo, observa-se de maneira muito nítida a ideia de conduzir os leitores à construção de um pensamento sobre lugares e pessoas, no sentido de se estabelecer uma colonização imaginada. Nesses documentos, notam-se os critérios de seleção, decisão e transformação. Outra questão importante é que, embora existissem regras estabelecidas para a produção epistolar, nem sempre todas elas foram seguidas.

A questão é bastante interessante, visto que uma das regras para a sua livre e ampla circulação era que os assuntos epistolares deveriam ser escritos de forma separada e respeitando a função atribuída para cada carta. No entanto, uma tendência evidente dessa transgressão era que às vezes os assuntos de edificação e os privados se mesclavam em um único documento, fato que ocorria de maneira muito recorrente. Nesse sentido, Maria Cristina Pompa (2003, p. 83) aponta que a

distinção entre as hijuelas, e as cartas edificantes se manteve durante todo o século XVI; sucessivamente, parece-me, a diferença não foi tão rígida. Com efeito, se as hijuelas se caracterizavam pela urgência dos pedidos (ajuda financeira, envio de material litúrgico e roupa, pedido de novos missionários) ou pelas especificidades do assunto (problemas com os colonos, dificuldades na catequese, fuga de índios), bem como pelo estilo mais imediato, poderíamos dizer que as cartas do sertão [...] são deste tipo.

Isso provavelmente acontecia devido à falta de tempo dos padres para seguirem as regras, ou pela urgência nas tarefas. Outro fator que merece destaque é a edição das cartas de circulação externa. O corte epistolar era feito na medida em que os conteúdos dessas cartas apresentassem ideias que não pudessem circular fora do domínio eclesial. Isso pode ajudar a compreender como determinados valores, atitudes e crenças tornaram-se significativos para a construção da sociedade colonial. Isso se dava na medida em que os jesuítas obtinham o êxito de atingir diferentes camadas da população das áreas de missão poderiam modelar visões e condutas de acordo com os preceitos católicos vigentes.

1.3.2 Les jésuites de Guyanne Française et Oyapoc: a trajetória dos autores na atuação missionária

Não faria sentido abordar as cartas edificantes e curiosas sem se ater aqueles que as produziram. Nesta subseção, estamos mais preocupados com quem tomava e acatava as decisões dentro da estrutura de governo da Companhia de Jesus do que necessariamente com o conteúdo das narrativas, pois este aspecto será discutido em seções posteriores. Parte-se da ideia de que cada aspecto destacado nesta pesquisa tem alguma relação tanto com a estrutura epistolar quanto com a vida dos padres jesuítas franceses, que se comunicavam, na medida do possível, com o Procurador das Missões na América.

Pode-se dizer que é preciso observar algumas questões para analisar essa imbricada relação. A primeira observação a ser feita sobre os documentos que despertam edificações e curiosidades é que eles fazem parte da construção de uma história global dos jesuítas. No início

da Idade Moderna, o uso da correspondência escrita aumentou na Europa devido a alguns fatores, como a diminuição do analfabetismo, o progresso da economia de trocas comerciais, as explorações ultramarinas e a expansão geográfica de organizações seculares e religiosas (BURKE, 1997). Estamos destacando um período em que o meio mais prático de comunicação era mesmo as cartas. Nesse sentido, é importante salientar que, devido a esse novo cenário, a demanda por meios de comunicação escrita aumentou.

A segunda observação refere-se ao fato de que esses registros de edificação não apresentam somente as ações religiosas. De certa maneira, é possível explorar nessas produções, mesmo que de maneira tímida, fatos que remetem à ideia de quem são os missionários que trabalharam nas missões. Podem-se obter, apesar das poucas informações, alguns dados específicos sobre os missionários que atuaram na Guiana Francesa e no Oiapoque. É útil, assim, visualizar um quadro formado por condições globais e locais, mas não podemos construir uma biografia detalhada dos padres que escreveram as cartas, tampouco dos padres que eles citam em seus relatos, porque precisaríamos de mais dados para uma empreitada como essa. As poucas referências que apresentamos sobre os padres foram retiradas das cartas e das bliobiografias francesas, porém essas duas fontes de informação não são suficientes para se detalhar a vida desses padres.

Seria necessário realizar uma pesquisa mais densa nos arquivos romanos para se obter um volume maior de informações biográficas. No entanto, este tipo de investigação, por enquanto, não faz parte de nosso objetivo. Por um lado, não pretendemos realizar um estudo biográfico ou fazer uso da pesquisa prosopográfica para esta dissertação. Interessa aqui sublinhar que desse pequeno histórico podemos extrair muitas questões fundamentais para compreender os documentos como um todo. Por outro lado, a composição interna dos membros da Companhia de Jesus e a formação desses missionários para o exercício dos ministérios nas missões religiosas em outras regiões serão melhor abordadas na próxima seção desta dissertação.

Por ora, queremos apenas apresentar uma breve descrição dos padres Thomas de Creully, Matthieu de Caranave, Philippe Huberland, Pierre-Antoine Bessou, Joseph d'Auzillac, Arnaud d'Ayma, Simon Ramette, Jean-François Lavit, Louis Aimé Lombard, Élzear Fauque e Anne de La Neuville. Esses padres escreviam periodicamente para informar a seus interlocutores sobre os rumos das missões, em quais condições eles trabalhavam e as demais notícias relevantes de suas jornadas. Os professos que seriam designados às missões em diferentes regiões do mundo tinham o dever de endereçar suas cartas aos Procuradores Gerais

das missões. Nesse sentido, conforme as regras, “o cargo em questão era proposto por suas províncias e ratificado de forma oficial nas Congregações Gerais de Roma” (MONTIEL, 2012, p. 208).

Isso significa que os interesses da Companhia de Jesus pelas missões religiosas francesas na América eram representados pelo missionário que estivesse no cargo do Procurador Geral. Podemos constatar que este representante era o responsável por estratégias que abrangiam aspectos tanto religiosos quanto socio-econômicos para aproximar os jesuítas e os vários setores da sociedade colonial francesa no ultramar. O fato de ser um procedimento muito articulado contribuía para que houvesse constantes acordos entre os jesuítas e o Procurador Geral para o envio de variados suprimentos no intuito de colaborar com a realização do trabalho missionário. Pode-se considerar que o trabalho do Procurador Geral “demonstra a flexibilidade administrativa dos seguidores e Inácio, assim como os problemas de gestão inerentes a este trabalho, composto por uma variedade de tarefas políticas, econômicas, de recrutamento e de trato pessoal” (MONTIEL, 2012, p. 205). A responsabilidade que esse religioso tinha sobre os missionários que embarcavam para as Províncias e aqueles que regressavam delas era grande. Estava sempre em questão a escolha de alguém com capacidade necessária para desempenhar tal função, assim como daqueles que acompanhariam o Procurador como assistentes. Vários aspectos mencionados sugerem que o cargo de Procurador Geral surgiu da necessidade da Companhia de Jesus de manter suas influências locais e aumentar o número de missionários nas áreas de missão para superar as dificuldades de evangelização. Não surpreende que os padres procuradores das missões circulavam pela Europa para ministrar palestras no intuito de convencer muitos jovens a irem a missões religiosas longínquas.

O envio de rapazes em plena juventude para as Índias “se fazia seguindo Procuradores que, escolhidos pelas congregações provinciais realizadas periodicamente – a cada três anos na Europa e a cada seis no Novo Mundo – viajavam à Europa para voltarem acompanhados de novos obreiros” (FLECK *et. al.*, 2014, p. 38). Como apontam Fleck *et. al.* (2014, p. 38), os Procuradores tinham métodos bastante específicos para realizar esse trabalho, pois

levavam consigo documentos oficiais em que bispos e governadores justificavam para as autoridades do reino a necessidade de novos sacerdotes. Uma vez na Europa, eles deviam realizar o trabalho de reunir os missionários necessários, tarefa para a qual contavam com um sistema de “propaganda” do qual faziam parte os relatos edificantes das cartas particulares, e mesmo das ânuas, que eram em muitos casos, copiadas, lidas para serem distribuídas entre as províncias europeias.

A exposição das experiências vividas por outros missionários era um dos meios utilizados para incentivar novas vocações missioneiras. Essa estratégia não somente indica a falta de candidatos para as atividades, mas ratifica a vontade da Ordem de organizar grupos de postulantes “para maior glória de Deus”. Para tanto, impunha-se ao Procurador Geral a tarefa de conhecer e divulgar as missões religiosas já edificadas, descobrindo de onde deveriam sair as vocações missionárias e conseguindo os recursos para tornar possíveis as onerosas e demoradas viagens⁵⁶. Tinha-se consciência de que “as correspondências impressas e manuscritas dos jesuítas, suas cartas ânuas, suas compilações históricas e suas cartas edificantes e curiosas, as publicações das missões estrangeiras de Paris e a Congregação para a Propaganda Fide” seriam um excelente meio para recrutar muitos missionários (MALDAVSKY, 2012, p. 157).

Uma das expressões desse dinamismo foi o interesse dos missionários nos padres que se tornaram mártires em missões. Tudo isso refletia um ambiente de grande fevor missionário dentro e fora das instituições religiosas. Nesse sentido, deduzimos que as cartas eram também uma espécie de termômetro para medir a devoção religiosa de seus missionários. Esses registros contribuíram para a reafirmação da efervescência religiosa de que o continente europeu necessitava, nutriam mitos, rumores e expectativas coletivas e ajudavam a criar uma história das missões e uma expectativa da transformação espiritual que as cartas operariam em seus candidatos. É evidente que tais documentos eram um recurso fundamental nas atividades dos Procuradores Gerais ou de seus intermediários.

Não foram somente as pregações e os sermões que serviram de propagandas para os trabalhos dos missionários. Não restam dúvidas de que as impressões e as distribuições para o mundo todo de cópias da versão original das cartas escritas por jesuítas que estiveram em missões faziam parte de um extenso projeto literário no Mundo Moderno. As reformas religiosas que ocorreram na Europa contruíram para a expansão do mercado editorial (BURKE, 2006). A Companhia de Jesus utilizou esse instrumento a seu favor com a publicação de vários volumes de obras produzidas por seus missionários e escritas em diferentes idiomas. As cartas edificantes e curiosas faziam parte dos impressos mais relevantes para a divulgação dos trabalhos dos jesuítas. Pode-se, portanto, concluir que essas narrativas causavam muitas expectativas entre aqueles que leriam seus conteúdos. Nesta estrutura de correspondência, os

⁵⁶ Acrescenta-se ainda o fato de que as cartas permitem que se percebam as redes de inter-relações e a importância de indivíduos, como o Procurador Geral das Províncias, para a troca de informações e dados para a gestão administrativa da Companhia de Jesus.

missionários misturavam temáticas edificantes com descrições das curiosidades locais. As descrições das dificuldades, das mortes (muitos relatos de falecimentos são caracterizados como edificantes principalmente porque eram acompanhados de testemunhos de confissões e conversões de indígenas) e dos sucessos são consideradas como notícias edificantes. A personalidade e os costumes dos indígenas eram frequentemente descritos pelos missionários. A utilidade dessas informações poderia variar, mas um dos argumentos mais usuais era a ideia de despertar o interesse da Europa nas missões. Nas cartas, é possível perceber o interesse em descrever o país da missão com a preocupação de atender à curiosidade de leitores europeus ávidos por novidades. O foco, portanto, dessas produções literárias estaria principalmente nos atos heróicos dos missionários e dos mártires católicos e na capacidade de converter almas em nome de Jesus Cristo.

A maioria das cartas edificantes e curiosas da Guiana Francesa e do Oiapoque foi escrita ao Procurador Geral das missões na América, o jesuíta Anne de La Neuville. Este missionário nasceu no ano de 1672 e, vinte sete anos depois, ingressou na Companhia de Jesus. Depois que finalizou seus estudos dedicados à regência e à pregação, ele viajou à Guiana Francesa, permanecendo ali por cerca de três anos. No momento em que esse padre retornou à França, assumiu a função de Reitor, Ministro e, durante treze anos, o cargo de Procurador Geral das missões da América Meridional (MONTEZÓN, 1857).

As cartas apresentavam os fatos não como mera aventura de missionários na floresta, mas como expressão da espiritualidade inaciana. Os jesuítas registravam aquilo que viviam, observavam e estudavam para exaltar suas obras e a de seus companheiros. Pode-se afirmar que a literatura hagiográfica reacendeu sentimentos e emoções desses padres. Uma das referências mais marcantes para os primeiros jesuítas que trabalhavam na Europa foi a vida de São Francisco Xavier. A construção da imagem desse religioso inspirou a primeira geração de missionários que inauguraram os trabalhos fora do continente europeu, transformando-se, para as futuras gerações de jesuítas, em um modelo a ser imitado (MALDAVSKY, 2012). Os missionários e os mártires personificaram a imitação de Jesus Cristo e dos apóstolos, devido à sua disponibilidade total aos locais da missão. Isso permite entender algumas questões básicas das missões do ultramar. Um aspecto marcante, certamente, é a predominância do modelo de vida baseado no martírio e no sofrimento. Havia uma preparação para uma vida orientada para a autorrenúncia, característica marcante da Companhia de Jesus. Em seus relatos, os missionários sempre colocavam em relevo os atos de sacrifício e de bravura, comparáveis aos de um soldado em batalha.

As correspondências escritas pelos missionários da Guiana Francesa e do Oiapoque apresentam, de maneira exuberante, essas características. A maioria dessas cartas edificantes e curiosas foi escrita pelo padre Élzear Fauque, missionário que escreveu um total de sete cartas, distribuídas da seguinte maneira: uma em Kourou, três em Caiena e três no Oiapoque. A ordem das localizações e das datas remete, respectivamente, ao início e ao término do percurso de preparação desse missionário nas Guianas. Podemos ver que cada lugar em que ele atuou remetia a um estágio específico de sua formação na área de missão. Esse padre foi um dos que realizaram um trabalho de destaque nas missões religiosas. O padre Élzear Fauque nasceu em 26 de novembro de 1694 na diocese de Carpentras, no sul da França. O missionário ingressou na Companhia de Jesus em 7 de setembro de 1714, em Avignon.

Uma hipótese defendida por Regis Verwimp (2012) sobre o tardio ingresso de Élzear Fauque na Companhia de Jesus é de que ele foi admitido definitivamente após vinte anos porque provavelmente seguiu o trivium e o quadrivium fora dessa ordem religiosa. Depois de concluir seus estudos em Filosofia, com duração de dois anos, e de Teologia em instruções, ele ingressou na Companhia para concluir seu treinamento em Retórica, seguido por três anos de Teologia. De acordo com os dados disponíveis sobre seu percurso formativo, Élzear Fauque dedicou oito anos aos estudos em Humanidades, incluindo três anos de Retórica, durante os quais ele ensinou Gramática no Colégio de Arles, no sul da França. Nesse longo período de preparação, treze anos se passaram no interior da Companhia de Jesus. O padre Fauque foi nomeado professo no ano de 1727, sendo em seguida enviado à Guiana Francesa. Depois de dois anos de sua estadia na região, ele foi nomeado para a paróquia de Kourou, onde suas primeiras atividades apostólicas foram realizadas. O fato de que a maioria dos missionários que embarcaram para a esta colônia francesa tenha sido designada para Kourou indica que esta era uma área de treino antes do envio a outras partes da colônia. Tratava-se de um ponto de parada inevitável para futuros missionários (VERWIMP, 2012). Não deixa de ser significativo destacar que em 2 de fevereiro de 1729, na Guiana Francesa, Élzear Fauque professou seu quarto voto, o de obediência.

Nesse mesmo ano, iniciaram-se os planos de evangelização desse padre para o Oiapoque. Nesse contexto, ele participou de viagens de exploração de novas áreas para difundir os ensinamentos do evangelho. Tenha-se em conta que suas viagens atendiam aos interesses oriundos das jurisdições civis e da sua ordem. Ele viajou até essa região para fundar várias missões com os mesmos princípios estabelecidos na de Kourou. A sua experiência prévia no trabalho de conversão, realizado em conjunto com o padre Aimé Lombard, também foi muito

importante nessa fase de criação de novas áreas de missão na Guiana. Élzear Fauque desempenhou várias tarefas administrativas e, em seguida, se ocupou da conversão de indígenas e até de africanos escravizados. Esse padre foi o primeiro missionário a se estabelecer e a atuar no limite meridional guianense, onde se fixou junto ao forte do Oiapoque. No final da primeira metade do século XVIII, ele foi nomeado Superior Geral da missão da Guiana. Acontece que, pouco depois de concluir suas ocupações no Oiapoque, ele foi destinado a outras funções. Padre Fauque foi o responsável por cuidar da paróquia de Saint-Sauveur de Caiena por uma década. As missões não vicejaram por muitos mais anos nessa colônia, pois os programas contra o avanço clerical, promovidos pelos déspotas esclarecidos, fizeram com que a Companhia de Jesus fosse suprimida no mundo católico. Nessa conjuntura, os jesuítas foram expulsos da Guiana Francesa. Por isso, Élzear Fauque dali partiu definitivamente no dia 25 de maio de 1765.

As viagens eram extremamente fatigantes; por isso o missionário, antes de ingressar em sua diocese, repousava durante três semanas para poder retomar suas atividades religiosas. Um missionário que escreveu cartas edificantes e curiosas, de maneira proporcional ao pároco de Carpentras, foi o padre Louis Aimé Lombard. Este padre foi um dos que mais se articularam com o poder local. O jesuíta era considerado um religioso muito ativo e renomado entre os seus companheiros na Guiana Francesa, entrando para a Companhia de Jesus no ano de 1693, em Avignon – ele foi um dos protagonistas dos acontecimentos ocorridos na colônia. O padre atuou como professor de Gramática e Retórica. Não sabemos, até o momento, se a decisão de enviar este missionário para Caiena foi influenciado pelo padre Jean Lombard. Este religioso era irmão de Louis Aimé Lombard e integrava o mais alto nível da hierarquia dos jesuítas, além de ter atuado como seu intermediário na França metropolitana.

Padre Louis Aimé Lombard foi designado ao trabalho missionário em Caiena, no ano de 1708. Ele saiu em missão na companhia do padre Simon Ramette. Não foi à toa que Lombard aprimorou o dicionário de Gramática iniciado pelos primeiros jesuítas que trabalharam na Guiana Francesa. A contribuição de seu colega também foi muito interessante, pois Ramette traduziu vários hinos católicos para o Galibi. O padre Lombard dominava o idioma Galibi na mesma proporção que o francês. Neste caso, ele ministrou missas nesta língua para vários grupos indígenas que o falavam (VERWIMP, 2011). Esse religioso ganhou muita notoriedade durante os anos de trabalho na missão Kourou. No ano de 1730, ele se tornou provincial da Província de Lyon. Foi autor de várias obras, incluindo um método curto e fácil de discernir a verdadeira religião cristã, publicado em 1725 pela primeira vez, seguido de várias reedições. Fauque e Lombard foram os padres que mais tiveram destaque em seus trabalhos nas Guianas,

sendo os que, de fato, mais escreveram sobre esse trabalho. No entanto, temos a atuação de outros importantes missionários que foram citados por esses dois.

Os dados disponíveis nos arquivos consultados apenas informam alguns aspectos da vida deles e de seus trabalhos. A experiência desses padres contribuiu para construirmos uma ideia sobre esse projeto enciclopédico da Companhia de Jesus. Ele é um projeto de escrita e de imagem. Assim, acreditamos que seria mais interessante a elaboração de um quadro para ilustrar essa participação na colônia. Não possuímos nenhum documento exclusivo com muitas informações disponíveis para estudar a presença católica nesse território por meio das trajetórias dos missionários. Fauque e Lombard tiveram mais destaque do que os demais padres que atuaram na região no mesmo período e, portanto, mais registros de seus trabalhos e informações sobre suas histórias foram gerados.

As informações apresentadas no quadro abaixo, sobre os padres jesuítas franceses que atuaram na Guiana Francesa, foram retiradas de diferentes notas de rodapé produzidas pela historiadora Marie Polderman (2004) em um de seus livros. Essa obra é um copilado de documentações escritas pelo médico do rei na colônia Jean François Artur. A autora organizou essas informações e as publicou com suas notas comentadas. Os conhecimentos adicionais expostos foram extraídos das cartas edificantes e curiosas e da obra do padre Fortuné de Montezón.

QUADRO 4- Biografia dos jesuítas franceses na Guiana Francesa e no Oiapoque

| Nome | Histórico |
|---------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Anne de La Neuville | Este padre trabalhou vários anos tanto nas atividades de regência quanto na pregação em algumas escolas francesas. Ele partiu para a Guiana Francesa, onde permaneceu cerca de três anos. No seu retorno à França, atuou sucessivamente como reitor e ministro e, durante treze anos, cumpriu a função de Procurador Geral de missões na América meridional. |
| Louis Aimé Lombard | O missionário nasceu no dia 23 de junho de 1678. Este padre ingressou na Companhia de Jesus no ano de 1693, na cidade de Avignon, na França. Ele atuou como professor de Gramática e Retórica em Avignon e Embrun. O missionário viajou da França, no dia 04 de maio de 1709 em companhia do padre |

| | |
|-----------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | Simon Ramette, para Caiena. Os padres chegaram ao destino final no dia 12 de junho do mesmo ano. Ele se tornou professo nessa região depois de ter pronunciado seus quatro votos em 1711. No ano de 1737, foi nomeado Superior na Guiana Francesa e faleceu em 18 de novembro de 1748, após ter se dedicado durante quarenta anos às missões existentes naquele lugar. |
| Simon Ramette | Este padre chegou à Guiana Francesa no ano de 1709, sendo ordenado Superior dos jesuítas em Caiena no ano de 1711. Não tivemos muitas informações a seu respeito durante o período de sua formação para ingresso na Companhia de Jesus, tampouco sobre seus trabalhos de evangelização naquela região. |
| Arnaud de d'Ayma | Estudou Teologia e Filosofia. |
| Joseph d'Auzillac | Este padre estudou Filosofia e Retórica. Atuou como professor antes de sair para a missão em 1728. Ele é considerado o fundador da missão de Saint Paul do Oiapoque. Foi designado à missão de Ouanari junto com o padre d'Huberlant, que permaneceu na confluência dos igarapés dos rios Oiapoque e Camopi, para formar uma nova cristandade. O missionário é normalmente identificado na literatura como o fundador da missão Ouanari. Ele se tornou superior da missão de Kourou no ano de 1754, permanecendo nesse cargo até 1766. Foi responsável por reunir indígenas das etnias Tocoyenes ou Tucujus, Maourios e Maraones. |
| Pierre-Antoine Bessou | Este padre estudou por alguns anos em Bordeaux. Ele desembarcou na colônia em 1736. Em 1738, fundou a missão Notre-Dame de Sainte-Foy, em Camopi. Morreu no Oiapoque em 1757. |
| Elzéar Fauque | Nasceu no ano de 1694 em Carpentras e foi admitido na ordem em 1714. Ensinou Humanidades antes de partir para a missão na Martinica, onde se tornou professo. Em 1740, foi Superior |

| | |
|----------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | da missão do Oiapoque e em 1765 pároco de Saint Sauveur de Caiena. Deixou a Guiana com a expulsão dos jesuítas. |
| Philippe Huberland | Este padre chegou na colônia em 1738. Chefe de Missão Sainte-Foy Camopi, tornou-se então superior da missão na Guiana e em Rémire. Fez-se sacerdote em 1768 (após a expulsão de Jesuítas da colônia). Deixou a colônia no mesmo ano. |
| Matthieu de Caranave | Nascido em 1702, foi admitido na Companhia em 1719. Foi o fundador da missão de Sinnamary, onde reuniu várias centenas de índios Galibi. Morreu em Saint-Pierre d'Oyapock, em 1768. |
| Thomas de Creuilly | Era da província de Lyon. Durante os 80 anos em que viveu na Guiana, escreveu várias cartas sobre esse país aos jesuítas na França. |
| Jean-François Lavit | Obtivemos poucas informações sobre este jesuíta. Sabemos que ele saiu de La Rochelle no dia 3 de julho e chegou em Caiena em 24 de setembro de 1728 para auxiliar nos trabalhos apostólicos itinerantes. |

FONTE : POLDERMAN & MARIE, 2004; ARTUR, 2002; AIMÉ-MARTIN, 1839.

Essa lista apresenta um grupo de jesuítas que estão em consonância com as expectativas de seu tempo. Os padres assumiram o comprometimento de escrever e informar sobre as particularidades dos territórios que percorreram em viagens, ou dos colegas que cumpriram essa função. Esses textos ganharam maior notoriedade no século XIX devido à expansão do mercado editorial que se expandiu com a ampliação da escolarização da população promovida pelos Estados nacionais, que incorporaram as teses iluministas de educação de massa (HOBSBAWM, 2011). A exposição das experiências vividas por outros missionários era um dos meios utilizados para incentivar novas vocações missioneiras. Tal estratégia não somente indica a falta de candidatos para as atividades, mas ratifica a vontade dessa ordem de organizar grupos de postulantes “para maior glória de Deus”. Para tanto, impunha-se ao Procurador Geral a tarefa de conhecer e divulgar as missões religiosas já edificadas, descobrindo de onde deveriam sair as vocações missionárias e angariando os recursos para tornar possíveis as

onerosas e demoradas viagens⁵⁷. Tinha-se consciência de que “as correspondências impressas e manuscritas dos jesuítas, suas cartas ânuas, suas compilações históricas e suas cartas edificantes e curiosas, as publicações das missões estrangeiras de Paris e a Congregação para a Propaganda Fide” seriam um excelente meio para recrutar muitos missionários (MALDAVSKY, 2012, p. 157).

Uma das expressões desse dinamismo foi o interesse dos missionários nos padres que se tornaram mártires em missões. Tudo isso refletia um ambiente de grande fervor missionário dentro e fora das instituições religiosas. Nesse sentido, deduzimos que as cartas eram também uma espécie de termômetro para medir a devoção religiosa de seus missionários. Esses registros contribuíram para a reafirmação da efervescência religiosa de que o continente europeu necessitava, nutrindo mitos, rumores e expectativas coletivas que ajudavam a criar uma história das missões e uma expectativa da transformação espiritual que elas operariam em seus candidatos. É evidente que as cartas eram um recurso fundamental nas atividades dos Procuradores Gerais ou de seus intermediários.

Não foram somente as pregações e os sermões que serviram de propagandas para os trabalhos dos missionários. Não restam dúvidas de que as impressões e as distribuições para o mundo todo de cópias da versão original das cartas escritas por jesuítas que estiveram em missões faziam parte de um extenso projeto literário no Mundo Moderno. As reformas religiosas que ocorreram na Europa contribuíram para a expansão do mercado editorial (BURKE, 2006). A Companhia de Jesus utilizou esse instrumento a seu favor com a publicação de vários volumes de obras produzidas por seus missionários, escritas em diferentes idiomas. As cartas edificantes e curiosas faziam parte dos impressos mais relevantes para a divulgação dos trabalhos dos jesuítas. Pode-se, portanto, concluir que essas narrativas causavam muitas expectativas entre aqueles que leriam seus conteúdos. Nesta estrutura de correspondência, os missionários misturavam temáticas edificantes com descrições das curiosidades locais. As descrições das dificuldades, das mortes (muitos relatos de falecimentos são caracterizados como edificantes principalmente porque eram acompanhados de testemunhos de confissões e conversões de indígenas), e dos sucessos são consideradas como notícias edificantes. A personalidade e os costumes dos indígenas eram frequentemente descritos pelos missionários. A utilidade dessas informações poderia variar, mas um dos argumentos mais usuais era a ideia

⁵⁷ Acrescenta-se ainda o fato de que as cartas que permitem que se percebam as redes de interrelações e a importância de indivíduos, como o Procurador Geral das Províncias, para a troca de informações e dados para a gestão administrativa da Companhia de Jesus.

de despertar o interesse da Europa nas missões. Nas cartas, é possível perceber o interesse em descrever o país da missão com a preocupação de se atender à curiosidade de leitores europeus ávidos por novidades. O foco, portanto, dessas produções literárias estaria principalmente nos atos heróicos dos missionários, dos mártires católicos e na capacidade de converter almas em nome de Jesus Cristo.

A maioria das cartas edificantes e curiosas da Guiana Francesa e do Oiapoque foi escrita ao Procurador Geral das missões na América, o jesuíta Anne de La Neuville. Este missionário nasceu no ano de 1672 e, vinte sete anos depois, ingressou na Companhia de Jesus. Depois que finalizou seus estudos dedicados à regência e à pregação, La Neuville viajou à Guiana Francesa, permanecendo ali por cerca de três anos. No momento em que esse padre retornou à França, assumiu a função de Reitor, Ministro e, durante treze anos, o cargo de Procurador Geral das missões da América Meridional (MONTEZÓN, 1857).

As cartas apresentavam os fatos não como uma mera aventura de missionários na floresta, mas como expressão da espiritualidade inaciana. Os jesuítas registravam aquilo que viviam, observavam e estudavam para exaltar suas obras e a de seus companheiros. Pode-se afirmar que a literatura hagiográfica reacendeu sentimentos e emoções desses padres. Uma das referências mais marcantes para os primeiros jesuítas que trabalhavam na Europa foi a vida de São Francisco Xavier. A construção da imagem desse religioso inspirou a primeira geração de missionários que inauguraram os trabalhos fora do continente europeu e transformou-se, para as futuras gerações de jesuítas, em um modelo a ser imitado (MALDAVSKY, 2012). Os missionários e mártires personificaram a imitação de Jesus Cristo e dos apóstolos devido à sua disponibilidade total aos locais da missão. Isso permite entender algumas questões básicas das missões do ultramar. Um aspecto marcante, certamente, é a predominância do modelo de vida baseado no martírio e no sofrimento. Havia uma preparação para uma vida orientada à autorrenúncia, característica marcante da Companhia de Jesus. Em seus relatos, os missionários sempre colocavam em relevo atos de sacrifício e bravura, comparados aos de um soldado em batalha.

Conforme já destacamos, os assuntos abordados nas cartas variavam de acordo com o modo como os padres observavam a realidade em que eles estiveram inseridos. As descrições etnográficas mais habituais sobre as missões são referentes a costumes, casos de conversão, batismo dos indígenas, dificuldades de diferentes espécies, excursões, estabelecimentos e detalhes sobre o país. Sempre eram descritos em muitos de seus relatos fatos do momento político europeu e americano no qual estavam inseridos. Nesse atinente, não podemos desviar

dos aspectos fundamentais da inserção da Companhia de Jesus e do império francês na América. As múltiplas funções que os jesuítas desempenhavam também permitem constatar o forte vínculo que eles tinham com as pretensões da burocracia monárquica. A Companhia de Jesus participou, de muitas formas, das iniciativas colonizadoras neste período. Os textos dos jesuítas reafirmam uma imagem de “espaço vazio” que precisaria ser ocupado pelos franceses. Segundo Fleck *et al.* (2014, p. 91), tal noção de vazio é “tributária da incompreensão sobre as formas pelas quais os grupos nativos ocuparam o espaço, foi sendo construída em discursos diversos, e conheceu uma longa permanência no imaginário coletivo e nas políticas oficiais para a região”.

II UNE EDUCATION POUR LA SANCTIFICATION: A FORMAÇÃO DE JESUÍTAS FRANCESES PARA AS MISSÕES DA AMÉRICA

Nesta seção, abordaremos o processo de inserção da Coroa francesa e da Igreja Católica na América colonial. Não há como desconsiderar a importância desses eventos para a dinâmica colonial e a educação, descritas nas cartas edificantes e curiosas. Trata-se de discutir as investidas políticas, sociais e religiosas dos franceses para entendermos como as questões estruturais influenciaram na formação das missões religiosas na Guiana Francesa e no Oiapoque do século XVIII, e no contato entre jesuítas e indígenas. Neste contexto, compreendemos que o Estado absolutista francês tinha como meta construir uma plataforma hegemônica no cenário colonial durante o Antigo Regime. Não é, portanto, de estranhar que a França tenha feito grande investimento em projetos imperialistas em diferentes continentes⁵⁸. Interesses particulares da monarquia francesa fizeram da América um dos principais alvos, dentre várias opções de “conquista⁵⁹”, para a construção do império colonial.

As tentativas de consolidação da presença francesa no ultramar, por intermédio das agências marítimas e coloniais, objetivavam a inserção do capital mercantil e financeiro e de missões religiosas como um instrumento de ação do Estado moderno. Basta observar que o planejamento, a exploração, a ocupação e a ampliação dos espaços das colônias estiveram muitas vezes vinculados a problemas políticos, econômicos e sociais. Os espaços da América estavam particularmente distantes da metrópole francesa, permitindo assim que um contrapoder fosse estabelecido nesses territórios, composto tanto pelas potências marítimas quanto por alguns grupos indígenas. Para enfrentá-los, seria necessário caucionar instrumentos eficazes para a mobilização de recursos, a garantia da defesa e a colonização dos assentamentos. Nesse sentido, permanece ainda o fato de que as condutas guiadas pelo interesse de efetivar o poder real francês nas colônias não foram apenas dependentes das ações de colonos huguenotes, mas

⁵⁸ Sobre a plataforma hegemônica, ver: Watson, 2004.

⁵⁹ A palavra *conquista* está destacada para que pudéssemos chamar a atenção para um aspecto muito importante: a escrita é tão colonizadora quanto os atos dos próprios europeus. A historiografia tem registrado o termo *conquista* como se a história de povos indígenas começasse apenas com a vinda de europeus para a América. Nesta perspectiva, eles (europeus) supostamente “conquistariam” algo que particularmente não pertencia a ninguém. Assim, a reprodução dessa imagem reforça a ideia de que os povos indígenas foram dominados, dizimados e subjugados. Seria uma história registrada apenas pela versão daqueles que se autodenominaram “vencedores” contra as ações dos que são considerados “vencidos”. Em contraponto, entendemos a pertinência da palavra *encontro*, que foi discutida por Maria Cristina Pompa, quem afirma que precisamos ter cautela para discutir o termo, mas sem nos limitarmos à ideia de apagamento das diferenças.

também de membros da Companhia de Jesus e de diferentes grupos indígenas que se tornariam aliados dos franceses.

Riscos consideráveis sempre ameaçavam a expansão marítima comercial no período moderno. Havia uma associação entre Estado e várias forças sociais (burguesia comercial, Igreja etc.) para que fosse viabilizada a expansão marítima colonial⁶⁰. Essas observações não estão, no entanto, distantes da teoria da construção do Estado Absolutista (CARDOSO, 1984). Pode-se ter ideia da dimensão do empenho da Coroa francesa para estabelecer um governo na América por meio dos relatos de cronistas de expedições, de missionários jesuítas e capuchinhos e de documentos oficiais de funcionários da burocracia real. Percebe-se a organização de expedições na América do Norte, nas Antilhas, na América do Sul nos séculos XV, XVI e, de maneira mais recorrente, no XVII⁶¹. As consequências das iniciativas do Estado absolutista francês foram ainda maiores no começo do século XVIII. As primeiras décadas do século XVIII foram de manutenção e fortalecimento do império colonial francês, constituído em grande parte durante o século XVII (HAVARD; VIDAL, 2003).

O projeto colonial francês incluía empreender a colonização nas três partes da Américas, assentada na dinâmica de deslocamento e na criação de espaços de poder e negociação nas localidades onde a autoridade do Estado precisaria se afirmar. No entanto, nesse primeiro período, as tentativas de colonização foram, muitas vezes, fracassadas e até mesmo renderam a perda de territórios. Esse foi um processo muito difícil para a construção do sonho francês nos territórios americanos⁶².

Desde as disputas nas localidades em que a autoridade do Estado absolutista francês precisaria ser definida e negociada, até o controle e a administração, ocorreram inúmeras e constantes contendas. Pode-se afirmar que tais litígios não se passavam apenas entre as diferentes potências marítimas, mas também envolviam certos grupos indígenas. Não faremos uma exposição detalhada desses litígios na América do Norte e no Caribe, porque o que nos

⁶⁰ Para mais detalhes, ver: Cardoso, 1984; e Verwimp, 2011.

⁶¹ Para Havard e Vidal (2003), no século XVII, os franceses iniciaram suas primeiras tentativas de colonização por meio das viagens de exploração de Giovanni da Verrazano e Jacques Cartier; da mesma forma, ocorreram outras investidas como as campanhas de pescas de marinheiros normandos, bascos e bretões nas margens da Nova Terra. No entanto, todos esses empreendimentos fracassaram.

⁶² No ano de 1783, sabe-se que foi assinado o tratado de Paris. Este acordo foi criado com o intuito de dividir o território francês entre britânicos e espanhóis. Durante as guerras napoleônicas, o governo francês retomou algumas de suas possessões no Norte da América, fato posterior ao Tratado de Santo Ildefonso (1777), no ano de 1796. Como Napoleão Bonaparte estivera desinteressado pela área, vendeu o território da Louisiana para os EUA (HAVARD; VIDAL, 2003).

interessa é a instituição da presença e da permanência dos franceses nas Guianas francesa e portuguesa. Seria demasiado cansativo explicar todos os projetos e as excursões de colonos franceses nesses territórios. O mais importante é apontar os principais pontos de controvérsias, argumentos apresentados e desfechos. As dificuldades da França em se estabelecer nas Guianas eram várias: conflitos com os indígenas, doenças tropicais, ausência de mão de obra etc. Na realidade, muito embora nossa investigação não tenha como foco o Estado francês e sua organização burocrática, abordar sua trajetória se torna indispensável para se entender as missões religiosas e as experiências de educação na América.

A situação colonial compreende a formação e a manutenção das estruturas de Estado metropolitano no ultramar, cujos empreendimentos dos religiosos faziam parte. As mudanças religiosas na Europa moderna impactaram as atividades ultramarinas. Por exemplo, tivemos a fundação de ordens religiosas para solucionar os problemas próprios dessa conjuntura. Entender a formação dos jesuítas permite-nos compreender tanto o que previam como ensino para os indivíduos que não integravam a Ordem como também a formulação de artigos sobre a educação na Constituição para ensinar mundo afora. Os regulamentos institucionais e as cartas produzidas pela Companhia de Jesus tornam-se de extrema relevância porque eles contribuem para que se compreenda o *ethos* desta instituição. O que se pode concluir é que esses documentos logravam garantir a homogeneidade institucional desejada por uma máquina burocrática muito articulada, bem como ligada ao governo central da Santa Sé⁶³. Buscava-se, assim, forjar um grupo forte e coeso em face das pressões políticas e sociais do período e dos desafios que os missionários teriam que enfrentar no mundo moderno. Os documentos burocráticos da Companhia de Jesus fornecem informações substanciais para se esclarecer a formação de jesuítas e futuros integrantes da Ordem. Neste caso, é preciso levar em consideração as seguintes perguntas: Quem eram os jesuítas? Como eles se formavam intelectualmente? Como educavam a si mesmos e como isto influenciaria na educação de terceiros? ⁶⁴

Concentramos a atenção nos registros documentais que mais se destacam porque neles encontramos os itens que marcariam definitivamente o projeto de educação jesuítico: a Fórmula

63 A ideia era tornar a Companhia de Jesus autônoma perante Estados nacionais e outros religiosos dos locais onde a Ordem iria atuar.

64 Estava em questão a aplicação dos saberes religiosos em diferentes lugares, sobretudo, aqueles em que a Companhia de Jesus ainda não existia. O que de fato é pouco mencionado ou sequer abordado são os processos pelos quais os jesuítas eram formados. Nesse sentido, embora este ponto não seja muito esclarecido na historiografia brasileira, estudiosos da Companhia de Jesus podem contar com fontes primárias para suprir tal demanda.

do Instituto, o Exame Geral e as Normas Complementares, as Constituições⁶⁵ e a *Ratio Studiorum*. Seria demasiado extenso discutir todos os aspectos desses documentos, pois não é nosso objetivo detalhar cada um deles. Nossa análise enfocou a formação dos jesuítas, posto que, sem dúvida, a educação é um dos mais importantes pilares da Companhia de Jesus. Estudar a educação jesuítica permite elucidar alguns dos métodos de trabalho dos inicianos nas colônias. O motivo para se estudar a formação dos jesuítas muito se deve ao fato de que o efeito dessa educação refletiria diretamente no ensino proporcionado nas missões no mundo inteiro⁶⁶, pois como “professores de oração, foi-lhes dito que o mundo era a sua casa” (O’MALLEY, 2004, p. 564).

Nesse sentido, os jesuítas, a todo momento, eram estimulados a obter resultados, sobretudo, conduzidos pela máxima do Instituto, que era servir “para maior glória de Deus”. Eles operavam, na maioria das vezes, em conformidade com o ideal da mais modesta “ajuda das almas”, como John O’Malley define (2004, p. 564):

Ajudar as almas-nenhuma expressão era mais característica dos escritos, do pensamento e da ação jesuíta. O modelo derradeiro para o compromisso pastoral dos jesuítas era o dos discípulos de Jesus - enviados como itinerantes para a pregação e para cura do corpo e do espírito, não procurando ou aceitando nenhuma recompensa direta por seus trabalhos. Os jesuítas viram esse modelo reproduzido em Inácio e seus

⁶⁵ A principal fonte de informação é a Constituição da Companhia de Jesus. A edição de 1975, traduzida por Joaquim Mendes Abranches, merece certa atenção, pois apresenta abertamente a perspectiva e as condições para a atuação de futuros jesuítas. Nesse documento, encontramos detalhadamente informações relativas aos cursos e aos graus ofertados para os futuros integrantes da Ordem. Destaca-se que em tal documentação é possível entender os fundamentos da educação da Ordem, os processos de admissão e demissão dos candidatos, o tempo de estudo e quais estudos eram ofertados e para quem seriam designados.

⁶⁶ A santificação pessoal por meio da atividade apostólica era uma prática dos franciscanos, posteriormente adotada pelos dominicanos. A diferença entre as ordens medicantes e a Companhia de Jesus era que os jesuítas não realizavam reclusão monástica, obediência às normas e participação nas atividades monacais. Para Inácio de Loyola, a santificação era um processo privado e solitário, muito realizado na prática dos Exercícios Espirituais. No caso das normas, convém detalhar, para maior entendimento, o modo de proceder dos jesuítas. A Companhia de Jesus decidiu renegar tal prática porque assim poder-se-ia adaptá-la e usar a tolerância para perdoar possíveis violações das normas. A adaptação tem outra justificativa: antes da promulgação das Constituições, as únicas normas vigentes na Companhia eram aquelas contidas na Fórmula do Instituto. Durante o período de consolidação da Ordem, muitas normas que regulavam as atividades dos jesuítas foram produzidas localmente e justificadas por aqueles que as produziram por meio do envio periódico de cartas. A figura do sacerdote, que Inácio de Loyola tem em mente, corresponde à dos primeiros clérigos regulares ou padres reformados, embora a estrutura de sua ordem seja marcadamente inovadora. Enquanto as outras ordens mantinham ainda formas monacais, como o coro, o capítulo local ou outras prescrições, Santo Inácio libertava a Companhia de Jesus de tudo que pudesse impedir a mobilidade do jesuíta no campo apostólico. No âmbito da reforma do baixo clero, o tipo do clérigo regular proposto pelas novas ordens religiosas do século XVI constituía uma autêntica recuperação histórica do sacerdote: destinado a uma missão pastoral na comunidade cristã. Para mais informações, ver: Fois, 2000. Os jesuítas não aceitaram paróquias por várias razões; eles acreditavam que elas pertenciam mais profundamente ao clero diocesano do que a membros de outras ordens. O benefício, ou “meio de vida” ligado as paróquias entrava em conflito com sua versão do voto de pobreza. Sua fixidez, geralmente como uma escolha de vida, restringia a mobilidade que era tão intrínseca à teoria acerca de sua vocação, um ministério para aqueles que não tinham pastores, um ministério para aqueles que não tinham alguém para cuidá-los.

companheiros e eles “testavam” os noviços que admitiam, fazendo-os reproduzi-lo em escala menor.

A proposta deste texto é entender a aliança feita entre a Companhia de Jesus e o Estado Absolutista Francês para pôr em prática o projeto de colonização ultramarino para as Américas. Para tanto, foi necessário compreender a formação dos jesuítas e sua preparação para a atuação no ensino dedicado aos externos e a proposta de ensino para as missões. Estas duas estratégias se transformaram em ferramentas úteis para a conversão de fiéis e infiéis no mundo inteiro ao Cristianismo. A análise do estatuto orgânico, o exame realizado sobre seus usos no ensino e suas modificações permitem compreender, ainda que parcialmente, como foi instalado esse projeto educacional e de que modo ele foi adaptado nas condições particulares vivenciadas nas missões da Guiana Francesa e do Oiapoque.

2.1 A articulação entre o Estado francês e a Companhia de Jesus: colonização e Cristianismo no continente americano

Na Europa, a formação do Estado gerou efeitos diferenciados como confrontos, acordos e mudanças. Pode-se afirmar que nas colônias, em teoria, a inserção desse poder não diferia do cenário metropolitano (FAORO, 1977). No entanto, o contato com os povos nativos, a construção dos assentamentos e, posteriormente, a formação da colônia rapidamente se revela outra coisa na medida em que se realiza uma leitura cautelosa das fontes manuscritas do século XVIII. É importante usar conceitos flexíveis para se pensar os sujeitos e o local no espaço colonial, não adotando apressadamente perspectivas fundamentadas em discursos eurocêntricos. Nessas circunstâncias, a burocracia seria produzida até certo ponto de forma generalizada e indistinta das instituições que definiam um Estado moderno, mas, por outro lado, reproduzidas contrariamente a essa lógica. Exatamente na implicação desse raciocínio que o sistema colonial e as determinações de suas estruturas, definidas pelo processo de colonização, ganharam uma nova perspectiva.

A política de centralização monárquica da França foi um recurso pensado para que o Estado pudesse se recuperar de terríveis desastres e revoltas camponesas (BASCHET, 2006)⁶⁷. Esta configuração teve tanto implicações econômicas quanto religiosas. Assim, o movimento

⁶⁷ Desastres amplamente debatidos pela historiografia, que aborda a formação do Estado absolutista francês, estão na base da crise do século XIV, com sua tríade entre peste bubônica, guerra dos cem anos e crise agrícola como fatores maiores da transferência do poder dos senhores feudais (reinantes na escala local) para a Coroa francesa, que o manipulava em dimensão nacional.

global de expansão dos domínios europeus foi iniciado. As nações da Europa atravessaram o Atlântico para se fazerem presentes na disputa pelo poder político, econômico e religioso (ANDERSON, 1995). Porém, os dramas cotidianos vividos na França, em longo prazo, impediram quaisquer esforços de colonização mais contundentes. Acontece que, após os constantes episódios de guerras civis no reino da França (LADURIE, 2007), pacificado pelo Édito de Nantes⁶⁸, o país iniciou uma nova política expansionista na América (WALLERICK, 2007). A colonização francesa no continente americano foi atrasada, se comparada às expedições espanholas e portuguesas. Este processo iniciou apenas 176 anos após o estabelecimento das potências ibéricas. Trata-se então de um país não ibérico atuando na América do Sul (CAVLAK, 2016).

Nessas circunstâncias, a estratégia foi ir além dos limites da Europa ocidental para resolver as tensões geradas durante todo o processo de construção do Estado absolutista francês⁶⁹. Os monarcas anteriores a Luís XIV começaram essa investida e, posteriormente, essa pretensão teve sua continuidade por meio das políticas ultramarinas realizadas pelo regente Felipe D'Orleans e, na mesma medida, por Luís XV. Neste contexto, o Estado francês realizou uma verdadeira e notável política colonial mercantil. Essa ação foi organizada de maneira

⁶⁸ Para compreender os pormenores sobre as cláusulas e as consequências do Édito de Nantes, ver: LINDBERG, 2001, p. 328-355.

⁶⁹ O império espanhol possuía problemas quanto ao dinamismo de seu mercado. Essa conjuntura foi criada devido à frágil barreira protecionista e à política de centralização inacabada (constantemente Barcelona desafiava a autoridade de Madri). Além disso, os espanhóis não souberam aproveitar o potencial do mercado interno e das colônias na América para desenvolver suas manufaturas. A problemática religiosa também foi um fator que contribuiu para a desmonetização da sociedade hispânica, pois a Santa Inquisição se apoderou do poder institucional e empreendeu uma feroz perseguição aos grupos que poderiam contribuir na expansão de crédito, como protestantes e judeus. Para compensar todos os problemas descritos, o império espanhol, principalmente depois da unificação da União Ibérica (1580-1640), contou com um extraordinário aporte naval que unificou os mercados nos três oceanos (Atlântico, Índico e Pacífico), além de entrepostos comerciais na América, na África e na Ásia. Assim, no contexto dos séculos XVI e XVII, o império ibérico dos Habsburgo foi o mais poderoso do mundo cristão. Portugal foi outra potência ibérica que passou por um processo muito semelhante ao da Espanha. O Estado absolutista francês, em contrapartida, como aponta Perry Anderson (1995), apresentou uma formação distinta. Em primeiro lugar, ele teve seu projeto de unificação assentado na Guerra dos Cem Anos, em que o teor religioso não teve a mesma intensidade da Reconquista da península ibérica. Em segundo lugar, o Édito de Nantes aí permitiu a liberdade religiosa para a burguesia protestante e judaica. Esse grupo não sofreu com as investidas do Tribunal do Santo Ofício. Em terceiro lugar, a Fronda e a construção do palácio de Versailles garantiram para a Coroa francesa o controle sobre a nobreza. Havia limites quanto a rotas de comércio internacional, e por isso esse Estado utilizou ocasionalmente os serviços de corsários franceses, assim como fizeram Inglaterra e Holanda. Evidentemente que, após o desfecho de 40 anos de guerras civis religiosas na França, as demandas orçamentárias apresentavam sucessivos déficits. Como resultado desse problema, o Estado nacional francês construiu uma base política centralizada. São questões como essas que ditaram a maneira como seriam geridos os recursos dos Estados nacionais. A Inglaterra já nasceu frágil, se considerarmos seu processo de institucionalização do Estado absolutista, pois ela estivera diretamente ligada ao sistema feudal inglês e não ao feudalismo clássico da Europa continental. O seu poder real não nasceu com a capacidade de centralização, como aconteceu na França, tampouco ele foi criado com base em uma tradição absolutista. Nesse caso, pode-se afirmar que a burguesia inglesa era mais empoderada do que a burguesia francesa.

tímida com Henri IV, mais claramente com o Cardeal Richelieu e de maneira mais sistemática com Jean Baptiste Colbert. O foco desses dois últimos gestores se deslocou para a reorganização das finanças, composta por uma política de arrocho fiscal (LADURIE, 2007) para instituir uma política de Estado que priorizasse o comércio como princípio.

Um dos melhores indicadores dessa influência foi a criação de uma marinha robusta para rivalizar, neste mercado em expansão, com as monarquias ibéricas que tinha a primazia na “conquista” (CARDOSO, 1999). O Estado monopolizava o comércio com a colônia, a fim de gerar balança comercial favorável à metrópole e se integrar nas lucrativas redes comerciais do Atlântico (CARDOSO, 1984). Ocorre que, nas circunstâncias do período, uma considerável parte do processo de ocupação foi conduzida de maneira mais intensiva por colonos protestantes.

Pode-se destacar que isso consiste em um fator muito distinto das coroas ibéricas, visto que o lastro da colonização francesa foi uma ampla rede de relações que incluía judeus, huguenotes e jesuítas. A explicação pode ir em várias direções, mas o centro da questão é, sem dúvida, que a política francesa segue uma orientação mais pragmática que ideológica, pois, na defesa dos interesses do Estado, se rompia com a ideia de mercantilismo (LADURIE, 1994)⁷⁰. Destaca-se ainda o fato de que o sistema mercantil francês, independentemente de sua estratégia, estivera em busca de mercado, como as Coroas ibéricas, porém não com o mesmo “sucesso” dessas. A política colonial da França priorizou as necessidades particulares do país, em detrimento de convicções ideológicas ou de cunho religioso (VERWIMP, 2011). A falta de recursos foi um dos motivos para que fossem repensadas as formas de obtenção de apoio político e financeiro para manter as bases francesas nas colônias. Estava em questão, antes de tudo, a construção de um grande império colonial na América. A estratégia de Richelieu foi, assim, aproveitar o capital humano e financeiro de protestantes e judeus para garantir o empreendimento francês.

Uma vez que a colonização francesa fosse reconhecida como viável, forças missionárias poderiam ser enviadas, possivelmente acompanhadas por um exército, para romper certas resistências, principalmente de indígenas. As demandas de matérias-primas das manufaturas

⁷⁰ De acordo com Ladurie (1994), a Espanha da Renascença expulsara seus judeus e seus mouros; a Inglaterra, a partir de Elisabeth, sob o pretexto de leis penais, entregara-se à discriminação contra os papistas, e não apenas quando esses eram irlandeses. O Japão exterminara sua minoria cristã na época de Luís XIII. Mas exemplo de tolerância holandesa suscitaria discípulos na França.

serviriam para capitalizar o Estado, sendo que seu ministro, Jean Baptiste Colbert⁷¹, a serviço do rei, deveria garantir a dominação colonial e estimular a lucratividade das colônias (VERWIMP, 2011). Nestas circunstâncias, o Estado francês fundou a Nova França – expressão que passou a designar todas as posses francesas na América do Norte, no México e nas Antilhas. Na América do Sul, os franceses tentaram estabelecer colônias no Rio de Janeiro, em São Luís do Maranhão, na Guiana e no Oiapoque⁷². A Guiana tornou-se de fato francesa por um processo de longa duração (CAVLAK, 2017), mas sua importância permaneceu em segundo plano quanto à rentabilidade econômica. Segundo Serge Mam Lam Fouck (2002), a Guiana Francesa sempre representou um projeto de colonização secundário para os franceses. Embora, muitos esforços tivessem sido feitos devido às inúmeras disputas travadas com holandeses, ingleses e até portugueses para o domínio das possessões nas Guianas, na verdade, a efetiva colonização da Guiana Francesa ocorreu apenas na segunda metade do século XVII.

Na realidade, por falta de meios, inicialmente não foi possível empreender diretamente a colonização, por isso as primeiras expedições francesas no Novo Mundo foram organizadas por meio de empresas privadas⁷³. A Coroa concedeu aos diretores desses empreendimentos o monopólio do comércio em certas regiões e os extensos direitos reais com relação à administração das colônias (CARDOSO, 1984). Seguiram-se numerosas expedições, porém muito efêmeras, cuja maioria delas foi frustrada por diversos fatores, dentre os quais as intempéries naturais e os conflitos com indígenas. A atuação de empresas privadas de capital huguenote e de missionárias tornou mais estáveis os assentamentos franceses (VERWIMP, 2011)⁷⁴. Os documentos produzidos no período de exploração e colonização francesas mostram

⁷¹ No ano de 1665, Colbert atuou como controlador geral de finanças e em 1669 ocupou o cargo de Secretário de Estado da Marinha.

⁷² No Atlântico, tinha-se uma rede lucrativa de pesca de bacalhau no Norte, nos Grandes Bancos da Terra Nova e no Golfo de São Lourenço. No Sul, havia o florescente comércio com as ilhas açucareiras, que a França havia recuperado no Tratado de Paris. Os produtos coloniais – açúcar, café, índigo, algodão, melão, rum – foram revendidos na França metropolitana, com benefícios que variavam entre 300 e 400%. Alguns desses produtos foram enviados para o resto da Europa, incluindo as cidades hanseáticas, as Províncias Unidas ou os estados alemães (PETITFILS, 2014). Os comerciantes foram favorecidos pelo crescimento da economia europeia (que estivera com o poder real bastante fortalecido no reinado de Henrique IV e Louis XIV) e pela consolidação fiscal. Essa conjuntura contribuiu para o aumento de empresas privadas e de comerciantes interessados no lucro que o comércio no exterior poderia proporcionar. Para mais detalhes, ver: ARTIGALA, 2013.

⁷³ Diversos monarcas franceses iniciaram diferentes tentativas de colonização. Algumas expedições foram realizadas no século XV, com destaque para as mencionadas expedições de Cartier na região do atual Canadá, e os empreendimentos liderados pelo armador normando Jean Ango, na costa do atual Brasil.

⁷⁴ As companhias de comércio se tornaram o centro das operações do Estado no ultramar e sua adoção foi uma estratégia muito recorrente em diferentes Estados nacionais modernos. Para mais detalhes, ver: ARTIGALA, 2013.

uma América conquistada e incorporada ao projeto de expansão comercial e civilizatória da Europa.

Os problemas enfrentados nas primeiras expedições não impediram que fossem realizadas sucessivas investidas. As navegações francesas encontrariam novos horizontes para estabelecer a religião católica apostólica romana nas colônias. As primeiras tentativas francesas de fundar colônias sulamericanas ocorreram no Rio de Janeiro, com a França Antártica ⁷⁵, na Flórida ⁷⁶ e no Canadá e, posteriormente, em São Luís, com a França Equinocial. As empresas do Rio de Janeiro e da América do Norte fracassaram. O plano de fundar a França Equinocial, na atual região do Maranhão, foi comandado por Daniel de La Touche de La Ravadière, que fundou São Luís, atualmente a única capital na América portuguesa não criada pelos lusitanos. Os franceses foram expulsos do Maranhão, pois obviamente os portugueses queriam retirar quaisquer possibilidades de perda de território.

Segundo Cavlak (2016, p. 64), “com as subseqüentes derrotas dos franceses no Rio de Janeiro e no Maranhão, o litoral guianense converteu-se estratégico para sua metrópole no século XVII. Uma localização que franqueou a projeção para o norte da América do Sul e para o Caribe ao mesmo tempo”. Não há como negar a importância desses empreendimentos. A estratégia foi se deslocar até a Guiana, que para os franceses compreendia a extensão do Orenoco até o Amazonas. A necessidade de maior iniciativa do Estado era bastante evidente.

⁷⁵ O projeto concebía transformá-la em uma poderosa base militar e naval para que a Coroa francesa pudesse ter o controle do comércio com as Índias. Os franceses fizeram amizade com os indígenas Tamoios e Tupinambás, sabendo que os portugueses não tinham boas relações com tais indígenas. Os portugueses, no decorrer de inúmeras batalhas, conseguiram expulsar os franceses e acabar com a França Antártica (MARIZ; PROVENÇAL, 2015). De acordo com Andrea Daher (2007), este estabelecimento foi desenvolvido com base no apoio do Cardeal de Lorraine e do Almirante Gaspar de Coligny. Nicolas Durand de Villegagnon foi o principal nome dessa expedição. Vários huguenotes foram enviados para esse projeto de colonização. O explorador pretendia controlar o comércio do pau-brasil e criar um espaço colonial com liberdade religiosa, visto que, na França, a perseguição contra os protestantes estivera cada vez mais intensa.

⁷⁶ Para Philippe Lécrivain (1991), as missões religiosas na América do Norte foram uma investida de missionários que tinham o interesse de se aventurar, principalmente por conta das leituras realizadas das cartas edificantes e curiosas de padres que atuaram nas índias. O primeiro assentamento foi feito em Acádia, no governo de Henrique IV. Um padre católico e um pastor protestante acompanharam a expedição, que saiu de Saint Laurent para fundar Saint Sauveur. Dois anos depois, esse assentamento seria destruído pelos colonos ingleses da Virgínia. Os vastos territórios que seriam conhecidos posteriormente como Acádia e Canadá eram habitados por povos indígenas, como hurões, algonquinos e iroqueses. Essas terras eram cheias de recursos naturais que atraíram muitos europeus para a região. No ano de 1580, algumas companhias francesas que tinham sido fundadas e comandantes de navios foram contratadas para transportar as peles. Nesses termos, o Cardeal Richelieu desejava o retorno e, para evitar novas tensões, criou em 1627 a companhia dos cem associados que prometia que apenas católicos passariam por lá. Os ingleses, assistidos pelos calvinistas franceses, tomaram Québec em 1629 e novamente os jesuítas foram dali expulsos. Em 1632, o Tratado de Saint Germain fizera retornar para a França suas posses em Acádia e no Canadá, e os jesuítas, de acordo com o interesse do cardeal Richelieu, retornam às margens de Saint Laurent. Os jesuítas Paul Le Jeune e Anne de Noue chegaram a Québec. Somente nas terras canadenses foi possível fixar algumas poucas colônias que sofriam com as dificuldades naturais da região e a falta de patrocínio do Estado.

Seguiram adiante com o mesmo projeto, a então alcunhada “França equinocial” (CAVLAK, 2017).

Os espanhóis abandonaram totalmente a costa leste do Orenoco, pois não estavam interessados na colonização dessa região. Esses limites territoriais se tornassem alvo fácil de ingleses, holandeses e franceses, que realizaram uma série de expedições de reconhecimento naquela área. As tentativas de colonização mais relevantes foram desenvolvidas por huguenotes e judeus. Nesse primeiro momento, para complicar mais ainda a empreitada francesa, tem-se uma sucessão de medidas paliativas e insuficientes com projetos sem o acompanhamento direto da Coroa francesa.

As fronteiras físicas foram objeto de disputas e conflitos entre as diferentes potências europeias. O território do Orenoco até o Amazonas foi disputado pelas cinco principais nações ultramarinas da Europa, a saber: Portugal, Espanha, Holanda, França e Inglaterra (ARTUR, 2002). Acrescenta-se ainda o fato de se tratar de tentativas de controle de áreas em que acreditavam haver muitas riquezas. As autoridades coloniais francesas enfrentaram vários problemas vinculados a duas fronteiras: a oeste, no limite da Guiana Francesa com a Guiana Holandesa⁷⁷, o rio Maroni; e ao sul, a divisória das Guianas Francesa e Portuguesa, na área entre os rios Oiapoque e Araguari.

No século XVIII, sucediam-se diversas tentativas de colonização na Guiana Francesa, mas com os franceses se desapontando com o pouco sucesso dessa empreitada. Isso atingiu seu ponto máximo quando os franceses perceberam que deveriam compensar a baixa capitalização e manter certo controle e regulação sobre a navegação e o comércio de países estrangeiros nas Américas francesas (CARDOSO, 1999). Havia a necessidade de se eliminar, ou pelo menos neutralizar, o avanço e a posição privilegiada da Holanda em termos principalmente econômicos na Guiana Francesa. As vantagens dos holandeses têm a ver com as circunstâncias em que foram montados seus primeiros assentamentos no litoral brasileiro (MIRANDA, 2014). O governo francês reagiu unindo todas as empresas comerciais em um único empreendimento (WERVIMP, 2011). Mas, além disto, tal governo também passou a fortalecer a influência da religião católica no seu território colonial.

⁷⁷ Os franceses tomaram Caiena e a maioria dos seus povoados, estando na qualidade de “donos” da região, até perdê-los novamente para a Holanda, no ano de 1676. Finalmente, uma derradeira força militar francesa reconquistou as principais praças em dezembro de 1676. Para mais detalhes, ver: BEL & HULSMAN, 2019; e WERVIMP, 2011.

Nos anos posteriores, a monarquia francesa consolidou seu domínio sobre a ilha de Caiena, após diversas expedições⁷⁸. Não podemos esquecer a resistência de diversos grupos indígenas que habitavam essas regiões. Não se negam os incentivos à prática da escravidão indígena por parte de alguns colonos franceses, pois muitos deles atuavam diretamente com o comércio da escravidão. Porém, esta atividade era particularmente rechaçada pela Coroa francesa, principalmente por inviabilizar o estabelecimento de laços de clientelismo.

O comércio com os indígenas foi uma tática que contribuiu para que os franceses conseguissem adquirir certa influência no território. Em relação aos demais Estados nacionais, a França se diferenciava em termos de interação com os indígenas, porque os franceses negociavam principalmente pela via da amizade. Embora os franceses tivessem escravizado muitos indígenas e praticando, de maneira similar aos portugueses, descimentos e guerras justas, predominavam, em suas tratativas com os povos originários da América, os contatos pouco agressivos. Não estamos afirmando que os franceses não tinham atitudes violentas, pois há relatos de episódios de agressões francesas aos indígenas. Mas, sem dúvida, tais agressões não foram tão frequentes e intensas quanto as praticadas pelos portugueses (HURALT, 1972; ARTUR, 2002).

De modo geral, a Guiana Francesa, conforme afirmamos, foi colocada em um plano secundário, abaixo das possessões obtidas e mantidas na América do Norte e no Caribe. Mas não seria correto afirmar que não havia interesse do governo francês naquela região. Os primeiros assentamentos franceses na Guiana ocorreram nos anos de 1626 a 1634, e todos tiveram curta duração. Nesse período, os franceses se estabeleceram às margens de Sinnamary, Conamama, em Remire e na ilha de Caiena. Nessas investidas iniciais, eles pretendiam construir as bases de uma nova colônia, sem, no entanto, atingir plenamente suas pretensões (HURALT, 1972). Os poucos recursos orçamentários destinados à criação dos primeiros estabelecimentos na Guiana Francesa contribuíram para que os franceses não conseguissem resistir às investidas dos indígenas ou aos ataques promovidos por ingleses e holandeses.

⁷⁸ No do início século XV, Cristóvão Colombo chegou até a costa da Guiana Francesa, mas a primeira exploração do território da Guiana é feita pelo espanhol Vicente Yáñez Pinzón, que explorou as costas do planalto das Guianas no início do século XVI onde já havia colonos franceses naquela região. Sobre isto, ler: HURALT, 1972 e POLDERMAN, 2002.

Outra questão relevante foi a baixa densidade demográfica, um problema constantemente apontado pela historiografia do período colonial guianense⁷⁹. Há um consenso quanto à insuficiência do contingente populacional europeu na nova ocupação francesa. Para fazer face a esse problema, na segunda metade do século XVII, foram fundadas duas empresas: a primeira foi a companhia denominada Cabo Norte, fundada em Rouen⁸⁰; a segunda foi criada em Paris e se chamava França Equinocial (VERWIMP, 2011). No entanto, esse estágio inicial e malsucedido de ocupação, mesmo não rendendo os frutos desejados, constituiu um primeiro estímulo à continuidade desse projeto colonial. Seguiu-se um recuo pragmático, que foi considerado por outras potências como uma atitude de abandono, e que motivou representantes de outros Estados nacionais a realizarem diversas explorações no território. Não por acaso, a região das Guianas se tornou um refúgio para os holandeses expulsos do Brasil (DAHER, 2007). A notória divergência quanto à questão da posse das Guianas ensejara muitas rivalidades, pois a colonização holandesa diferia da francesa e apresentava resultados mais eficazes em termos de inserção e desenvolvimento de assentamentos (ARTIGALAS, 2013).

Os franceses contestaram as regiões guianenses ocupadas por ingleses e holandeses. As companhias de comércio haviam dotado de experiência novos mercadores. No ano de 1664, o tenente do rei, Lefebvre de La Barre, formou a segunda companhia real, denominada França Equinocial (MONTEZÓN, 1857)⁸¹. Este funcionário do rei, com o título de governador, expulsou os holandeses, reocupou Caiena e a povoou com colonos europeus. No entanto, os holandeses voltaram a ocupar a Guiana no ano de 1676. A notícia da ocupação holandesa em Caiena chegou ao ministro Colbert, que deu ordens para que o almirante francês d'Estrées reconquistasse o país. No mesmo ano, o rei da França, declarando-se o legítimo soberano de todo o país entre a Amazônia e o Orenoco, deu ordens a seus tenentes marítimos para que

⁷⁹ Poldeman, Verwimp, Artigalas, Mam Lam Fouck, Anakesa e Jean Marcel Hurault abordam a história da Guiana Francesa por diferentes perspectivas e apontam que o problema do povoamento foi um fator que prejudicou o processo de colonização.

⁸⁰ O projeto mais incisivo de colonização francesa foi posto em execução com Charles Poncet de Brétigny, que fundou a cidade de Caiena em 27 de novembro de 1643. Poncet Brétigny foi o primeiro a facilitar a entrada de padres católicos e missionários franceses em Caiena. A posição da Coroa, sem dúvida, desencorajava a atuação dos exploradores e reduzia a credibilidade das medidas de fixação. Mas, logo após a revolta dos ameríndios, a colônia de Forte Cépérou foi destruída. Em 29 de setembro de 1652, uma nova expedição desembarcou com 800 homens para tentar se estabelecer permanentemente em Caiena, com os sobreviventes da última revolta ameríndia (MONTEZÓN, 1857).

⁸¹ O jesuíta Antonie Biet participou, a serviço da Companhia do Cabo do Norte, da expedição do normando Poncet de Brétigny, que foi categorizado como tirano cruel no manuscrito. De acordo com Montezón (1857), ele foi assassinado sob os golpes dos índios. Uma testemunha ocular relata que os índios, no ardor da vitória, atearam fogo e sangue, e que iam exterminar todos os franceses, até o último.

recuperassem Caiena, que retornou definitivamente para os franceses. Os holandeses foram, então, expulsos tanto do Approuague quanto do Oiapoque.

Nesse período, pode-se até mesmo afirmar que houve um efetivo desenvolvimento da colônia, que contou com administração e economia semelhantes às de outras colônias francesas. Os franceses levaram, aproximadamente, 75 anos para afirmar sua soberania sobre a colônia criada na América do Sul. Destaca-se que, como outras colônias francesas na América, a Guiana Francesa tornou-se uma província do reino, anexada à Secretaria de Estado da Marinha, sendo dotada das mesmas estruturas administrativas das Índias Ocidentais (POLDERMAN, 2004). Nesta estrutura, estiveram à frente da colônia, representando o poder real, governadores assistidos em suas funções por tenentes do rei e oficiais comissários. A determinação política, embora muito bem articulada, tinha que lidar com a questão das fronteiras físicas da Guiana Francesa. Desde o momento em que a posse foi assegurada, a monarquia francesa se comprometeu com políticas expansionistas para o domínio de territórios tanto na porção leste quanto no Sul⁸².

Nos períodos subsequentes, os franceses realizaram ações mais efetivas, construindo uma densa rede de defesa. Nessa circunstância, foi incentivada a construção de unidades miliares, tais como: um forte no Oiapoque (ver anexo G), um posto no vale do rio Maroni, em Iracoubo, e uma guarnição em Caiena (HURAUULT, 1972)⁸³. Para conter o avanço de holandeses e portugueses dentro dos limites acordados, os franceses pediram a duas companhias que mantivessem os fortes do Oiapoque e Maroni e que comesçassem a desenvolver povoados

⁸² Diversos membros da religião reformada exploraram a região da fronteira franco-brasileira. A primeira expedição foi de um huguenote que explorou a baía do Oiapoque no ano de 1604 e que depois se instalou na ilha de Caiena. Este sujeito, cujo nome é La Ravadiere, explorou também o Pará. A sucessiva exploração abriu a possibilidades para que outros exploradores adentrassem a região, como Jessé Florest, um huguenote refugiado do país basco. Outro explorador huguenote foi Charles Poncet, o senhor de Brétigny (HURAUULT, 1972). Os portugueses tiveram que resistir às incursões holandesas e ingleses em 1647, que foram auxiliadas pelos indígenas Nheengaybas, Aruans e Tucujus. Na narrativa de agentes coloniais, consta que esses grupos foram “exterminados” pelos colonos e logo em seguida os lusitanos entrariam em combate com os franceses. Em 1688, o Marquês Pierre de Férroles, tenente do rei, partiu em reconhecimento do rio Araguari. Em 1697, ele tomou o forte Macapá e destruiu os fortes costeiros portugueses. A França pretendia ter seus direitos reconhecidos sobre as terras do Cabo Norte. No final do século XVII, os franceses, finalmente instalados em Caiena, tentaram, pela primeira vez, fixar seu domínio à margem esquerda do rio Amazonas. O marquês de Férroles realizou uma expedição no atual Amapá, encontrando um forte português. Poucos anos depois, ele desceu com mais armas e tomou o Cumaú, na ilha de Santana, permanecendo aí por menos de um mês, pois logo fora expulso pelos soldados lusitanos (ALMEIDA, 1873).

⁸³ Em 1700, assinaram um acordo provisório. As exigências de demarcação tinham deixado de ser cumpridas em muitos casos. A decisão foi ratificada em 1713, com o Tratado de Utrecht que, entretanto, não especificava as coordenadas geográficas exatas da fronteira sul da Guiana Francesa. França e Portugal novamente deram a isso uma interpretação particular. Para os franceses, era evidente que a colônia se estendia até a foz do Araguari, um rio além da margem esquerda da Amazônia, enquanto que, para os portugueses, o limite era o rio Oiapoque (POLDERMAN, 2002; ARTUR, 2002).

nesses rios. A falta de fundos para estabelecer um pequeno destacamento militar no rio Maroni, um importante centro de comunicação, a dificuldade de transporte da Companhia que iria se estabelecer nesta área, bem como a carência de provisões e munições foram motivos suficientes para que o projeto naquele rio fosse abandonado.

Neste contexto, os colonizadores franceses decidiram se concentrar na frente sul, reunindo meios para construir um estabelecimento no rio Oiapoque. O projeto em questão parecia mais viável porque se acreditava que o acesso e o transporte ao rio Oiapoque seriam menos complicados. A Coroa francesa deveria fornecer dez mil libras anuais durante três anos para realizar tal empreendimento. Esse processo contou com a atuação de comandantes, soldados, cirurgiões, civis e indígenas (HURAULT, 1972).

Assim como os postos militares, as missões religiosas eram percebidas pelo governo francês como instrumentos necessários à colonização da Guiana. Tratava-se de um meio de se garantir, de um lado, a incorporação dos indígenas à sociedade mediante os códigos de postura, que regulamentavam a vida cotidiana da colônia, e, de outro, promover as liberalidades espirituais. A Companhia de Comércio das Índias Ocidentais ajudou a induzir a vinda de padres para o trabalho apostólico. A presença jesuítica era requerida nas regiões onde existiam vantagens econômicas. Além disso, as missões religiosas contribuíram para a afirmação da autoridade colonial. A Companhia de Jesus se tornou, então, uma legítima representante do poder monárquico, por saber lidar com diferentes grupos que habitavam os territórios ocupados pelos Estados nacionais. Mas a atuação dos inácianos só pode ser melhor compreendida se imergirmos na dinâmica interna dos movimentos religiosos que ocorreram na Europa moderna.

2.2 A Igreja católica: a formação jesuítica e a preparação para a educação em missões religiosas

A história da religião na Europa permite compreender como as crises religiosas contribuíram para a inserção da Igreja católica na América. Consideramos que as missões católicas do ultramar foram produtos da Reforma Católica realizada no século XVI. A explicação fica por conta do incentivo ao programa de expansão da cristandade, na medida em que o discurso de segurança da legitimação da fé católica, construído depois do Concílio de Trento, tornou o missionarismo a principal estratégia de extensão máxima do Cristianismo no mundo (MULLETT, 1985). Os projetos político, econômico e religioso estavam vinculados à

“persuasão, ao doutrinamento e a todas as formas de propaganda” (MULLETT, 1985, p. 42) que a Igreja Católica promoveu nos países cristãos para estabelecer a unidade religiosa.

A reanimação da fé cristã, no final do período conhecido como Idade Média, ocorreu em virtude da crescente busca da religião, um consolo espiritual diante das consecutivas catástrofes ocorridas no continente europeu. Para Jean Delumeau (1989), a angústia coletiva, corporificada no medo e no pecado, contribuiu para a instalação de uma crise social na Europa. A sociedade europeia, aos poucos, tendia a reavivar os sentimentos fervorosos no medievo, fundamentada pela imagem de Jesus Cristo. A razão disso compor-se-ia em um

Motivo de interesse comum de todas as reformas do século XVI. A onda de piedade no final da Idade Média dirigiu igualmente a atenção das pessoas para a oração frequente, a meditação, o recurso regular aos sacramentos da Igreja e às leituras piedosas; tudo isto se desenvolveu na Contra-Reforma. A devoção do final da Idade Média, especialmente no Norte da Europa, também deu vida a associações religiosas, sobretudo de leigos, no mundo do dia a dia (MULLETT, 1985, p. 15).

Na Europa do início da chamada história moderna, havia uma forte mentalidade religiosa. As denominadas reformas religiosas não foram um processo iniciado subitamente. A piedade religiosa católica entrou em ebulição devido ao saque do ano de 1527, liderado por “hordas bárbaras”. Não seria fora de propósito a Igreja abraçar “uma mentalidade defensiva e assustada apropriada a uma instituição que estava a ser, ao que parecia, reduzida aos seus redutos mediterrânicos” (MULLETT, 1985, p. 21). A reforma católica também teve suas raízes no fortalecimento de ideias romanistas que visavam à restauração do Catolicismo no século XVI. Nestas condições, não surpreendente que “a mentalidade inicial do ‘encostar à parede’ foi conseguida, durante e após o Concílio de Trento, por uma perspectiva mundial em que o espírito de defesa deu lugar ao de ataque e de missão”⁸⁴.

Para Francisco Larroyo (1970, p. 351), o Concílio de Trento decreta “os dogmas da Igreja Católica, resistindo à elasticidade das convicções protestantes; preocupa-se em reformar o clero, mediante decretos educativos; dita uma série de medidas práticas para evitar a perda de mais províncias, e fortalecer o poder do Papa”. Para fazer valer os atos definidos na Contrarreforma, era necessária a adesão de governantes e súditos às diretrizes da Igreja

⁸⁴ O que antes era feito nas áreas rurais das diversas cidades da Europa dos séculos XIII e XIV, eram práticas missionárias conhecidas como missões do interior ou populares, cujo intuito seria realizar campanhas de instrução e formação religiosa ao povo considerado “submerso na mais crassa ignorância”, que foram rapidamente expandidas para o mundo inteiro. Nascida neste contexto expansionista, a Companhia de Jesus se revestiu de um significativo contingente de missionários, de diferentes nacionalidades, formações e conhecimentos, dispostos a se deslocar a diversos países da Europa e, da mesma forma, às suas colônias. O fato de ter sido uma instituição que se destacou em uma conturbada conjuntura de reformas religiosas tornou essa Ordem um dos expoentes máximos do movimento de cristianização da Igreja Católica (SANTOS, 1984).

Romana. Para esta, faria sentido dedicar toda sua energia ao projeto de “recatolização” de países que oscilavam entre o Catolicismo e o Protestantismo. Nesta circunstância, os representantes do Catolicismo romano apostaram em um programa de investimentos políticos, militares e educacionais para a restauração do elo entre Roma e os países católicos (MULLET, 1985). Nesse período, os Estados modernos “recuperados”, ou melhor, que aderiram definitivamente ao Catolicismo, lutavam contra as práticas consideradas heréticas e pagãs, tanto para garantir a legitimidade do poder régio quanto para atender aos interesses da Igreja Católica.

Neste cenário político e cultural, ocorre a emergência de uma “alteridade religiosa contra a qual o Catolicismo reformado tinha que lutar” (POMPA, 2003, p. 66). O controle social foi baseado na catequese, ação apontada pelo Concílio de Trento como uma medida enérgica contra as teses heréticas e o avanço do protestantismo em várias regiões europeias. Mas é preciso sublinhar que a necessidade de uma extensa reforma católica era debatida muitos anos antes da emergência do protestantismo. Na realidade, a reforma católica do século XVI foi o resultado de inúmeros movimentos reformistas do Cristianismo, organizados desde o primeiro milênio. Pode-se afirmar que essas medidas transcendem os argumentos que vinculam a renovação da doutrina da Igreja católica à contenção das fragmentações internas dessa instituição religiosa (MULLET, 1985).

Esta reforma católica visou, sobretudo, a uniformização dos dogmas. Para tanto, o ensino deveria se tornar um instrumento eficaz. Assim, a “educação sistemática, separada, profissional do clero nos seminários” (BURKE, 1997, p. 27) se tornaria algo central. Mas não apenas nos seminários, pois a “contra-reforma foi a mais ambiciosa campanha de doutrinação das massas, no comportamento como na fé, que jamais se tentou na história da Europa. [...] Implicou no ensino nas escolas, orientado pelo princípio jesuítico da formação do adulto através da educação inicial da criança” (MULLET, 1985, 49). Não seria fora de propósito afirmar que essa educação não se restringia aos métodos oficiais. O processo de aprendizagem dos europeus no Cristianismo ultrapassaria os sistemas formais escolares, uma vez que ele ocorria por meio de sermões, sacramentos, procissões, missões, obras de arte, igrejas barrocas, aulas de catequese e primeira comunhão – todas estratégias de educação popular (MULLET, 1985).

Podemos afirmar que era necessária tanto para a Igreja Católica quanto para os Estados modernos a educação da população baseada no Catolicismo. O catecismo romano foi, assim, o resultado de um processo de sistematização iniciado no Concílio de Trento. Isto tornou “possível organizar a *missio*, não apenas entre os povos infiéis das longínquas Américas, ou da Ásia e África, mas até entre as massas camponesas iletradas da Europa, vítimas das

‘superstições diabólicas’” (POMPA, 2003, 67). Nessa perspectiva, a mesma autora (POMPA, 2003, p. 68) atesta que o

surgimento da missio no sentido moderno não se deu apenas com relação ao Novo Mundo mas, em primeiro lugar, a partir da situação do combate à heresia e às formas heterodoxas de crenças e práticas católicas no interior da Europa, e principalmente da Itália das primeiras décadas do século XVI. Justamente em virtude do universalismo contra-reformista, não se pode pensar numa simples projeção, na evangelização das Américas, de princípios e ideias elaborados em outros contextos.

Um dos resultados mais marcantes dessas transformações que ocorreram no interior da Igreja Católica foi o surgimento de ordens religiosas. A reunião de pessoas devotas com ideias semelhantes em fraternidades religiosas era algo muito comum no período. Essas irmandades se expandiram no mundo católico, contribuindo para a formação de ordens de eclesiásticos regulares. O propósito de ensinar o evangelho a todos foi o que motivou a criação de ordens como a Companhia de Jesus. Não por acaso os jesuítas se devotaram principalmente à educação. Seria por meio da educação que eles contribuiriam para uma reconquista gradual de parte dos países e nações que haviam aderido ou que provavelmente poderiam aderir às novas doutrinas. Na eminência das cisões nascidas no contexto das reformas religiosas, a Igreja Católica reinventou as práticas de fé, tornando os jesuítas protagonistas da condução do missionarismo em diversas regiões do mundo.⁸⁵

Em muitos lugares, a prática religiosa e educativa para se efetivar se fez acompanhar da construção de colégios, igrejas e de uma complexa estrutura organizativa e funcional que dava

⁸⁵ A história dos primeiros anos da Companhia de Jesus, de certa forma, se confunde com a história de vida de seu fundador, Inácio de Loyola. Um processo que vai desde a batalha de Pamplona, da recuperação que virou uma conversão, da peregrinação em direção a Jerusalém e dos estudos em Paris, passando pela reunião de seis estudantes e futuros cofundadores da nova ordem religiosa até a aprovação pelo Papa Júlio III. O pequeno grupo, desde o voto de Montmartre, da bula de fundação *Regimini Militantis Ecclesiae* até o final da redação das Constituições, acabou por construir o germe da Companhia de Jesus. O processo de institucionalização da Companhia de Jesus foi construído ao longo do século XVI. Este foi um período caracterizado por muitas movimentações de ideias. A Companhia de Jesus foi uma ordem religiosa fundada pelo missionário Inigo Lopez de Onaz y Loyola, mais conhecido por Inácio de Loyola. Essa instituição foi aprovada em 27 de setembro de 1540 (O’MALLEY, 2004) e sua dissolução foi feita pelo Papa Clemente XIV no ano de 1773. No ano de 1815, ocorreu seu restabelecimento. Em 1540, a Fórmula foi aprovada pelo Papa Paulo III, que declarou fundada oficialmente a Companhia de Jesus, sendo confirmada e definida com mais clareza e exatidão pelo Papa Júlio III, em 1550. Durante o processo de preparação para a fundação da nova ordem religiosa, foi reunido um comitê para redigir os propósitos iniciais para que fossem apresentados ao Sumo Pontífice com o intuito de conseguir dele o devido reconhecimento. Este documento, denominado de Fórmula do Instituto, registraria a proposta do modo de vida a ser seguido pelos primeiros jesuítas. Composta por nove longos parágrafos, a Fórmula do Instituto da Companhia de Jesus ou Regra dos Jesuítas contém o Instituto da vida de Inácio e seus companheiros. Por “Instituto”, os jesuítas entendem a sua forma de viver e atuar. De acordo com as notas explicativas do Exame Geral, a Companhia de Jesus é uma Ordem e não uma congregação porque nelas se fazem votos solenes. Esta prerrogativa está assegurada no direito eclesiástico (Cân. 488, 20). Na Fórmula do Instituto, são apresentados os princípios fundamentais que regeriam a Companhia de Jesus. Entretanto, os jesuítas entendiam que era necessário detalhar esses pontos com uma legislação mais completa (ITAICI, 1978).

suporte à ação missionária. A reforma sistemática “dos bispados, pároquia por paróquia, implicando a inspeção dos padres, o estabelecimento de escolas e seminários, a pregação e administração dos sacramentos, constitui o coração pulsante da Contra-Reforma” (MULLET, 1985, p.17). John O’Malley (2004) afirma que a Companhia de Jesus não foi fundada para combater Lutero e os protestantes, mas antes para reavivar a fé católica, muito abalada por diversos problemas e mesmos escândalos por meio da boa educação cristã. O mesmo autor (O’MALLEY, 2004, p. 143) destaca que é necessário certo cuidado para discutir o assunto porque, “embora a companhia de Jesus tivesse uma história muito diferente, teria vindo à existência mesmo se a Reforma não tivesse acontecido, e não pode ser definida primeiramente em relação à mesma. Em muitas partes do mundo, o impacto direto da Reforma sobre os jesuítas varia do mínimo até o não-existente”.⁸⁶

A primeira geração de jesuítas foi composta por sete jovens universitários que se tornaram amigos na capital francesa e que fizeram votos para irem juntos à Terra Santa com o intuito de trabalhar pelo amparo das almas. Esses jovens eram eles: Inácio de Loyola, Pedro Fabro, Francisco Xavier, Simón Rodrigues, Diego Lainez Nicolás, Alonso de Bobadilla e Alfonso de Salmerón. Já fora de Paris, uniram-se a este grupo mais três estudantes que teriam depois papel importante na fundação da Companhia de Jesus: Cláudio Jayo, Pascásio Broet e João Codure. Na ilustração abaixo, podemos visualizar os fundadores da Companhia:

⁸⁶ Na Itália, as pessoas chamavam os jesuítas de “padres reformadores” ou “padres romanos santos”. Em Portugal, eles são vinculados ao nome dos “apóstolos”. Na Espanha, os jesuítas eram conhecidos como “inacianos”.

FIGURA 03: Voto de Montmartre



Fonte: <https://pintarlafé.wordpress.com/tag/society-of-jesus/>

A educação proporcionada pela Companhia de Jesus, considerando sua trajetória e conhecimento pedagógico, foi o produto de uma virada intelectual⁸⁷. Isto é, “se os jesuítas não nasceram para ensinar, as próprias circunstâncias históricas dariam, portanto, à sua obra educativa uma importância capital” (O’MALLEY, 2004, p. 125). Neste caso, “que razões impeliram Inácio a tomar essa decisão histórica? [...] ele via com clareza cada vez maior as vantagens a longo prazo de um apostolado sedentário” (O’MALLEY, 2017, p. 21). As primeiras ações da Ordem na área da educação se voltavam apenas para atender às necessidades de seus membros. As demandas educacionais ganharam crescente visibilidade no plano de estudos dos missionários. Não demorou muito para que o ensino proporcionado aos jesuítas se estendesse aos leigos. Desse modo, “uns dez anos depois da fundação da Companhia, os jesuítas abrem seus primeiros colégios a alunos leigos, o que nenhuma ordem religiosa fizera até então de

⁸⁷ Compreendemos a importância de se analisar os fundamentos institucionais ou até mesmo a organização da educação formal estruturada pela Companhia de Jesus. No entanto, nosso objetivo não se esgota nisso, pois entendemos que a missão foi um espaço que construiu uma educação que ultrapassa os princípios dos jesuítas e das legislações da constituição de Loyola. Na prática, a aplicação das constituições e da *Ratio Studiorum* foi diferente do imaginado. A diferença entre a teoria e a prática se dá pela interação entre as duas cosmovisões de educação presentes no chão da missão. Em outras palavras, os grupos interpretam e adotam posturas de acordo com a avaliação feita da situação vivenciada. A pergunta que fizemos é: quem educa quem? A análise da documentação empírica apontou que a educação na colônia foi uma construção gerada por meio de intercâmbios entre duas culturas e não um derivativo direto das teorias impostas pelo colonizador.

maneira sistemática [...]. Seus colégios os levam a se introduzir na cultura secular” (O’MALLEY, 2017, p. 34). Eles cuidavam da formação prevista para aqueles que estavam dentro do círculo das elites e para os que não ocupavam o primeiro plano nas preocupações dos jesuítas, como os hereges e pagãos. A educação era, “assim, reservada na sua forma completa às elites. Mas os jesuítas recuperaram lentamente o terreno na Europa e conquistaram outros na Índia do Ocidente e do Oriente, adaptando tal educação às chamadas massas (BERTRAND, 2007, p. 78)”.

A Companhia fundou colégios e universidades para instruir a população que precisasse de assistência espiritual e intelectual. O ensino ministrado nos colégios teria que estar de acordo com o que fora previsto nas constituições, ou seja, deveria prover um aprendizado no campo das Letras e dos bons costumes, tanto para os escolásticos quanto para os de fora, com aulas públicas (LOYOLA, 1975). Para O’Maley (2017, p. 21), “estes estabelecimentos torna-se-iam marca registrada do Catolicismo pelo mundo, e a influência cultural e religiosa deles foi inestimável”. Tal ensino era orientado pelos valores do humanismo clássico cristão e “além disso, a Companhia foi assumindo aos poucos, a educação em grande escala [...]. Precisamente porque queria adaptar-se aos tempos e às necessidades das pessoas e nações, foi que Sto. Inácio optou pela educação” (SCHMITZ, 1994, p. 130).

A decisão pela fundação de colégios “significava que, se os jesuítas mantinham sua identidade de missionários, assumiam também, de agora em diante, a de professores estáveis” (O’MALLEY, 2014, p. 20). Os missionários tinham por dever conduzir os fiéis à vida apostólica por meio de “pregações públicas, do ministério da palavra de Deus, dos Exercícios espirituais e obras de caridade, e nomeadamente pela formação cristã das crianças e dos rudes” (LOYOLA, 1987, p 77). Por isso o fundador da Companhia de Jesus se preocupava muito com o preparo de seus jesuítas. O primeiro Superior Geral e seus sucessores tinham a noção de que era necessário investir em uma formação de alto nível para que os missionários pudessem estar preparados para as mudanças que ocorreriam em diferentes contextos. As propostas de educação religiosa para os membros dessa Ordem visavam um ensino mais intelectualizado (SCHMITZ, 1994, p. 7).

A própria organização das diretrizes dessa instituição revela o interesse na aplicação de métodos adequados à formação de seus religiosos⁸⁸. Uma observação importante a ser feita é

⁸⁸ Inácio de Loyola, juntamente com outros membros da Companhia, para ajudar nesta formação pensou em abrir casas ou residências anexas às universidades, locais onde se formariam os novos membros da Companhia. Mais tarde, tais residências se transformariam em colégios (O’MALLEY, 2004).

que essa temática (a formação) ocupa a maior parte das Constituições dos jesuítas. Os objetivos formativos podem ser lidos na quarta parte deste documento cujo título é “Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo os que permanecem na companhia”. Esta seção trata de um ambicioso projeto de educação em escala global jamais organizado por alguma instituição. As normas que regiam esse apostolado foram definidas com o intuito de preparar para muitos ministérios, mas ganhava maior peso aqueles destinados a diferentes territórios e povos em missões. Para partirem rumo à missão, seria necessário que os novos missionários tivessem professado os votos solenes de perpétua castidade, pobreza e obediência, de acordo com a norma prevista na Fórmula do Instituto⁸⁹.

Destaca-se que, depois de professarem o voto especial de obediência a Deus, os jesuítas não deveriam sair de maneira imediata para uma missão, mesmo se tivessem concluído seus estudos. Os missionários primeiramente teriam que atuar por alguns anos como professores nas escolas francesas. O envio de padres para as missões era realizado quando esses tivessem um mínimo de experiência profissional necessária para esse tipo de função. Nessa perspectiva, “sendo as missões prioridade da Companhia, entende-se que se lhes desse a preferência. Mas as escolas e a educação foram colocadas em igualdade de condições, o que prova que também a educação era considerada prioridade da Companhia” (SCHMITZ, 1994, p. 135). A Companhia de Jesus foi fundada para dedicar-se, sobretudo, aos ministérios apostólicos mais diretos. Neste caso, entendia-se que sermões, confissões e batismo proporcionariam resultados mais imediatos (SCHMITZ, 1994). Tudo isso indica que aquela instituição religiosa levava muito a sério seus compromissos com o desenvolvimento intelectual e moral de seus membros. De acordo com Égídio Schmitz (1994, p. 10), o fundador da ordem,

Estava interessado em fazer crescer rapidamente o número de novos membros da Ordem e não havendo muitos adultos formados e doutos, convenceu-se de que era necessário admitir também adolescentes, a serem ainda formados, para posteriormente serem admitidos como membros da Ordem. Esperar por adultos bem formados levaria muito tempo e seriam em pequeno número, e talvez nem formados de maneira adequada ao apostolado da Companhia.

⁸⁹ O voto de pobreza remetia ao fato de que nenhum membro poderia desejar ter renda para seu próprio sustento ou para seu próprio fim. O voto de obediência precisa ser discutido com mais detalhes principalmente porque é com base nele que podemos compreender melhor os trabalhos apostólicos realizados nas missões, incluindo aquelas destinadas ao exterior. Tal voto implicava na aceitação de partir em missões em qualquer parte do mundo quando designada pelo papa. De acordo com John O'Malley (2004), esse voto não era relativo ao Papa, mas a Deus. É importante mencionar que tal voto servia para que o jesuíta pudesse ter autonomia com relação ao poder temporal dos reis cristãos. Assim, o missionário não estaria sob jurisdição das autoridades religiosas locais. No entanto, na realidade, vemos que esse processo ocorreu de maneira diferente do que se pretendia. Outras ordens religiosas acreditavam nesses votos, mas a diferença entre as demais instituições e a Companhia de Jesus é que o pronunciantes dos votos era sinônimo de distinção de graus ou hierarquia na sua formação. O que antes era feito com os capuchinhos e dominicanos foi ampliado pelos jesuítas.

Neste processo, percebe-se que o futuro jesuíta deveria ser instruído mediante uma rígida disciplina em que os horários deveriam ser muito bem preenchidos por ocupações religiosas e intelectuais que os preparassem para diferentes especialidades. Assim, os missionários iniciavam seus estudos pelos níveis inferiores e evoluíam de acordo com o constante estudo. Foram feitas densas articulações para a inserção do ensino como uma ação direta e permanente da instituição. A educação foi prioridade para esse instituto, porém Jean Lacouture (1994) afirma que existem dúvidas quanto a quem primeiramente realizou esta proposta. O autor afirma que “não é fácil situar com precisão [...]. Aparentemente, a iniciativa foi de Diego Lainez [...]. Se Loyola concordou com este conselho, foi talvez menos em razão de uma vocação de difusão do saber”. A determinação de Lainez foi devido a sua vontade de tornar a educação uma obra reconhecida por todos, e exclusiva da Companhia de Jesus⁹⁰. Na interpretação de Jean Lacouture (1994, p. 124), “foi assim que a Companhia que, desde sua fase uterina, dera a medida de seu oportunismo superior ao trocar o martírio em Jerusalém, pela instalação em Roma”. Aproximadamente dez anos após a fundação da Ordem, “a exceção admitida por Loyola se [tornaria] a regra, e [...] as palavras ‘jesuíta’ e ‘educador’ se [tornariam] sinônimos, maciçamente sinônimos” (LACOUTURE, 1994, p. 124). Neste atinente, Egídio Schmitz (1994, p. 24) afirma que,

Embora de início, Santo Inácio e seus companheiros não julgassem ser apostolado da Companhia dedicar-se a oferecer educação, não convém esquecer, contudo, que todos eles eram formados pela Universidade de Paris e tinham, portanto, condições de pensar o apostolado educacional de maneira mais intelectual, diferentemente da maioria dos fundadores e iniciadores de ordens religiosas que, em geral, não tinham essa formação superior e, portanto, não compreendiam tão bem o valor da educação.

O processo de formação de um jesuíta poderia ocorrer de maneira diferente para cada membro, pois isso dependia de sua capacidade e predisposição⁹¹. O noviciado começava no dia em que o candidato, pela autoridade do Provincial ou de outro, era admitido. Muito antes dos

⁹⁰ Jean Lacouture (1994) destaca que os primeiros colégios se espalharam por várias partes da Europa. Eles serviam inicialmente para formar jovens jesuítas e depois para a formação gratuita de jovens.

⁹¹ Poderia ser feito em qualquer casa da Companhia. Ao final, esses homens estariam preparados para pronunciar os votos simples de pobreza, castidade e obediência, e tinham a promessa de entrar na Companhia. Existiam cursos designados aos noviços com preparações específicas. No curso de Humanidades e Línguas, não haveria um tempo determinado. Tudo dependia da dedicação e do preparo dos alunos. O reitor (ou chanceler) determinava o tempo do curso de cada um. No curso de Artes, eram ensinadas as Ciências Naturais. Para alguém se tornar mestre em Artes, deveria cursá-lo por três anos e meio. O curso de Teologia duraria seis anos. Em quatro anos era estudado todo o programa e os dois últimos eram dedicados a repetições. A formação na Companhia de Jesus era longa. Os noviços pronunciariam seus votos depois de dois anos, mas eram apenas incorporados definitivamente depois de dez anos, pelos votos públicos (ITAICI, 1978).

processos de admissão, eram executados certos protocolos de avaliação para se identificar aqueles que estariam aptos ou não a uma provável integração na Companhia de Jesus.

O processo de incorporação de candidatos era executado mediante várias etapas de preparação. Os interessados deveriam se submeter ao exame geral, estudar as bulas e a Constituição⁹², realizar confissão a um sacerdote sobre sua vida antes de ter realizado a candidatura. Essa estratégia de recrutamento serviria para crivar e descobrir quais pretendentes estariam dispostos a se dedicar aos objetivos do instituto. Nesse sentido, era feita uma pesquisa minuciosa sobre quem eram esses candidatos, posto que Inácio de Loyola (1975, p. 58) desejava

Obter uma informação séria do candidato à vida religiosa e proceder com ele em toda franqueza. Por isso [ele] antepõe às constituições um preambulo que é o Exame Geral. Por uma parte é um interrogatório da pessoa, vida, família, qualidades físicas e morais do candidato, com todas condições que se exigem de quem pretende entrar neste Instituto. Por outra, é uma declaração da finalidade e meios com que a Companhia se apresenta ao candidato.

Nas constituições, consta que, para que os candidatos pudessem ser admitidos, eles deveriam ter acima de 14 anos, sendo que os que pretendiam fazer profissão deveriam ter acima dos 25 anos⁹³. Os candidatos precisariam ter consciência de que estariam em período de teste. Na norma estava estipulado que, durante o período de dois anos até o momento de integração definitiva na Ordem, os novatos não poderiam dizer que pertenciam à Companhia de Jesus⁹⁴. Os noviços eram recebidos como hóspedes, por doze ou quinze dias, para se decidir se realmente queriam se tornar jesuítas. Depois desse momento, eles podiam conviver com outros jesuítas nas casas ou nos colégios da Ordem. Os aprendizes vivenciariam outras provas e provações para que depois desse ciclo de seis meses pudessem ingressar em outro, também de seis meses. Eles permaneceriam neste sistema até o término de seus estudos (LOYOLA, 1975).

A admissão definitiva desses candidatos era concretizada quando se cumpriam todas as determinações e o período de estudo requerido para a sua especialidade. O processo de preparação, como se pode perceber, tinha etapas muito bem definidas. Os futuros jesuítas, antes ou depois de entrarem numa casa ou num colégio, tinham a incumbência de vivenciar seis experiências (MOURA, 2019)⁹⁵. Nas Constiuições da Companhia de Jesus, estava previsto que

⁹² De acordo com a regra, deveriam lê-la de seis em seis meses.

⁹³ Com base no direito canônico, exige-se que o noviço tenha pelo menos a idade de 15 anos. O direito da Companhia exige a idade de 33 anos para a profissão solene, salvo qualquer exceção concedida pelo Superior Geral.

⁹⁴ O responsável por aplicar a primeira prova deveria comunicar ao superior o que pensava sobre o exercitante.

⁹⁵ Na segunda Congregação Geral, foi determinada a instalação de habitações distintas para a formação de noviços, que doravante ficariam separados dos colégios ou das casas professoras.

a primeira experiência consistia na preparação dos exercícios espirituais, durante cerca de um mês. A segunda seria o serviço que eles deveriam prestar aos hospitais⁹⁶. A terceira era a prática da peregrinação para que os novatos pudessem se acostumar a comer e a dormir mal⁹⁷.

Nessa preparação, os novatos deveriam mendigar e peregrinar sem nenhum dinheiro. A quarta seria realizar diversos ofícios baixos e humildes nas casas⁹⁸. A quinta consistia na exposição da doutrina para crianças e outras pessoas consideradas incultas por eles. A sexta era centrada na pregação e na confissão. Isso seria realizado após o noviço ter realizado as provas, as quais deveriam ser realizadas mediante testemunhos ou documentos que validassem o cumprimento das etapas seguidas. Nesse sentido, “a Companhia [poderia] ainda, quando [achassem] oportuno, pedir outras informações que melhor satisfaçam, para maior gloria de Deus” (LOYOLA, 1975, p. 63). De acordo com as disposições apresentadas na Fórmula do Instituto, seria o Geral ou o Prelado quem decidiria o grau e o cargo próprio de cada postulante⁹⁹. Os futuros membros da Companhia teriam, portanto, que abrir mão de bens materiais e do apego familiar, como previa a Constituição.

Nesse conjunto de leis fundamentais que regiam a instituição, eram definidas as regras da organização social e burocrática da Ordem. Havia quatro funções à espera dos futuros membros: os professores, os coadjutores (temporais e espirituais), os escolásticos e aqueles que eram admitidos, mas que não tinham uma destinação funcional específica¹⁰⁰. Os votos dos professores eram solenes, ou seja, eram reconhecidos como tais pela Igreja, com todos os efeitos jurídicos que o direito canônico lhes conferia. Os votos dos coadjutores não eram solenes, mas

⁹⁶ Consistia em passar um mês prestando serviços a doentes e sãos dentro dos hospitais. Depois do término dessa prova, o noviço deveria apresentar um atestado fornecido pelos diretores ou responsáveis para comprovar tal prática.

⁹⁷ Declaração de uma ou mais pessoas que afirmem que seu trabalho foi realizado com devoção e sem nenhuma queixa.

⁹⁸ Dentre os trabalhos baixos e humildes, eles consideravam servir na cozinha, varrer a casa e outros semelhantes. Esta etapa era importante para verificar se algum candidato sentiria repugnância ao realizar tais tarefas.

⁹⁹ O texto da Fórmula também autorizava o estabelecimento, pela Ordem recém-fundada, de suas Constituições particulares, elaboradas ou modificadas exclusivamente pela Congregação Geral. Composta pelo Superior Geral (o que governa todo o corpo da Ordem) com o conselho de seus companheiros, a Congregação Geral exercia o supremo poder legislativo da Companhia. O Geral tem o poder de decisão do grau e do cargo próprio de cada membro, mas sempre dependerá da maioria dos votos no conselho, tendo, porém, autoridade para esclarecer dúvidas sobre o Instituto na Congregação.

¹⁰⁰ Esta categoria remete aos candidatos que deveriam ser indiferentes quanto aos graus disponíveis, pois esta não seria uma decisão deles. Caberia ao supervisor definir o cargo para cada um deles. No momento em que fosse decidido atribuir uma função para o futuro jesuíta (julgado mais apto ou talentoso para um determinado cargo), o superior definiria o grau que lhe correspondia. Os noviços admitidos eram destinados a sacerdotes (noviços escolásticos) ou irmãos; alguns membros poderiam ser admitidos como indiferentes, mas, antes do fim do noviciado, eles deveriam passar a uma das categorias indicadas.

públicos. Porém, isso não significa dizer que não gozariam de alguns privilégios que o grupo anterior possuía¹⁰¹. No caso dos escolásticos aprovados, os votos eram simples e perpétuos (LOYOLA, 1975).

A Companhia de Jesus teria o direito de dispensar aqueles que não fossem considerados à altura da Ordem. Os que porventura fossem admitidos sem nenhuma designação, depois das provas e dos votos simples (de pobreza, castidade e obediência), receberiam a promessa de entrar para a instituição como professores ou coadjutores, se fosse compreendido como oportuno. Para compreender melhor o processo de inserção em graus, mediante a função exercida pelos jesuítas¹⁰², John O'Malley (2011, p. 81) explica que

Assim que a decisão sobre o grau de um indivíduo havia sido tomada, a distinção era manifesta nos próprios votos. Estes eram então os assim chamados votos finais, distintos dos “primeiros votos”, que todos os jesuítas pronunciavam após dois anos de noviciado. Na época dos “votos finais”, os coadjutores pronunciavam os três votos de pobreza, castidade e obediência- essencialmente os mesmos que os seus ainda obrigatórios “primeiros votos” [...]. Para os professores, esses votos finais eram mais complicados. Ao lado dos três votos de pobreza, castidade e obediência, tradicionais em muitas ordens religiosas, os professores pronunciavam o voto especial “relativo às missões”. A estes acrescentavam mais cinco votos: (1) não fazer nenhuma mudança na legislação da Companhia relativo à pobreza, senão para torná-la mais estrita; (2) nunca buscar qualquer posição de autoridade dentro da Companhia; (3) nunca buscar qualquer prelazia fora da Companhia; (4) relatar aos superiores qualquer culpado de ambas essas ações; (5) e, se obrigado por uma ordem papal direta a aceitar a prelazia, fazê-lo somente depois de ouvir (embora não necessariamente de aceitar) o conselho do Geral da Companhia em qualquer assunto que ele determine.

Os professores eram considerados aptos para a pregação, tinham o voto especial para exercer o ministério em qualquer lugar do mundo¹⁰³, participar do governo da Companhia nos níveis mais altos, como os cargos de Geral e Provincial¹⁰⁴, e poderiam fazer parte das

¹⁰¹ Um aspecto marcante na admissão dos membros da Companhia de Jesus foi incluído na segunda versão da Fórmula do Instituto: poderiam ser admitidos para a graduação os companheiros que estivessem interessados em entrar na Companhia, mas que não chegariam à incorporação total posto que seriam os “coadjutores”, tanto padres quanto leigos. A incorporação total ficava reservada aos membros professores solenemente.

¹⁰² Para a emissão dos últimos votos, eram necessários pelo menos dez anos completos de vida religiosa na Companhia. Esse tempo poderia ser aumentado ou diminuído pelo Superior Geral, até que o candidato atendesse a todas as condições para a sua incorporação definitiva na Ordem dos Jesuítas.

¹⁰³ Consta no Exame Geral que os professores não poderiam exigir ajuda material para a viagem e que deviriam ir sem escusa alguma.

¹⁰⁴ O Geral era um cargo vitalício, mas a Ordem estabelecia como supremo poder a Congregação Geral de várias províncias que eram escolhidas pelo Geral. Os jesuítas estavam dispersos em diversas partes do mundo e eram divididos por províncias. O Geral até a 31ª Congregação Geral era vitalício. Este cargo daria o poder quase ilimitado sobre a Instituição. O limite era determinado por meio das normas da Congregação Geral. O padre Geral deveria ser auxiliado no seu governo por quatro assistentes gerais ou conselheiros nos assuntos universais da Companhia e por 12 assistentes regionais para assuntos particulares das 12 regiões maiores em que se dividia a Companhia em todo o mundo. A Companhia de Jesus tinha como unidade administrativa a Província, conduzida

congregações provinciais e gerais¹⁰⁵. Esses membros deveriam ter uma formação intelectual rigorosa para que pudessem atender ao que a vocação exige (LOYOLA, 1975). Os estudos desses religiosos eram direcionados a Literatura, Filosofia, Teologia e Ciência. Os membros que faziam a profissão e eram aprovados no exame obtinham o título de doutor em Teologia. Para comprovar a validação de seus estudos, eles deveriam defender teses de Lógica, Filosofia e Teologia Escolástica diante de quatro examinadores que avaliariam a capacidade de se atingirem os propósitos esperados pela instituição (MOURA, 2019)¹⁰⁶.

Não por acaso os jesuítas que tivessem realizado a profissão dos três votos solenes, mas que fossem reprovados no exame de doutorado em Teologia ou que não fossem considerados aptos para a admissão pelos seus superiores, prosseguiam como coadjutores espirituais, diferindo dos professos na leitura dos votos. Outro aspecto relevante é que os coadjutores espirituais poderiam ser nomeados reitores de escolas e universidades (MOURA, 2019). Os escolásticos cursariam seus estudos por um período de mais ou menos dez anos. Nessa fase, os estudantes eram preparados mediante um treinamento que tanto lhes oferecia uma quantidade considerável de conteúdos de natureza universalista¹⁰⁷ quanto concernentes à religião. A formação intelectual para os professores deveria ser realizada no colégio, em um curso humanista com duração de cinco anos¹⁰⁸. Acrescentar-se-ia a estes mais dois anos de “estudo

pelo Superior ou Provincial. Os padres provinciais eram os superiores das regiões onde viviam os jesuítas. O provincial tinha poder executivo na sua província e dependia diretamente do padre Geral (ITAICI, 1978).

¹⁰⁵ Na Fórmula do Instituto, são mencionados os motivos para se convocar uma Congregação. Diante das possíveis causas, temos: fazer ou mudar Constituições, dissolver casas ou colégios. Neste documento, é advertido que os assuntos considerados sem importância não seriam explicados na Constituição da Companhia de Jesus. A Congregação Geral é convocada por dois motivos: morte do Geral ou problemas universais. Ela é composta por Provinciais de cada Província da Companhia e mais dois delegados por Província. Este é o órgão máximo de governo da Companhia, correspondendo ao seu poder legislativo.

¹⁰⁶ Aqueles aprovados para seguir a profissão celebravam publicamente na Igreja diante de pessoas da casa e de fora. Eles recitavam a confissão e as palavras que precedem a comunhão para depois ler a Fórmula escrita de seu voto. No voto dos professos, estava destacado que eles deveriam fazer a promessa de instruir as crianças e as pessoas consideradas por eles sem cultura. Não é estanho mencionar o ensino religioso destinado às crianças, porém deve ser destacado que era uma preocupação direta dos professos a atenção àquele grupo.

¹⁰⁷ Jérôme Baschet (2006, p.87) pergunta: “o que teria sido a conquista da América sem essa ideologia universalista?”. O mesmo autor afirma que “o reforço da instituição eclesial, a afirmação da potência pontifícia e o ordenamento da cristandade como grupo sócio homogêneo, que se afirmam, de maneira decisiva, a mentalidade missionária e o ideal de expansão desta mesma cristandade”. Adone Agnolin (2013, p. 49) destaca que os cristãos católicos não mais interpretavam as escrituras sagradas de acordo com o Antigo Testamento, pois “identificaram na mensagem de Jesus uma “nova aliança”. Esta última não se configurava mais enquanto aliança com um Povo Eleito, mas com a Comunidade Cristã, isto é, tratava-se de uma aliança destinada a ‘todos os homens de boa vontade’.

¹⁰⁸ Os estudos da humanidade estavam distribuídos em sete matérias, que se dividiam em dois grupos, ou seja: o Trivium (Linguística/Gramática, Retórica e Dialética/Lógica), voltado para o conhecimento das letras, e o Quadrivium (Aritmética, Geometria, Astronomia e Música), destinado às Ciências. (1º ano: Gramática Inferior; 2º ano: Gramática Média; 3º ano: Gramática Superior; 4º ano: Humanidades; 5º ano: Retórica) (MOURA, 2019).

profundo do latim, grego e hebreu (formação literária) e três anos ainda de formação filosófica para exercer o magistério” (SOUSA, 2003, p. 13).

Uma situação no mínimo curiosa diante do rigor institucional dessa Ordem era os poucos casos de formação incompleta. A demanda por missionários e sua oferta para as missões tornou-se uma sedutora saída para a falta de mão-de-obra. A decisão de enviá-los sem ter completado sua educação em Teologia e Filosofia antes da ordenação sacerdotal poderia ser uma medida viável para solucionar esse problema (MOURA, 2019). Estariam na categoria de jesuítas aqueles que tivessem sua instrução interrompida ou que, por algum motivo, se formassem às pressas. De todo modo, estes seriam classificados de coadjutores espirituais (ROUILLON ARRÓSPIDE, 1997). Não obstante o término das etapas para a admissão definitiva de um candidato na Ordem, o preparo intelectual dos jesuítas continuaria por toda a sua vida.

Analisar as condições para a emergência da Companhia de Jesus, seus fundamentos educacionais e organização interna oferece subsídios para entender diretrizes e práticas educacionais que serão orquestradas e alteradas no chão da missão. Os padres que a Companhia de Jesus elegia para o trabalho no Novo Mundo necessitavam ser, em princípio, portadores de um conjunto de atributos que os qualificassem para tanto. Mas é preciso compreender de que maneira “os jesuítas exerciam os ministérios em países e em contextos bem diferentes” (O’MALLEY, 2017, p. 43). Não foi por acaso que o princípio universalista da Companhia de Jesus contribuiu para que o ensino e a fé católica fossem difundidos. A ideia era atingir diferentes camadas sociais com o intuito de realizar muitas missões apostólicas em vários lugares no mundo. Os missionários tinham a consciência de que eles estariam nos locais destinados para cumprir as determinações da hierarquia eclesiástica ou civil. Nessas viagens, as cartas edificantes se tornaram um instrumento de comunicação muito útil. No sentido mais genérico, elas serviriam para dar conhecimento àqueles distantes e interessados das atividades executadas por eles. Mas elas também participavam de uma aprendizagem “particularmente importante da vida dos futuros missionários, [pois] contêm exemplos de modelos das formas de elaboração da experiência pessoal no processo eletivo” (FLECK *et. al* 2014, p. 189).

2.3 O envio de jesuítas franceses para a Guiana Francesa e o Oiapoque

A presença da Igreja Católica na Guiana Francesa se desenvolveu num prolongado e gradativo processo que atingiu seu auge no século XVIII, com as missões jesuíticas. Os

documentos do período indicam que a única ordem religiosa que realmente teve grande poder nessa nova colônia foi a Companhia de Jesus¹⁰⁹. Antes de iniciar a análise da lista de padres enviados à referida colônia, extraída de um quadro reorganizado por nós com base em documento do período, será profícuo proceder a uma breve descrição da inserção do Cristianismo nas Guianas. Os autores franco-guianenses, que se dedicaram a estudar esse período, afirmam que nem o clero secular nem o regular conseguiram competir com a influência dos jesuítas. A baixa densidade demográfica dessa região não permitiu mobilizar mais de uma ordem religiosa, protegendo a Guiana Francesa de lutas entre o clero secular e o regular, ou entre os próprios regulares, pelo controle das paróquias. Assim, constituiu-se, nessa colônia, um monopólio espiritual, ao contrário de outras possessões francesas na América (VERWIMP, 2011).

Nos primeiros anos da emergente colônia, podemos afirmar que não foram realizadas grandes iniciativas para definir seu destino religioso. Sabe-se que quando esse território foi “ocupado” e “conquistado” pelos franceses, a prioridade não foi instituir imediatamente uma organização religiosa ou decretar a sua adesão a uma igreja ou outra – situação que não permaneceria indefinida por muito tempo. No início da colonização da Guiana Francesa, as funções curiais foram de responsabilidade dos sacerdotes seculares. O clero era constituído por capelões particulares ou pela clerezia, que era transportada nos navios por membros mais abastados da sociedade francesa. No começo do século XVII, foram realizadas propostas, com o incentivo dos governadores de Caiena, de fundar várias missões na colônia. A direção das missões, em geral, era confiada aos jesuítas, que deveriam se encarregar das atividades espirituais e materiais. A primeira concessão a favor dos missionários, obtida na cidade de Caiena, remonta ao ano de 1665. As deliberações de diretores reunidos em 3 de outubro desse ano permitiram que os jesuítas pudessem se estabelecer na ilha e no continente de Caiena (POLDERMAN, 2004).

¹⁰⁹ De acordo com Jean François Artur (2002), no início desta etapa de colonização, foram instalados dois religiosos jacobinos, nome dado aos dominicanos na França. Essa congregação era mais dedicada à pregação. Eles ficaram alojados com os jesuítas, que os acolheram, mas como entediavam que não havia nada a fazer, os dois religiosos jacobinos se retiraram. Um dos fatores da exclusividade dos jesuítas nos trabalhos apostólicos nas Guianas foi o sucesso obtido pela maioria das expedições realizadas por eles ou em que eles participaram como colaboradores. As primeiras investidas foram feitas na Martinica. Porém, como a evangelização de grupos indígenas nas Ilhas de Terra Firme mais e mais parecia promissora, tanto jesuítas quanto dominicanos passaram a tentar se estabelecer nessa região. Para Gérard Collomb, a expressão “Terra Firme”, citada com bastante frequência nos textos dos séculos XVI e XVII, geralmente refere-se à costa da atual Venezuela, em oposição às ilhas do Caribe, onde os europeus se estabeleceram inicialmente. Michel Devèze (1997) explica que essa porção da costa sul-americana também foi anteriormente chamada de “costa selvagem”.

No ano de 1666, alguns jesuítas desembarcaram para ocupar suas funções na colônia. O ano de 1688 foi marcado por uma série de medidas legislativas cujo conteúdo foi muito favorável aos padres jesuítas. Após a expulsão dos judeus, suas propriedades foram confiscadas pelo governo francês que transformou esse capital passivo em ativo, ou seja, alienou as terras em favor dos colonos cristãos franceses que habitavam a colônia (VERWIMP, 2011). Os padres que foram enviados para as missões nas Guianas ficavam aí em média durante dois anos. Ou seja, a permanência desses padres era muito curta, se comparada à de outras colônias europeias. O limitado envio de missionários para essa nova colônia se deveu a dois grandes fatores: as rivalidades entre as potências ultramarinas e as condições a que os missionários eram submetidos nas viagens marítimas. As Américas provaram ser um campo privilegiado dessa expansão religiosa, e nessa aventura os primeiros religiosos a atuar foram os dominicanos, depois os capuchinhos e, posteriormente, os padres seculares (AUGER; CAZELLES; LE ROUX, 2009). No entanto, a Ordem que de fato obteve o monopólio espiritual nas colônias francesas, particularmente a Guiana Francesa, foi a Companhia de Jesus.

Os ativos disponíveis na colônia eram muito pequenos no período de inserção da Companhia de Jesus. O fenômeno contribuiu para que o envio de padres ocorresse em menor escala. No entanto, a demanda e a oferta de padres para a região mudaram desde o momento em que os jesuítas conquistaram mais posses naquela área. A necessidade de administradores para gerir as habitações dos missionários foi, sem dúvida, um dos motivos que contribuíram para que o pedido de envio de mais missionários fosse atendido. Podem-se considerar os anos de 1682 a 1693 como uma fase de teste. A atuação de Jean de La Vergne, durante os primeiros meses da presença jesuítica na Guiana Francesa, visava à construção e à organização do novo núcleo da Companhia de Jesus. O padre Nicolas Crossard conduziu uma nova política de estímulo à permanência duradoura de missionários na colônia, mas se manteve uma dinâmica de rotatividade de padres. Os missionários de 1701 até 1712 são nitidamente divididos em dois grupos: um composto por missionários que permaneceram ao longo da década, ficando firmes nos trabalhos de evangelização; e o outro com padres que permanecem por mais ou menos cinco anos na colônia (VERWIMP, 2011).

Em geral, os padres que permaneceram por muitos anos na região se ajustaram à realidade local e os que permanecem por um período curto certamente tinham uma saúde frágil ou apenas estavam cumprindo uma etapa de sua carreira missionária. Chamamos a atenção para as informações do quadro abaixo, que foi produzido pelos padres da Companhia de Jesus, e depois salvaguardado no Arquivo Romano para, por fim, ser inserido na obra do jesuíta francês

Fortune de Montezón. O quadro é importante para compreender quem foram os jesuítas que atuaram na Guiana Francesa e no Oiapoque durante o período moderno. Com base nessas informações, podemos imergir no universo desses indivíduos que atuaram no projeto de educação jesuítica da maior colônia francesa na América do Sul, nos séculos XVII e XVIII.

QUADRO 5- Relação de padres jesuítas franceses que foram enviados para a Guiana Francesa nos séculos XVII e XVIII

| PADRE | CHEGADA | FUNÇÃO | PARTIDA | MORTE |
|-----------------------|----------------|------------------------------------------|----------------|--------------|
| Denis Méland | 1651 | Missionário entre os selvagens | ? | ? |
| Pierre Pelleprat | 1653 e 1656 | Missionário entre os selvagens | 1654-1656 | 1667 |
| Ant. De Bois- le-Vert | 1656 | Missionário entre os selvagens | ? | ? |
| Didier Valtier | 1653 | Missionário entre os selvagens | 1665 | 1667 |
| Guill Hébert | 1656 | Missionário entre os selvagens | 1665 | 1667 |
| Étienne Lapierre | 1668 | Missionário entre os Galibi do Parime | 1668 | 1688 |
| Jean Morelet | 1666 | Missionário e cura em Caiena | 1668 | 1668 |
| Jean de la Vergne | 1666 | Coadjutor temporal | 1666 | 1668 |
| Jean Grillet | 1667 | Primeiro superior da missão de Caiena | 1667 | 1764 ou 1675 |
| Nic. Chamberland | 1669 | Missionário entre os selvagens | 1669 | 1669 |
| Jacques Brun | 1670 | Missionário entre os selvagens | 1670 | 1670 |
| Philippe Prévost | 1671 | Missionário entre os selvagens em Caiena | 1671 | 1671 |

| | | | | |
|--------------------|------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|------|--------------|
| François Béchamel | 1671 | Missionário entre os selvagens | 1671 | 1674 ou 1675 |
| Jean Béchet | 1672 | Cura em Caiena e superior em 1675 | 1675 | 1674 ou 1675 |
| P. J. Hilaire | 1672 | Pároco de Caiena | 1672 | 1672 |
| Nicolas Lancart | 1673 | Pároco de Caiena | 1673 | 1673 |
| François Macé | 1673 | Superior em 1674 | 1674 | 1674 |
| Laurent Alarole | 1673 | Superior em 1674 | 1674 | 1674 |
| Louis Frémond | 1675 | Superior em 1676 | 1676 | 1677 |
| François Gesmond | 1675 | Superior em 1676 | 1676 | 1676 |
| Henri Rybeyrette | 1675 | Superior em 1676 | 1676 | 1676 |
| Antoine du Moutier | 1675 | Padre que saiu da França para a missão em Caiena e faleceu devido ao naufrágio de sua embarcação | 1675 | 1676 |
| Benjamin du Chanin | 1675 | Padre que saiu da França para a missão em Caiena e faleceu devido ao naufrágio de sua embarcação | 1675 | 1676 |
| Jean Borquereux | 1675 | Padre que saiu da França para a missão em Caiena e faleceu devido ao naufrágio de sua embarcação | 1675 | 1676 |
| René Gellé | 1676 | Superior | 1676 | 1676 |
| Pierre Brane | 1678 | Superior | 1676 | 1676 |
| Joseph Bérard | 1679 | Missionário entre os selvagens | 1679 | 1679 |
| Pierre de l'Ile | 1679 | Coadjutor temporal | 1679 | 1679 |

| | | | | |
|-----------------------|------|------------------------------------------------------------|------|------|
| François Simon | 1680 | Coadjutor temporal, superior em 1681 | 1681 | 1681 |
| Jean Rullier | 1681 | Coadjutor temporal, superior em 1687 | 1687 | 1687 |
| Gabriel de la Genette | 1681 | Superior em 1697 | 1697 | 1697 |
| François Lacombe | 1682 | Irmão coadjutor | 1682 | 1699 |
| Jean de La Mousse | 1684 | Missionários dos selvagens | 1684 | 1684 |
| Jean Hébert | 1684 | Missionários dos selvagens | 1684 | 1684 |
| Thomas de Creuilly | 1685 | Missionários dos selvagens | 1685 | 1699 |
| François Guyard | 1687 | Superior em 1698 | 1698 | 1698 |
| Nicolas Crossard | 1697 | Missionário dos selvagens, superior em 1700,1711,1723, etc | 1726 | 1726 |
| Louis Richard | 1697 | Coadjutor temporal | 1697 | 1697 |
| François Legrand | 1697 | Coadjutor temporal | 1697 | 1697 |
| Jean Mounier | 1700 | Páraco de Saint Sauveur de Caiena | 1700 | 1700 |
| Jean Boutet | 1700 | Missionário dos selvagens | 1700 | 1700 |
| J. B. Fosset | 1701 | Missionário dos selvagens | 1701 | 1701 |
| Guill. Thériat | 1701 | Missionário dos negros e dos selvagens | 1701 | 1701 |

| | | | | |
|-------------------------|--------------|-----------------------------------------------|--------------|----------------------|
| J. B. Ignace de Lecey | 1701 | Superior geral das missões da América em 1723 | 1709 | 1709 |
| J. Ignace Habert | 1701 | Pároco de Rémire em 1705 | 1705 | 1705 |
| Philibert Lesault | 1703 | Coadjutor temporal | 1703 | 1761 |
| Louis le Vacher | 1703 | Missionário | 1703 | 1703 |
| Nicolas Percheron | 1706 | Pároco de Caiena em 1709 | 1725 | 1759 |
| Edmond de Montigny | 1706 | Missionário dos selvagens | 1706 | 1706 |
| Aimé (Pierre) Lombard | 1709 | Missionário dos selvagens por quase 40 anos | 1748 | Aproximadamente 1748 |
| Simon Ramette | 1709 | Missionário dos selvagens | 1725 | 1725 |
| Joseph de Loménie | 1711 | Missionário dos selvagens | 1711 | 1711 |
| Jean- René Benoist | 1711 | Missionário dos selvagens | 1711 | 1711 |
| André Lebreton | 1712 | Missionário dos selvagens | 1712 | 1712 |
| Jean Larcher | 1712 | Missionário dos selvagens | 1712 | 1712 |
| Jean- B. Duplessis | 1715 | Superior em 1725, 1728 | 1728 | 1728 |
| A. M. J. de La Neuville | 1715 ou 1716 | Missionário dos selvagens | 1719 ou 1720 | 1750 |

| | | | | |
|-------------------------|------|-------------------------------------------------------------------------------------|------|----------------------|
| Félix Dufour | 1717 | Missionário dos selvagens | 1726 | 1726 |
| R. de Saint- Christophe | 1718 | Missionário dos selvagens | 1718 | 1718 |
| Jean- Guill. Chrétien | 1718 | Missionário dos selvagens | 1726 | 1750 |
| Étienne Carbonnier | 1721 | Missionário dos selvagens | 1721 | 1721 |
| René-Jacques Provost | 1721 | Missionário dos selvagens | 1721 | 1721 |
| Jean Bonnet | 1726 | Pároco de Caiena | 1726 | 1751 |
| Louis de Villette | 1726 | Pároco de Remire em 1727; superior em 1731 e primeiro prefeito apostólico de Caiena | 1731 | 1731 |
| Simom- Alexis Lefebvre | 1726 | Missionário dos jesuítas | 1726 | 1726 |
| Nicolas de Noe | 1726 | Missionário dos jesuítas | 1726 | 1726 |
| Toussaint Meunier | 1726 | Coadjutor temporal e farmacêutico | 1726 | 1726 |
| Nicolas Bertrand | 1726 | Coadjutor temporal | 1726 | 1726 |
| Nicolas Cathelin | 1727 | Missionário dos selvagens | 1727 | 1727 |
| Elzéar Fauque | 1727 | Missionário dos selvagens | 1765 | Aproximadamente 1770 |

| | | | | |
|---------------------------|------|-----------------------------------------------------------|------|----------------|
| Jean- François Lavit | 1728 | Missionário dos selvagens | 1728 | 1728 |
| Albert de Montville | 1728 | Missionário dos selvagens | 1728 | 1728 |
| Aintoine de Marcé | 1729 | Missionário dos selvagens | 1729 | 1729 |
| Arnaud d'Ayma | 1729 | Fundador da missão São Paulo do Oiapoque | 1729 | 1759 |
| Bernand Prieur | 1729 | Missionário dos selvagens | 1729 | 1729 |
| Gaspar du Molard | 1729 | Coadjutor temporal, arquiteto | 1729 | 1729 |
| Jean Mayronne | 1729 | Coadjutor temporal, cirurgião | 1729 | 1729 |
| Benoît-Nicolas de Lacoste | 1730 | Missionário dos selvagens | 1730 | Viveu até 1757 |
| Jean Allemand | 1730 | Coadjutor temporal | 1730 | Viveu até 1762 |
| Joseph d'Ausillac | 1730 | Missionário dos selvagens e fundador da missão do Ouanari | 1730 | Viveu até 1762 |
| Jean-Denis Pannier | 1731 | Missionário dos selvagens | 1731 | 1761 |
| Pierre de la Raffinie | 1732 | Superior em 1736 | 1736 | 1736 |

| | | | | |
|-------------------------|------|------------------------------------------------------------------|------|----------------------|
| Étienne Pernon | 1732 | Coadjutor temporal | 1732 | 1732 |
| Gilles Pittet | 1732 | Coadjutor temporal | 1732 | 1732 |
| Matthieu de Caranave | 1734 | Missionário dos selvagens | 1734 | 1768 |
| Louis-Charles Millet | 1735 | Coadjutor temporal, cirurgião | 1735 | Viveu até 1762 |
| Philippe-Charles Thomas | 1736 | Missionário dos selvagens | 1736 | Viveu até 1761 |
| Pierre-Antoine Bessou | 1736 | Missionário dos selvagens, fundador de Nossa senhora de Santa Fé | 1736 | Aproximadamente 1758 |
| Maurice- Julien Fourré | 1736 | Missionário dos selvagens | 1736 | Viveu até 1757 |
| Philippe d'Huberland | 1738 | Missionário dos selvagens, superior 1746-1760 | 1760 | 1769 |
| Philippe de Villecomte | 1738 | Missionário dos selvagens | 1738 | Viveu até 1754 |
| Louis Dorez | 1738 | Coadjutor temporal | 1738 | Viveu até 1769 |
| Louis Rinsos | 1738 | Coadjutor temporal | | Viveu até 1762 |
| Pierre Garnier | 1741 | Missionário dos selvagens | 1741 | Viveu até 1741 |
| Henri Guez | 1741 | Superior geral e prefeito apostólico em 1761 | 1761 | Viveu até 1762 |
| Claude Hugnon | 1743 | Missionário dos selvagens | 1743 | 1743 |

| | | | | |
|----------------------|------|---------------------------------------------------------------------------------|------|-------------------|
| Louis Rivière | 1745 | Missionário dos selvagens | 1745 | 1745 |
| Alexis Ruel | 1746 | Missionário, cura do Oiapoque e depois Pároco de Caiena, superior geral em 1762 | 1768 | viveu até 1769 |
| Joseph Fabry | 1747 | Pároco de Rémire em 1761 | 1761 | 1761 |
| Nicolas Brigalant | 1748 | Coadjutor temporal | 1758 | viveu até 1769 |
| Antoine Valoux | 1751 | Coadjutor temporal | 1751 | viveu até 1769 |
| Philippe O'Reilley | 1751 | Missionário dos selvagens | 1765 | 1769 |
| Jacques le Juste | 1751 | Missionário, cura do Oiapoque em 1765 | 1765 | 1765 |
| Claude Sauvage | 1751 | Coadjutor temporal | 1751 | 1751 |
| Philippe d'Averdoing | 1751 | Pároco de Roura em 1761 | 1768 | viveu até 1769 |
| Jean Cabady | 1751 | Missionário dos selvagens | 1752 | 1752 |
| Sébastien Carpentier | 1752 | Coadjutor temporal | 1768 | viveu até 1769 |
| Ferreira | 1777 | Missionário dos selvagens | 1777 | 1778 |
| Mathos | 1777 | Missionário dos selvagens | 1777 | 1778 |
| Padilla | 1777 | Missionário dos selvagens | 1777 | por volta de 1790 |

Esses dados foram organizados por padres jesuítas de períodos posteriores com base em documentos guardados nos arquivos romanos. As informações disponíveis são referentes a nome de cada padre, ano de chegada, função que ocupou, ano de partida e falecimento. Nesta amostra ampliada, foi possível identificar um total de 110 jesuítas enviados para a Guiana Francesa e Oiapoque, entre os anos de 1651 e 1777. A lista abarca o período focado nesta pesquisa e apresenta o quantitativo de jesuítas enviados, além da rotatividade naquela área.

As categorias “cargos ocupados”, “predominância de funções” e “ascensão de ocupações” permitiram que quantificássemos e interpretássemos essas distribuições. No quadro acima, podemos observar ainda que nesse grupo de jesuítas enviados às Guianas atuaram 14 superiores, 22 coadjutores, 10 párocos e 61 missionários. Nesse caso, por se tratar de uma cronologia muito extensa, incluímos um critério para distinguir esses indivíduos. Nesse sentido, para compreendermos melhor a mudança na estrutura social, dividimos esses jesuítas em duas gerações. A primeira será constituída pelos jesuítas que ingressaram entre os anos de 1651 e 1714 – momento em que as missões religiosas se estabeleceram nas Guianas de maneira itinerante. A segunda geração será constituída por jesuítas que ingressaram de 1715 até 1777 – delimitação que corresponde ao contexto das missões fixas fundadas com o apoio da Coroa francesa e do governo local. Comparar as ações de cada período revela uma dimensão das mudanças ocorridas na atuação missionária da Companhia nesta colônia. As ocupações de cada um dos jesuítas apresentadas nesse quadro contribuem para que possamos expor em detalhes os números correspondentes a cada serviço prestado.

A geração foi composta por 55 jesuítas franceses. Foram enviados 8 coadjutores temporais, 11 superiores, 6 párocos e 27 missionários. Foram registrados os falecimentos de três jesuítas franceses que embarcaram em direção à Guiana Francesa. Os padres foram mortos durante um naufrágio, mas infelizmente não conseguimos materiais que fizessem alusão quanto ao local desse trágico acontecimento. Na geração setecentista, temos uma quantidade igual à soma anterior: 55 jesuítas. A diferença está na distribuição dos serviços, pois foram enviados 14 coadjutores temporais, 4 párocos, 3 superiores e 33 missionários. Descartamos a distinção qualificativa entre os coadjutores temporais e suas vertentes. Nas informações coletadas na fonte, é possível observar que determinados padres do Setecentos posteriormente foram enviados ao Oiapoque para concretizar o projeto de expansão da colônia. Os dados permitem realizar uma análise comparativa das duas gerações, com foco nas categorias definidas para esta investigação em série. Nesta seriação, pode-se verificar uma relativa expansão do número

de missionários coadjutores nas Guianas do século XVIII. Conseguimos identificar que da primeira para a segunda geração ocorreu um aumento de 8 para 14 integrantes.

Na comparação do número de párocos e superiores, notamos pouca variação. A maior variação ocorreu no envio de grupos considerados como “linha de frente”. Não foi feita a distinção qualificativa da fonte entre as expressões “missionários dos selvagens” e párocos de determinadas vilas da Guiana Francesa e seus superiores. Estes foram os jesuítas que atuaram diretamente na catequização dos indígenas. Ocorreu uma ampliação deste número da primeira para a segunda geração. Os missionários saltaram de 27 para 34 padres. Constatamos poucas mudanças nos cargos eclesiásticos. Neste grupo, somente dois missionários do total se tornaram superiores e outros dois párocos. Isto evidencia a obediência às normativas das constituições dos jesuítas.

De 1651 a 1670, a colônia recebeu 11 jesuítas. Já entre 1671 e 1690 foram enviados 25 jesuítas. Vale destacar que a fonte traz a informação de que, entre os anos de 1677 até 1697, não ocorreu sequer um registro de entrada de jesuítas. De 1691 até 1710, ingressaram 15 jesuítas na colônia. No século XVIII, o número de jesuítas aumentou progressivamente. Entre 1711 e 1730, foram encaminhados 29 jesuítas para a Guiana Francesa, distribuídos no território ou enviados para a nova colônia francesa estabelecida no Oiapoque. Esse aumento no envio pode ser considerado como um indicador. Os dados extraídos dessa fonte estão de acordo com certos acontecimentos do período. Na cronologia da história da colonização francesa nas Guianas, essa fase corresponde às primeiras iniciativas de estabelecimento da burocracia e das missões religiosas. Observa-se que de 1731 até 1750 foram enviados 20 jesuítas. O número certamente corresponde às novas investidas de colonização e ao projeto de expansão territorial para outras áreas, sobretudo, para o Oiapoque. Entre 1751 e 1777, ingressaram apenas 10 jesuítas, período em que ocorreu a diminuição de investimentos coloniais, sendo que, no final dos anos de 1765, os jesuítas foram expulsos.

Mas o governo local prosseguiu estimulando o trabalho de missionários. Esta afirmação pode ser comprovada pelo envio de padres no final do Setecentos. Inclusive neste período foram fundadas duas missões religiosas francesas sob a responsabilidade dos padres Ferreira, Padilla e Mathos. Os estabelecimentos religiosos foram implementados tanto em Macari quanto em Cunani – fato que vai na contramão do que ocorreu no mundo com a progressiva expulsão dos jesuítas e com a perda de sua influência nas colônias de diferentes Estados modernos. Régis Verwimp (2011) afirma que houve uma curiosa reestabilização do número de padres após três anos de ausência. No quadro do padre Fortuné de Montezón, identificamos que a colônia não

recebeu padres por um período de dez anos. Na sistematização dos dados, foi possível perceber que entre os anos de 1681 e 1699 não ocorreu ingresso de jesuítas. O falecimento e a saída de padres da colônia agravava a carência dessa função. Observa-se que não eram enviados novos padres nem mesmo para substituir os que faleciam no trabalho de evangelização. Os jesuítas que sabemos que faleceram exercendo suas atividades foram o pároco do Oiapoque Jacques Le Juste, Louis Frémond, Pierre-Antoine Bessou, Arnaud D'Ayma e Mathieu de Caranave (ARTUR, 2002; POLDERMAN, 2004)¹¹⁰.

Pode-se concluir que os registros acusam não somente a permanência de religiosos, ou a mesma equipe trabalhando na evangelização por anos. Os números de padres variavam entre 4 ou 5, distribuídos na Guiana Francesa e no Oiapoque, de acordo com a necessidade do momento (VERWIMP, 2011). Este pequeno balanço elucida o dinamismo da atuação dos padres naquela colônia. Embora os dados se refiram às funções exercidas por esses missionários, mas não à educação propriamente dita, podemos realizar muitas inferências sobre esta questão. Estes dados auxiliam no entendimento do modo de trabalho e das abordagens com poucos jesuítas trabalhando diretamente na imensidão das Guianas.

¹¹⁰ De acordo com Jacques Françoise Artur (2002), no dia 8 de janeiro, o padre Jacques Le Juste, sacerdote de Oiapoque, morreu. Os paroquianos o enterraram por conta própria. Este foi o quarto jesuíta que morreu na colônia e que ali mesmo foi enterrado. Fremont, Besson e Arnaud D'Ayma foram outros. Padre Matthieu de Caranave, que substituiu o padre Le Just, foi o quinto.

III - O CHÃO DA MISSÃO

Nesta seção, abordaremos a formação das missões da Guiana Francesa e do Oiapoque por jesuítas franceses no século XVIII, as pedagogias usadas pelos missionários no ensino da doutrina católica e a interação de padres e indígenas no ensino cotidiano. As cartas edificantes e curiosas escritas pelos padres Nicolas Crossard, Jean François Lavit, Aime Lombard e Élzear Fauque permitiram a abordagem dessa experiência missionária nas Guianas. Constatamos que a experiência da educação em missão alterou profundamente os modos de vida dos jesuítas e dos indígenas. Importa lançar luzes sobre questões cruciais do cotidiano das missões, que não foram satisfatoriamente problematizadas nas pesquisas sobre o tema: como as tradições indígenas foram incorporadas nos novos termos da missão? Como os elementos do Cristianismo foram traduzidos para e pelos povos indígenas? Quais as respostas dos indígenas aos desafios impostos pelo contato com os missionários? Estas são algumas das questões mais desafiadoras para quem estuda as missões com essa abordagem.

As cartas edificantes e curiosas elucidam muito mais do que os planos e as iniciativas dos padres jesuítas franceses como educadores. Embora houvesse regras válidas para todas as missões como um meio para controlar e uniformizar as práticas católicas, existiam práticas educativas jesuíticas específicas nas Guianas, as quais fugiam às regras universais. Essas correspondências das cartas edificantes e curiosas fazem notar que os padres cumpriram diferentes etapas nas trocas de conhecimento, descreviam diversos pontos de vista da lida com culturas distintas, numa experiência na qual ocorriam acertos, erros e atos imprevisíveis. Pode-se afirmar, com base nas narrativas dos missionários, que as experiências vividas nas missões tanto afetaram os indígenas quanto os missionários. A evangelização dos indígenas era uma tarefa que demandava muita energia dos missionários. São relatados, nas cartas edificantes e curiosas, os perigos que eles corriam, as condições em que dormiam, as viagens realizadas na chuva e sem abrigo, as constantes reclamações sobre a falta de alimentos ou dos alimentos consumidos que não caíam bem ao paladar. Estas descrições serviam para projetar a representação dos jesuítas da Guiana Francesa como homens santos ou heróicos que estariam preparados para vencer as dificuldades, de ordem natural ou não, naquele lugar desconhecido. Para superar os desafios, os jesuítas adotaram práticas educacionais alheias. Os mesmos manteriam certos métodos, mas logo entenderam que alguns procedimentos deveriam ser abandonados, procurando se adequar aos modos de vida de diferentes povos indígenas, tolerando e incorporando seus costumes.

As práticas educativas missionárias e as ideias pedagógicas não eram estanques ou fechadas, pois seus significados eram construídos numa relação cotidiana entre grupos indígenas e jesuítas. Nesse sentido, o que interessa saber sobre essa questão é como ocorreram os processos educacionais estabelecidos por ambos, nesse convívio. Desta maneira, interessa saber o que e como os jesuítas ensinavam nas missões, quais eram os métodos pedagógicos elegidos por eles e os procedimentos de cristianização dos grupos indígenas nas missões e seu entorno. O medo da diluição do espírito da Companhia de Jesus, do fervor e zelo do missionário fazia com que este lembrasse diariamente o que tinha ido fazer no ultramar. A experiência espiritual era realizada de maneira muito pragmática e remodelada mediante as situações locais.

A missão pode ser entendida como um lugar de proteção contra tráfico de indígenas, realizado por mercadores franceses ou portugueses; local de fusão de etnias e um experimento de organização do tempo e do espaço idealizado pelos jesuítas. Neste espaço, era dada assistência material e espiritual. Os sujeitos que ali se comunicavam compreendiam as missões como refúgios, novos lugares de contato e demarcadores de possessão em áreas consideradas contestadas. Nas missões, os indígenas realizavam trocas interétnicas e reformulavam seus ritos e mitos.

As fontes consultadas nesta pesquisa foram exclusivamente produzidas por setores da sociedade colonial, pois infelizmente não contamos com documentos que tenham sido escritos por indígenas. Entretanto, conforme já repetidas vezes ressaltamos, as cartas edificantes e curiosas são uma fonte valiosa, pois permitem ao pesquisador compreender parte das interações sociais ocorridas em missão. Por meio delas, nas linhas a seguir, abordaremos a história das missões religiosas na Guiana Francesa e no Oiapoque. Não se trata de expor tal história em pormenores, mas de apresentar as formas de criação e recriação desses espaços educativos.

3.1. As missões religiosas: um reduto de fé e civilização

Ao abordar as missões religiosas, não podemos cair na armadilha de construir uma narrativa totalmente genalizante. Não existe uma missão jesuítica, mas várias. Isto evidentemente não nos exime de pensar projetos e práticas de missionários com base em processos sociais mais amplos (MALDAVSKY, 2014). Porém, é evidente que a inserção e a forma de proceder dos jesuítas variaram de acordo com o local e a comunidade contatada. O que seria afinal a missão religiosa? É possível uma definição geral? O termo “missão” significa uma forma de apostolado que visa despertar o espírito de fé dos homens e trazer de volta à vida

religiosa aqueles que se afastaram dela. Para Charlotte de Castelnau-L'Estoile (2006, p. 306), o “termo missão é sempre empregado no plural, de fato, as missões são diversas, sem delimitação geográfica. Jamais restritas às missões estrangeiras”. A autora continua sua definição destacando que estes espaços “dirigem-se também aos pagãos, aos heréticos e aos maus cristãos [...]. As missões são destinadas a todos aqueles para quem é necessária uma pregação especial, e os missionários devem ser animados por um favor particular, o zelo”.

Giuseppe Buono afirma que esse termo (“missão”) foi utilizado no período medieval, sobretudo, vinculado às ordens mendicantes¹¹¹. As missões religiosas, portanto, se tornaram uma prática muito comum na Europa do medievo, porém foi com as resoluções do Concílio de Trento que sua visibilidade e alcance foram ampliados. Para a Igreja Católica, as missões implicam no envio de missionários, em nome de Jesus Cristo ou da autoridade do Papa, para o serviço de evangelização fora dos espaços de cristianização consolidada. Não resta dúvida que essa medida, como afirma Cristina Pompa (2003, p. 40),

Se encontra com a demanda papal para retomada de uma ação de tipo universalista, esta iniciativa papal de interferir no envio de pregadores se reconfirmou em Trento: a igreja contrareformista teve como característica principal a acentuação de seu universalismo e, por isso mesmo, assumiu a direção da Conquista Espiritual.

Todavia, foram os jesuítas que ampliaram definitivamente o uso da missão, vinculando-a “à maior glória de Deus”. A missão religiosa, para Inácio de Loyola, significava, ao mesmo tempo, o envio de padres para o exercício de um ministério estabelecido pela autoridade e o lugar onde isso deveria acontecer. Nesse sentido, perbece-se “uma espécie de geografia jesuíta”, pois “o deslocamento missionário criava uma ligação entre diferentes espaços” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 97). John O'Malley (2004, p. 35) afirma que os missionários deveriam sentir-se prontos para ir a outros lugares, logo que recebessem uma ordem para fazê-lo, acrescentando que eles “deveriam estar prontos a passar a maior parte de suas vidas em viagens ou peregrinações do ministério”. Os missionários declaravam, de acordo com a Fórmula do Instituto, que estariam comprometidos a irem sem demora a qualquer região, sem qualquer subterfúgio ou recusa (LOYOLA, 1975)¹¹².

¹¹¹ Existiam diferentes Ordens religiosas. As Ordens medicantes estavam vinculadas às universidades e às cidades (BUONO, 2008).

¹¹² Na Constituição da Companhia de Jesus, está devidamente expresso que os jesuítas não deveriam se intrometer na definição das missões que lhes seriam confiadas. No entanto, havia a prerrogativa de autonomia caso não fosse determinado campo de ação particular. Eles poderiam, neste caso, ir a qualquer parte que parecesse útil às necessidades da Ordem.

Os territórios considerados distantes dos centros cristãos europeus, em que o poder da Igreja Católica não existia ou era frágil, se tornariam, portanto, um tipo de espaço de provação espiritual. Nesse sentido, “o mundo é concebido como um lugar de experimentação espiritual, como um lugar de ação, mas os jesuítas devem permanecer em retiro. A missão é a forma particular de intervenção no mundo” (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 98). A nova interpretação do Cristianismo elaborada pelos jesuítas, sem dúvida, foi o que marcou a diferença entre esses missionários e os franciscanos e dominicanos¹¹³. O *modus procedendi* defendido pela Companhia de Jesus correspondia a um método que, ao mesmo tempo, permitiria a salvação do próprio jesuíta e a do outro, por meio de atividades apostólicas de evangelização em territórios considerados não cristãos. Este último propósito visava “remodelar o fiel, para o instruir e atrair a uma causa superior” (SANTOS, 1984, p. 21).

Autroclamados representantes de Deus na terra, os missionários deveriam instruir fiéis e infiéis sobre as diferenças entre o sagrado e o profano. O sistema religioso dos jesuítas era idealizado para ser “o mais universal, ou seja, o mais inclusivo socialmente e o mais aberto simbolicamente às diferenças, na medida em que a ‘cidade de Deus’ é potencialmente aberta a todas as gentes” (GASBARRO, 2006, p. 76). Tal sistema compreendia a escolha das obras a serem realizadas, quem o superior destinaria a cada missão e a duração da permanência dos missionários nos diferentes locais. O término ou prolongamento de uma missão dependia das prioridades do apostolado e dos resultados obtidos ou presumidos (LOYOLA, 1975).

Embora houvesse um sistema de regras comuns nos documentos oficiais da Companhia, não ocorria uma prática uniforme nas missões. Na América, os missionários tiveram que interagir com os diferentes povos indígenas. Para Gasbarro (2006, p. 73), “as missões colocam em cena, na história da modernidade, a complexidade dessas relações, as possibilidades e os limites da inclusão social da alteridade cultural e a capacidade simbólica de comunicação e compatibilidade das diferenças”. Nas Guianas, os jesuítas adotaram dois tipos de estratégia para o estabelecimento das atividades pastorais. O modelo oficial, previsto na Constituição da Companhia de Jesus, e o incorporado ao longo dos anos, devido aos problemas vivenciados nas

¹¹³ De acordo com Michael Mullet (1985), a Igreja Católica, com um mercado religioso aberto e não monopolizado mais pelo Cristianismo, teria que desenvolver uma catequese eficaz para convencer parte da população local da superioridade de sua doutrina e prática religiosa. As tarefas da companhia variavam bastante de lugar para lugar, mas podem ser agrupadas em duas áreas básicas. Na Europa, o cuidado pedagógico era realizado nos colégios e direcionado ao ensino formal. Nas regiões onde as potências ultramarinas tinham colônias, o missionarismo era o objetivo principal.

múltiplas realidades locais dos territórios de missão. Em outros termos, os jesuítas criaram dois tipos de missão: as itinerantes (ou volantes) e as fixas.

Os jesuítas franceses inicialmente desenvolveram trabalhos apostólicos itinerantes, ou melhor, missões religiosas volantes. Esses missionários, pouco a pouco, passaram a criar também missões religiosas fixas: a reunião de diferentes etnias em um único lugar. Nesse processo, os jesuítas construía vilarejos e igrejas para dar suporte a essas missões estáveis nas Guianas. A evangelização volante deveria ocorrer em áreas pouco exploradas pelos religiosos, ou em regiões em que não houvesse um contingente suficiente de jesuítas para se fixar e formar comunidades. Essas atividades itinerantes eram estimuladas para manter certo controle sobre os grupos indígenas dispersos pelo território. A mobilidade dos jesuítas seguia a dos indígenas¹¹⁴. Os missionários percorriam longos espaços com o objetivo de evangelizar povos dispersos e de fazê-los viver segundo os preceitos da doutrina católica. Atividades volantes também se combinavam com missões fixas, pois os padres faziam visitas frequentes às populações vizinhas das reduções já estabelecidas. O objetivo mais comum dessas expedições era a prestação de assistência espiritual a todos os que eram vistos como necessitados.

A obra missionária na Guiana Francesa inicialmente se baseou no modelo de pregação apostólica itinerante, praticado no continente europeu havia muito tempo. Mas posteriormente foram criadas as missões fixas. Nas Américas, de modo geral, os jesuítas não tardaram a adotar a prática dos aldeamentos permanentes como meio para catequizar os indígenas, e acabaram por se afastar da tática seguida nos primeiros anos de conquista. Este processo é descrito por Cristina Pompa (2003, p. 65), que afirma:

O conteúdo moderno de “missão” nasceu da crise do modelo de conversão baseado no sacramento do batismo administrado por predicadores fervorosos, como os franciscanos da primeira metade do século XVI. Este excessivo entusiasmo, e as decepções que se seguiam, levaram à redação dos documentos pontifícios que, junto com a Bula de 1537, regulavam de uma forma menos simplista a administração do batismo. A descoberta na Nova Espanha da “simulação” dos índios, que continuavam praticando seus rituais “idolátricos” apesar da aparente conversão, fez que fosse elaborado um novo modelo de missão, de tipo “apostólico”, com um corpus de agentes especializados, métodos específicos e lugares apropriados. Este modelo foi encarnado pelos jesuítas.

¹¹⁴ As razões para os deslocamentos indígenas mudaram depois que eles começaram a ter certo convívio com os europeus. As estratégias de mobilidade indígena foram reelaboradas devido, principalmente, aos traumas do contato. Nota-se que certos grupos indígenas se deslocavam para outras áreas para fugir da escravidão e dos maus tratos.

O novo modelo de atuação missionária descrito por Pompa foi a via alternativa também implantada no território amazônico. Documentos históricos apontam que esse processo se iniciou no ano de 1612, por meio de iniciativas de capuchinhos franceses da França Equinocial, na colônia efêmera, criada na ilha do Maranhão. Os aldeamentos se multiplicaram mais ou menos por volta do ano de 1617, devido à atuação de franciscanos portugueses em torno de dois núcleos missionários de muito destaque: São Luís e Belém.

As populações indígenas eram dispersas ou afastadas umas das outras, sendo quase sempre necessárias muitas jornadas para alcançá-las, por meio de viagens difíceis ou perigosas. Assim, o deslocamento de um povoado para outro nem sempre era possível. Não surpreende que os missionários tenham abraçado a opção de promover a instalação de grupos indígenas em reduções ou aldeamentos, pois esses religiosos tinham que conciliar o projeto que tinham em mente com as condições que encontravam no ultramar. Essas condições foram descritas, de modo sumário, em um relato feito pelo padre Élzear Fauque, em 20 de abril de 1738, reproduzido na coletânea de Aimé-Martin (1839, p. 30), que lista os principais problemas enfrentados na execução do projeto missionário jesuítico, idealizado para uma realidade, mas inserido em outra:

O senhor não ignora, reverendíssimo padre, o que os missionários devem sofrer, sobretudo nos começos tão difíceis: a escassez das coisas mais necessárias para a vida, os desejos que têm os superiores para prover às necessidades deles; os incômodos e o cansaço das frequentes viagens que eles são obrigados a fazer para reunir esses bárbaros em um mesmo lugar; o abandono geral das doenças e a falta de socorro e de remédios¹¹⁵.

No trecho acima, constam informações sobre o cotidiano dos trabalhos apostólicos itinerantes desenvolvidos na Guiana Francesa. Padre Fauque descreve em que condições os jesuítas realizavam suas atividades missionárias. Diante das dificuldades relatadas pelo padre, coloca-se o problema do contato nas missões religiosas itinerantes e a defesa da inserção de missões fixas. Para tornar possível esta solução, os inicianos teriam que congregiar grupos indígenas em um povoado permanente. As formas de mobilização dos grupos indígenas são expressas nos relatos dos padres. O critério de arregimentação se encaixava nos padrões da Europa Ocidental. Cada tronco familiar era fixado em locais separados, cada um com seu capitão nomeado pelo governador de Caiena. Os capitães (correspondentes franceses dos

¹¹⁵ Vous n'ignorez pas, mon révérend père, ce que les missionnaires ont à souffrir, surtout dans les commercemens si pénibles : la disette des choses les plus nécessaires à la vie, quelque désir qu'aient les supérieurs de pourvoir à leurs besoins ; les incommodités et les fatigues des fréquens voyages qu'ils sont obligés de faire pour réunir ces barbares en un même lieu ; l'abandon général dans les maladies et le défaut de secours et remèdes.

principais da colônia portuguesa na América) eram utilizados pelos missionários e pela administração colonial como intermediários no trato com a população indígena.

A prioridade era converter os capitães indígenas, pois eles eram tidos como elo entre o mundo indígena e a sociedade colonial, ou entre o paganismo e o Cristianismo. Para Gérard Collomb (2006), o termo “capitão” designa a personagem que os Kali’na chamam de Yopoto, geralmente fundador de uma aldeia. Ele é um membr respeitado, líder de linhagem ligado por laços familiares diretos ou aliança com a maioria dos habitantes, ou por meio de relacionamento clientelista com famílias que não tinham relação direta com ele. Seu *status* também decorre de sua habilidade de oratória, conduta exemplar e comportamento generoso. Entretanto, o capitão não exerce autoridade nem coerção sobre seus dependentes (poitos), mas uma influência decisiva. Os jesuítas sabiam que eles eram lideranças respeitadas e que tinham o poder de decidir a ordem das tarefas, a realização de viagens e de guerras. Se o capitão indígena, por algum motivo, não conseguisse ter influência suficiente sobre os demais indígenas, a autoridade de outro líder, o pajé, seria proeminente (VERWIMP, 2011). A reunião num mesmo núcleo de grupos indígenas que não possuíam vínculos de amizade passava necessariamente pela negociação dos jesuítas com as lideranças indígenas. A distribuição das casas era feita por troncos familiares, o que era respeitado principalmente para que não houvesse brigas entre eles (HURAUULT, 1972).

Parecia haver um consenso quanto à ineficácia do trabalho religioso itinerante. Com isso, os padres justificavam abertamente a necessidade do trabalho fixo. Nas visitas pastorais, o objetivo era persuadir os indígenas a viverem num espaço específico. A discussão girou em torno das consequências desse tipo de organização e sua permanência. Nesse caso, destaca Fernando Londoño (LONDOÑO, 2006, p. 23): “a questão do assentamento ou fixação das populações indígenas podiam eventualmente somar-se outras duas variáveis: o deslocamento da população da área tradicionalmente ocupada e o agrupamento de diferentes populações em um mesmo assentamento ou *pueblo*”. No entanto, essa nova estrutura missionária era incoerente com o que estava definido no regulamento criado pela Companhia de Jesus. Neste documento, estão estabelecidas regras relativas à composição do corpo da Companhia, sua função, formação, atividades a serem desenvolvidos e a duração de cada trabalho. Nas normas, escritas por Inácio de Loyola (1975, p. 39) e seus companheiros, estava previsto que:

Se sua santidade enviar a lugares determinados, sem limitação de tempo, supor-se-á que a permanência deverá prolongar-se por três meses, aproximadamente conforme o maior ou menor fruto espiritual que ali se preveja, ou se espere obter noutra lugar, ou

segundo parecer mais útil para o bem universal. Tudo dependerá do juízo do Superior que terá presentes as santas intenções do Papa no serviço de Cristo Nosso Senhor.

Destaca-se que a aplicação restrita dessa lei inviabilizaria tornar os grupos indígenas mais controláveis pela Coroa francesa. Na realidade vivida, os jesuítas recorreram a diferentes táticas, e certas normas da Constituição aos poucos perderam sentido. As missões religiosas foram fundadas mediante a autorização, a cooperação e o constante diálogo com os grupos indígenas, e não somente construídas pela decisão dos jesuítas ou das autoridades coloniais. Nesse espaço, índios e jesuítas atribuíram significados à cultura do outro e reelaboraram conceitos e práticas (GASBARRO, 2006). Destacamos esses aspectos para que não fique a falsa impressão de que as missões foram apenas fundadas mediante atos de imposição e violência. Um analista das missões poderá abordá-las pela via exclusiva da dominação ou da aculturação dos povos indígenas. Mas tal abordagem deixa escapar a complexidade das percepções e das práticas, que faz das missões religiosas um espaço de hibridização.

3.2 Kourou, Sinnamary, Saint Paul, Saint Joseph, Saint Pierre nas *lettres édifiantes et curieuses*

As missões volantes ou itinerantes foram muito frequentes na América. Os missionários realizavam longas e penosas viagens no interior desse continente, atravessando rios, enseadas e mangues em *pirogas* ou *couillara*. Nas viagens, indígenas e africanos escravizados serviam de guias ou intérpretes. Os jesuítas não só realizavam visitas rápidas ou pernoites, ficando às vezes por dias nas aldeias. Esta “marcha pela fé” tinha como propósito anunciar aos indígenas a “verdadeira religião”. Para isso, os jesuítas aprendiam as línguas locais, as manifestações religiosas e adotavam vários dos costumes indígenas. Os fatos inesperados e as decepções vivenciadas desde os primeiros anos de evangelização foram, sem dúvida, um grande aprendizado. Esse acúmulo de experiências ajudou a estabelecer as bases das atividades missionárias.

Os jesuítas, com o auxílio de indígenas, construíam abrigos provisórios ou dormiam nas próprias canoas. A recepção indígena não era sempre calorosa, pois muitos missionários relatam, em várias cartas, um acolhimento frio ou indiferente. Às vezes, uma parte dos indígenas ficava deitada em suas redes e não saía para receber os jesuítas. Isso significa que os padres deveriam primeiramente conquistar o respeito e a amizade deles. Nesse caso, convém destacar que os missionários sabiam muito bem que, antes de qualquer iniciativa, eles deveriam

primeiramente negociar com os caciques. No momento em que os estranhos visitantes conseguiam a estima ou a consideração dos indígenas, teriam o privilégio de dormir nas *tocaye*, *souras*, *tabouts* ou *taborús*¹¹⁶, dentre tantas outras formas de habitação indígena. Isto indica as condições de aceitação ou recusa oriundas dos padrões de relação estabelecidos pelos indígenas.

Durante as viagens pelo interior da floresta, os jesuítas transportavam em suas bagagens apenas pertences considerados fundamentais para a celebração de missas e pregações. Os padres carregavam um altar portátil e objetos litúrgicos necessários para ministrar a missa numa expedição que poderia durar uma semana ou vários meses (VERWIMP, 2011). Percebe-se que esta era a prática de religiosos que sequer tinham uma Igreja construída para instruir suas “ovelhas” ou um reduto para organizar este “rebanho”. As expedições de reconhecimento do território fortaleciam o interesse dos missionários em descobrir grupos indígenas, conferir o batismo, rezar por doentes e falecidos e educar as crianças¹¹⁷. A comunicação era estabelecida por intermédio de capitães ou chefes de determinados grupos indígenas¹¹⁸. Não se sabe ao certo os motivos que conduziam os indígenas a receber os missionários em suas casas, tampouco porque os ouviam. Acreditamos que tais religiosos poderiam ser movidos pela simples curiosidade, ou pelo interesse de obter alguma vantagem, como a proteção contra os ataques de mercadores de escravos. Nesta relação, temos tanto trocas espirituais quanto materiais. Assim, não há como fugir à importância que tinha a barganha indígena nesse contexto relacional. Urge destacar que quase sempre o encontro não seguia a via da coerção e os indígenas decidiam porque, como e quando estabelecer o contato.

As estratégias de aproximação dos missionários, para a consolidação de uma relação amistosa, incluíam oferta de presentes, pregações e batismos, além de não tentar mudar os modos de vida dos indígenas por completo (HURAUULT, 1972). Diante deste fato, pode-se mesmo argumentar que os missionários tinham uma maneira própria de proceder nas missões religiosas volantes nas Guianas. Novos desafios apareceram quando missionários começaram

¹¹⁶ Nomes de casas indígenas citadas nas cartas edificantes.

¹¹⁷ Nas constituições da Companhia de Jesus, está prevista, na quarta parte, a realização de adaptações pelos padres: “igualmente se fará um estudo apropriado sobre a maneira de ensinar a doutrina cristã, e de se adaptar à capacidade das crianças e das pessoas simples [410]”. E em seguida: “Dum modo geral, devem instruir-se sobre a maneira como há-se proceder um membro da Companhia que nas mais variadas regiões está em relação com pessoa tão diferentes, prevendo as dificuldades que podem surgir e as vantagens que podem aproveitar-se para o maior serviço divino, e utilizando os vários meios. Embora isto só possa ensinar a união do Espírito Santo e a prudência comunicada por Deus Nosso Senhor aos que confiam em sua divina Majestade, é possível, ao menos, abrir o caminho com alguns conselhos, que ajudem e disponham para o efeito que a graça divina há-de produzir [414]” (LOYOLA, 1975, p. 148).

¹¹⁸ Os capitães eram nomeados pelos governadores de Caiena para assumir o posto de chefe de grupos indígenas.

a planejar o estabelecimento de povoados. Os padres tinham a consciência de que, primeiramente, eles deveriam se informar onde estariam a maior parte dos grupos indígenas. Assim, os jesuítas mapeavam as áreas para que, posteriormente, eles pudessem se transportar para perto dos indígenas. Os missionários passaram a residir próximo aos indígenas para que gradualmente se conseguissem a afeição desses. Nesse caso, os jesuítas ofereciam utensílios que de fato tivessem algum valor para os indígenas. Os jesuítas sabiam que teriam que inevitavelmente aprender a língua de diferentes etnias, se quisessem realmente estabelecer com eles um vínculo duradouro. Depois disso, os missionários iniciavam os primeiros ensinamentos cristãos, ministrando o batismo e realizando frequentes instruções religiosas.

Nas Américas, em geral, o estabelecimento de missões religiosas era consequência do compartilhamento das vivências entre missionários e indígenas, como fica expresso nas cartas trocadas entre jesuítas de diferentes lugares. No entanto, as condições locais os submetiam a constantes redefinições de suas técnicas e métodos. Fica patente, na leitura da documentação, que, nas missões volantes, a influência dos religiosos era efêmera. Apesar do empenho, por meio dessas missões, os inicianos não conseguiam formar comunidades cristãs duradouras.

Nos primeiros anos da nova colônia, não foram os jesuítas que estiveram à frente das funções eclesiásticas. Os primeiros padres a atuar em Caiena e arredores eram membros do clero secular, os quais tinham a responsabilidade de cuidar das Cúrias de Caiena e Remire e de evangelizar os indígenas. A solicitação de padres estivera a cargo dos governadores que, por meio de uma comunicação direta com Versailles, recebiam candidatos para assumir os trabalhos religiosos (WERVIMP, 2011). O contraste entre os pesados serviços prestados pelos padres e a baixa remuneração foi um dos fatores que contribuíram para que houvesse poucos voluntários dispostos a exercer esse trabalho. Tal fato não poderia deixar de afetar significativamente a construção da cristandade na colônia. A endêmica ausência de padres contribuiu para que os jesuítas achassem ali um amplo e aberto campo de atuação. Uma significativa parte dos integrantes da Companhia de Jesus atuava, antes de ser criado um decreto que legalizasse suas atividades, sem cargos e salários (WERVIMP, 2011)¹¹⁹.

¹¹⁹ Para a colônia, seria mais fácil trabalhar com uma única comunidade religiosa, pois a baixa remuneração poderia ser compensada com a isenção fiscal e a doação de terras e escravos. Os missionários franceses, assim como os colonos, deviam lidar com a falta de rentabilidade econômica que a colônia vivenciava, com os poucos recursos enviados de Versailles e com constantes impasses territoriais com Inglaterra, Holanda e Portugal, do século XVI até o século XIX. No entanto, muitas vezes os missionários precisavam tomar decisões enquanto esperavam as resoluções da sede em Roma (o que poderia levar até dois anos de espera).

Os primeiros jesuítas franceses que trabalharam nas missões religiosas volantes na Guiana Francesa foram os padres Denis Méland e Pierre Pelleprat. No ano de 1652, eles estiveram com a responsabilidade de catequisar os povos indígenas Galibi¹²⁰ no vale do Orenoco e na Guiana Francesa. Esses padres jesuítas, vindos da Martinica, adentraram a terra firme até o Orenoco e se estabelecem no rio Ouarabiche, na casa dos Galibi (ARTUR, 2002), para formar um estabelecimento religioso. Os missionários contaram com a contribuição de colonos para implementar uma nova colônia naquela região¹²¹ (MONTEZÓN, 1857; ARTUR, 2002).

O padre Pelleprat organizou um dicionário e uma gramática da língua Galibi. Essa prática foi muito recorrente entre os jesuítas ao longo dos anos. O Galibi ganha destaque nas cartas analisadas, tornando-se uma espécie de língua geral nas relações entre indígenas e jesuítas franceses. Esse aspirado monolinguismo foi importante na atuação desses padres, mas não teve o mesmo alcance que a adoção do *nheengatu* pelos jesuítas das suas missões da América portuguesa. No ano de 1654, Pelleprat retornou à Martinica para se tratar de enfermidades e, no final desse mesmo ano, regressou à Europa com a mesma finalidade. No ano seguinte, ele retomou suas atividades na América. Porém, um fato inesperado aconteceu: Caiena foi ocupada pelos holandeses e os espanhóis tomaram o Orenoco. Este novo cenário fez Pelleprat desistir do empreendimento guianense para ir trabalhar no México (MONTEZÓN, 1857; WERVIMP, 2011).

Os jesuítas, no início do século XVII, se ocupavam, em Caiena, apenas da instrução dos indígenas. Neste momento de acomodação, foi enviado à colônia o padre François Lemercier¹²², na qualidade de missionário visitante das missões da Companhia das Ilhas e Terra Firme. Ele ali chegou no dia 22 de dezembro de 1674, juntamente com alguns missionários que seriam destinados às atividades apostólicas na Guiana Francesa. Os missionários recentemente

¹²⁰ Para Renault-Lescure (2002), Galibi é um dos nomes dados a esse grupo indígena pelos brancos colonizadores. Os Galibi do Brasil originalmente habitavam a região do Mana, na Guiana Francesa, lugar que eles deixaram no ano de 1950. De acordo com a citada pesquisadora, os Kalí'na foram chamados de Caribs ou Caribisce pelos ingleses, Caraiben pelos holandeses e Caribes pelos espanhóis.

¹²¹ Segundo Jean François Artur (2002), no ano de 1674 chegaram em Caiena os padres jesuítas François Simon, René Gelée e um padre secular chamado Chrétien, que se consagrou à missão do Caribe. Cinco ou seis meses antes da ida desses padres àquela colônia, foi enviado o padre Pierre Brani, um jesuíta se viu sozinho na região, sem nem mesmo padres seculares para interagir e trabalhar. A hipótese destacada por Artur é a de que o padre Brani estava com tédio ou temia morrer sem sacramentos, por isso retornou à França e ninguém se opôs a essa decisão. Tais informações são interessantes, visto que elas nos mostram um trabalho inicial de evangelização com muitas lacunas, com ações efêmeras.

¹²² O jesuíta trabalhou durante quatro anos em missão. Em 1674, ele foi nomeado vistante da Companhia na América meridional. Neste caso, é por esse motivo que ele foi enviado à Guiana Francesa em uma missão de inspeção.

chegados a esse território tinham o interesse de trabalhar com as nações do interior e, particularmente, com os Acoquas, que residiam nas margens do Camopi – etnia considerada por eles como um grupo indígena muito numeroso e extremamente belicoso (ARTUR, 2002). A primeira viagem de expedição, para reconhecimento do território e de grupos indígenas, foi feita pelos missionários Jean Grillet¹²³ e François Bechamel¹²⁴, no dia 25 de janeiro de 1674, em uma canoa com três africanos escravizados e três indígenas da etnia Galibi (ARTUR, 2002). Os missionários atravessaram os rios de Caiena e de Varca e chegaram à noite na casa de um habitante dessas redondezas. Os padres ficaram nessa moradia até o dia 26 e, na tarde do dia seguinte, partiram para realizar mais descobertas, bem como descansaram à noite na casa dos indígenas Maraones, que haviam se retirado para fugir dos portugueses e dos Arouãs, pois estes eram seus inimigos declarados (ARTUR, 2002)¹²⁵.

Os primeiros anos das atividades religiosas itinerantes seriam baseados na ideia de conversão que os missionários tinham na Europa. Na América, os padres avaliavam a realidade tendo como parâmetro as sociabilidades do continente europeu. No entanto, os marcos ocidentais que definiam a religião não foram por eles encontrados entre os grupos indígenas. Os missionários liam os costumes ameríndios sempre os comparando com os da sua cultura e com outras experiências missionárias. Neste caso, como eles não identificaram algo semelhante às práticas religiosas europeias, começaram a entender que as crenças indígenas eram apenas expressões de superstição, algo que não tinha fundamento em um credo consistente. A suposta ausência de sentimento religioso instigava o debate sobre a humanidade dos que não possuíam credo – tema que reaparece nos relatos sobre as missões itinerantes realizadas pelos padres Aimé Lombard, Jean François Lavit, Nicolas Crossard e Élzear Fauque. Uma das narrativas que reproduz esse esteriótipo foi feita pelo padre Élzear Fauque, conforme transcrição de Aimé-

¹²³ O jesuíta estudou Filosofia e Teologia, ensinou gramática por algum tempo e depois foi enviado para Saint Christophe, local onde professou seus votos no ano de 1657. No ano de 1666, ele foi enviado à Guiana Francesa.

¹²⁴ Este jesuíta chegou à Guiana Francesa no ano de 1668 e morreu durante uma viagem de retorno à França. O navio que o transportava foi preso por holandeses.

¹²⁵ As inimizades e as guerras entre os grupos indígenas é tema bastante relevante porque elas interferiam diretamente nos propósitos de colonização dos europeus. Podemos ter dimensão dessa questão com a histórica rivalidade entre os Galibi e Palikur. De acordo com Jean François Artur (2002), no ano de 1691, as duas etnias citadas (que sempre estiveram em guerra) estabeleceram acordos de paz. Esta ação foi proposta pelo Marquês de Ferroles. Os principais capitães dessas duas nações aquiesceram. A cerimônia para cessar as hostilidades entre eles foi lutar pela última vez com os punhos cerrados no campo de desfile, depois beijaram-se, embriagaram-se e despediram-se. A razão desta proposição era iniciar um estabelecimento no Oiapoque. A ideia era abrir caminho no alto rio Oiapoque, na enseada dos Nouragues para ir ao Amazonas. Alguns trabalhadores, soldados e negros foram enviados para essa região. O missionário jesuíta René Gelée os acompanhou neste primeiro momento e voltou com eles em setembro, sendo que outros foram mandados no ano seguinte. No entanto, pelo pouco desenvolvimento dessa colônia, ela foi abandonada.

Martin (1839, p. 23). Nela, o padre afirma que os missionários franceses teriam muito trabalho com os indígenas porque estes são

Pessoas rústicas e desagradáveis, gente sem lei, sem dependência, sem gentileza, sem educação, em que não se encontra nada de traços de religião e que não têm nem mesmo os princípios das virtudes morais; em uma palavra, verdadeiros selvagens que parecem ter de homens racionais somente o semblante¹²⁶.

A leitura do padre segue uma lógica que “gira em torno de uma negação [e] é a base das revelações e reinscrições profundas do momento do estranhamento” (BHABHA, 1998, p.31). Em seu dia-a-dia, os missionários franceses adotaram essa pedagogia da recusa religiosa. Eles acreditavam que essa falta de doutrina religiosa tornaria mais fácil ensinar aos grupos indígenas os preceitos cristãos. Várias cartas escritas por jesuítas ao redor do mundo apresentaram a ideia de preenchimento de um suposto vazio religioso, sempre tendo por base o conceito ocidental de religião (AGNOLIN, 2013).

No entanto, embora inclinado a rejeitar a cultura do Outro, o padre Élzear Fauque defendia que, mesmo sem um credo, os indígenas seriam dignos de seu zelo e compaixão porque “um missionário que trabalha para a conversão deles encontra muitas vantagens as quais eles não teriam junto a outras nações infieis” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 23-24)¹²⁷. Esse padre, como os demais enviados para a missão na Guiana Francesa, supunha que poderia sem muita dificuldade conquistar vários adeptos ao Cristianismo. O missionário considerava que era possível não somente estabelecer um convívio dos nativos com o Cristianismo como torná-los piedosos cristãos porque eles não encontrariam nas aldeias

Idolatria para destruir, nem ídolos para derrubar; ele [missionário] está no abrigo contra as perseguições para as quais se deve esperar em outros lugares da parte das potências idólatras; seus ensinamentos encontram corações extremamente dóceis, e nunca se viu algum selvagem formar a menor dificuldade à respeito das verdades que lhe são anunciadas. Enfim, ele recolhe em paz o fruto de seu suor e de seus trabalhos, pois, embora seja verdade que no número desses neófitos que convertemos à fé, encontram-se alguns de fé morna e fraca, não é menos verdade que vemos um grande número que conservam até a morte um fundo admirável de piedade, e que, pela assiduidade à oração e aos outros exercícios de uma verdadeira devoção, fazem

¹²⁶ Je ne pretends rien dissimuler à ceux qui se sentent pressés de venir partager nos travaux, ils auront affaire à des peuples qui n’ont rien que de rustique et de rebutant dans leurs personnes, gens sans lois, sans dépendance, sans potitese, sans éducations, en qui l’on ne trouve nulle teinture de religion et qui n’ont pas même les premiers principes des vertus morales; en un mot, de vrais sauvages qui semblent n’avoir de l’homme raisonnable que la figure.

¹²⁷ On ne dira pas que je donne de nos sauvages un portrait flatté; mais en même temps je ne puis m’empêcher d’avouer qu’un missionnaire qui travaille à leur conversion trouve bien des avantages qu’il n’auroit pas chez d’autres nations infidèles.

parecer tanto fervor como o que observamos na Europa entre nossas mais ferventes congregações¹²⁸.

Isso não significa afirmar que os missionários deixassem de procurar algum sinal de religiosidade (que não se confunde com a religião), mesmo que para eles pudesse ser mínimo na cultura indígena. Para fundamentar a conversão, os missionários precisariam admitir a humanidade dos indígenas e teriam que encontrar nas suas condutas algo que pudesse ser considerado um sinal de aspiração à verdadeira fé. A interpretação dos jesuítas sobre este ponto deixa evidente a ambivalência produzida no íntimo “das regras de reconhecimento dos discursos dominantes, na medida em que estes articulam os signos da diferença cultural, conferindo-lhes novas implicações dentro das relações diferenciais do poder colonial” (BHABHA, 1998, p.161).

No convívio com os povos indígenas, os jesuítas começaram a prestar atenção nos “ritos da vida cotidiana, porque neles encontram um éthos em ação, mais ou menos ligado a um culto” (GASBARRO, 2006, p. 87)¹²⁹. Eles observavam expressões religiosas inarticuladas, o que não impedia que fossem guiados ao caminho da salvação. No ponto de vista dos padres, os indígenas teriam capacidade de aprender e de ter convicção a partir do ensino das coisas sagradas. Assim, as crenças deles possibilitariam a conversão. Portanto, os indígenas, na condição de “selvagens”, poderiam, de certa maneira, ser considerados homens verdadeiros (GASBARRO, 2006).

Na interpretação dos padres, as expressões religiosas dos grupos indígenas, mesmo que mínimas, contribuiriam para o avanço dessa obra. Os jesuítas entendiam que, para ser um bom missionário, dever-se-ia conhecer e compreender os costumes e as crenças dos indígenas. Os missionários se retiravam das aldeias muito confiantes e planejando outras atividades, ou até

¹²⁸ Ici il n’y a ni idolâtrie à détruire ni idole à renverser; il est à l’abri des persécutions auxquelles on doit s’attendre ailleurs de l’apart des puissances idolâtres; ses instructions trouvent des coeurs extrêmement dociles, et l’on n’a jamais vu aucun sauvage former la moindre difficulté sur les vérités qui lui sont annoncées. Enfin , il recueille en paix le fruit de ses sucurs et de ses travaux, car, bien qu’il soit vrai que dans le nombre de ces néophytes qu’on a convertis à la foi il s’en trouve de tièdes et de languissans, il n’est pas moins vrai qu’on en voit un grand nombre qui conservent jusqu’à la mort un fond admirable de piété, et qui, par leur assiduité à la prière et dans tous les autres exercices d’une vraie dévotion, font paroître autant de ferveur qu’on en remarque en Europe parmi nos plus fervens congréganistes.

¹²⁹ As superstições eram consideradas qualquer coisa, menos religião. Os costumes indígenas eram sempre relatados pela perspectiva da moral, não da religião professada. Havia uma tendência de negar a religião dos indígenas, pois os padres argumentavam que se não mudassem a postura e insistissem e repetissem os artigos de fé, de nada adiantaria a conversão. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa a escolher.

mesmo novas missões religiosas. Eles acreditavam que, quando regressassem para rever os novos cristãos, os missionários encontrariam, naquelas áreas, sólidos fieis. No entanto, os padres, ao retornarem, concluíaam que muitos indígenas permaneciam seguindo os costumes de outrora. Diante disso, os jesuítas julgavam que os resultados desejados estavam longe de serem atingidos – uma evidente frustração com relação aos seus primeiros trabalhos de conversão.

Assim, se por um lado os padres identificavam traços de religiosidade e uma aparente facilidade no trato com os indígenas contatados, por outro, os mesmos jesuítas se impacientavam ao reconhecer que não obtinham êxito em suas investidas de conversão. Na cerimônia de batismo, os indígenas faziam a promessa de que abandonariam os antigos costumes e se submeteriam às leis de Deus e da Coroa francesa. No entanto, a permanência de práticas contrárias ao Cristianismo e a relutância em seguir piamente os ensinamentos cristãos punham em xeque a tese da ausência de grandes obstáculos para realizar a conversão dos indígenas. Os padres perceberam que, no dia-a-dia não, eles conseguiam inspirar sentimentos religiosos pela doutrina cristã, mesmo entre aqueles que aceitavam aprender a religião, aparentemente sem nenhuma resistência. As constantes cobranças por resultados, sobretudo as realizadas pelos superiores, contribuíram para que os missionários repensassem seu trabalho. Os jesuítas avaliaram que os métodos aplicados nas primeiras conversões deixaram a desejar em eficácia. No momento em que eles compreenderam quão precário era o sucesso das missões, os jesuítas assumiram outra postura. Essa mudança, de certa maneira, marca o “paradoxo da ação missionária que, a partir dele, constrói a primeira compatibilidade intercultural e a primeira linguagem nova entre civilizações diferentes” (GASBARRO, 2006, p. 80). Todo este processo ocorre mediante o ato de tradução cultural que “se dá através de ‘contínua transformação’, para criar a noção de pertencer da cultura” (BHABHA, 1998 , p. 324)

Os religiosos concluíram, argumentando em diversas cartas, que a falta de um contato ininterrupto dificultava a construção de uma cristandade nas Guianas. Eles defendiam, junto aos superiores, a necessidade permanente da sua presença naquelas aldeias. No entanto, para que esse método fosse aceito, os jesuítas precisavam provar, a todo momento, a imprescindibilidade de permanecer nas missões. Nesse sentido, um dos argumentos mais utilizados pelos padres foi o da inconstância dos “selvagens”¹³⁰ – um dos temas bastante abordados para legitimar os projetos de fixação dos indígenas nas missões religiosas.

¹³⁰ O problema da inconstância era algo frequentemente citado nas cartas edificantes e curiosas da Guiana Francesa e do Oiapoque. Na verdade, estas reclamações são muito recorrentes nos escritos jesuíticos de diferentes períodos.

O que os missionários denominam de “inconstância”, na realidade demonstra a força e a constância da ligação dos indígenas a suas cosmologias. O que não significa que havia uma identidade fixa no nativo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Os padres estavam preocupados com a realização de uma conversão profunda e total. Nesse sentido, para os jesuítas franceses, a oscilação significava que o que fora ensinado não havia se enraizado e que os indígenas retornavam aos maus costumes. No entanto, os padres sabiam que, para pôr em prática uma convivência duradoura e estável com uma cultura que lhes era estranha, eles deveriam tergiversar e engendrar negociações. A aproximação dos colonizadores europeus com outros povos ameríndios implicou em relativizar conceitos e ajustar as circunstâncias específicas de atuação. De sua parte, o processo de evangelização, no contexto americano, permitiu que “todas as riquezas e o imenso patrimônio cultural dos povos indígenas não [fossem] jogados fora, mas reaproveitados e transformados” (AGNOLIN, 2013, p. 284).

Na medida em que se intensificava o contato, os missionários começaram a se interessar mais e mais pelas práticas cotidianas. Neste momento, o ato de atribuir aos grupos indígenas uma fé “mesmo vaga ou errônea, obedece a uma exigência cultural de ‘ler’ o outro e traduzi-lo em seus próprios termos e, por outro lado, traduzir o ‘eu’ para o outro” (POMPA, 2003, p. 48). O plano de reunir vários grupos indígenas em uma única área visava possibilitar o reforço, a vigilância e o controle das práticas religiosas dos indígenas. Por um lado, não seria exagerado afirmar que o contato de grupos indígenas com colonos e demais líderes religiosos das aldeias era considerado uma ameaça à evangelização; por outro lado, os pajés eram identificados como péssima influência, pois afetariam ou contaminariam as novas “ovelhas de Cristo” com suas práticas supersticiosas. O comércio entre nativos e franceses era algo muito comum, consistindo nas trocas de especiarias da floresta, de informações e de serviços com artigos europeus (HURALT, 1972; BARBOSA, 2005), o que, de certa forma, poderia arruinar os trabalhos de evangelização para aqueles padres.

As dificuldades relatadas acima serviam para demonstrar a extrema relevância da nova modalidade de missão. Com base nisso, os jesuítas insistiam no imperativo do controle das populações ameríndias e na redução dos custos que as viagens para realização do trabalho de conversão criavam. Dito de outro modo, a preocupação com os obstáculos que as missões itinerantes ou volantes não conseguiam contornar motivou a insistência no estabelecimento de missões fixas. Os padres abordavam, em suas cartas, o risco que a separação entre eles e os indígenas geravam. Os jesuítas argumentavam que a maneira de proceder, nessa região do globo, não poderia ser a mesma realizada por seus companheiros enviados para acompanhar

culturas consideradas “civilizadas”. O padre Élzear Fauque, em uma de suas correspondências, defende a autonomia dos missionários para lidar com situações que são peculiares à realidade em que viviam. É o que lemos no trecho a seguir, transcrito por Louis Aimé-Martin (1839, p. 30):

Não se deve crer que tudo esteja já feito e acabado e que se possa abandoná-los por algum tempo. Há muito que se temer que eles retornem rapidamente às primeiras infidelidades: é a principal diferença que existe entre os missionários desses cantos e aqueles que trabalham junto aos povos civilizados. Podemos contar com a solidez destes em caso de separação por algum tempo, através do que se concretiza a devoção nas províncias inteiras; para aqueles, depois de se ter reunido o rebanho, se o perdermos de vista, somente por alguns meses, nós arriscaríamos profanar o primeiro de nossos sacramentos e ver perecer todo o fruto de nossos trabalhos feitos durante aquele tempo¹³¹.

Está evidente a preocupação dos missionários com o rito de passagem, que marca a saída de uma vida de pecado para outra vida imersa no mundo cristão. O cuidado, portanto, não se reduzia apenas à ministração do batismo aos indígenas que estivessem comprometidos com essa nova etapa. Os jesuítas, portanto, “entendiam [...] que a única forma de garantir que o trabalho de uns poucos missionários tivesse uma máxima repercussão seria dar as condições para que o mesmo tivesse contato com o maior número de indivíduos possíveis” (LONDOÑO, 2006, p. 20). Eles também tinham a noção de que a conversão em massa poderia simbolizar, para a nova sociedade colonial, um crescimento do poder do Cristianismo articulado aos ideais do projeto imperial ultramarino francês. As autoridades monárquicas, por sua vez, entendiam que a cristianização concorria para fazer dos indígenas integrantes da sociedade colonial francesa. A política de aldeamentos interessava aos poderes locais porque os jesuítas, como representantes da religião oficial da colônia, comprometeriam-se com a tarefa de fazer com que os indígenas cumprissem os deveres de cristãos, de súditos leais e de defensores das fronteiras imperiais.

Foi apenas no início do século XVIII, período em que a colônia vivenciava uma relativa estabilidade, que os estabelecimentos missionários fixos dos jesuítas franceses na Guiana passaram do plano das ideias à realidade. Na coletânea de cartas reunidas por Aimé-Martin

¹³¹ Il ne faut pas croire que tout soit fait alors et qu'on puisse les abandonner pour quelque temps. Il y auroit trop à craindre qu'ils ne retournassent bientôt à leur première infidélité: c'est la principale différence qu'il y a entre les missionnaires de ces contrées et ceux qui travaillent auprès des peuples civilisés. On peut compter sur la solidité de ceux-ici et s'en séparer pour un temps, au moyen de quoi on entretient la piété dans des provinces entières; au lieu qu'après avoir rassemblé le troupeau, si nous le perdions de vue, ne fût-ce que pour quelques mois, nous risquerions de profaner le premier de nos sacremens et de voir périr pendant ce temps-là tout le fruit de nos travaux.

(1839, p. 29), encontramos um trecho em que o padre Élzear Fauque menciona as diferentes estratégias missionárias:

As cartas que me chegaram da Europa em diferentes momentos e de diversas pessoas me fazem crer que não há uma ideia correta dessa missão nem do tipo de trabalhos apropriados para a conversão de nossos selvagens. Alguns imaginam que percorremos as cidades e os povoados mais ou menos como se faz na Europa, onde zelosos missionários, por meio de pregações fervorosas, se esforçam para despertar os pecadores que adormecem nos vícios, e para fortificar os justos na vida de piedade. Outros, que são mais conhecedores da situação dessa parte do mundo, creem que um missionário, sem se fixar em algum lugar, corre sem parar nas matas atrás dos infíeis, para instruí-los e lhes batizar¹³².

Os padres sugeriam mudanças de estratégias. É possível identificar, em muitos relatos de padres jesuítas, a defesa de uma evangelização organizada por meio de missões fixas. O padre Élzear Fauque, na condição de aprendiz, se inspirou nas ações de Louis Aimé Lombard, um dos missionários mais influentes no trabalho de evangelização de povos indígenas na Guiana Francesa. O novato não somente manifestou interesse de criar missões fixas, como também realizou diversas expedições de mapeamento para definir as áreas onde elas poderiam ser estabelecidas e quais grupos indígenas congregar. Ele também elaborou projetos de missões fixas para áreas fora da Guiana Francesa. Essa possibilidade não foi primeiramente pensada pelo padre Élzear Fauque. Os padres que foram enviados antes dele já a haviam mencionado. Um dos padres mais aficionados nessa ideia foi Thomas de Creully, primeiro missionário a materializar uma missão religiosa permanente na Guiana Francesa. Mas quem garantiu a estabilidade do empreendimento foi o padre Louis Aimé Lombard.

A partir do momento em que esses jesuítas notaram que seria preciso se estabelecer entre os indígenas, os apelos dirigidos aos superiores gerais e às autoridades locais aumentaram¹³³. Bastar lembrar que isso tudo se devia a todas as demandas anteriormente discutidas e à dispersão indígena, com moradias em áreas de difícil acesso, causa de enorme cansaço para os missionários. O novo método proposto consistia na redução (reunião e fixação) de grupos indígenas, ou em congregar “os índios em povoados ou ao conjunto de povoados considerados unitariamente por razões geográficas ou missionais” (FLECK, 2004, p. 636).

¹³² Les lettres qui me sont venues d'Europe en différents temps et de diverses personnes me donnent lieu de croire qu'on n'y a pas une idée assez juste de cette mission ni du genre de travaux que demande la conversion de nos sauvages. Quelques-uns s'imaginent que nous parcourons les villes et les bourgades à peu près comme il se pratique en Europe, où de zélés missionnaires, par de ferventes prédications, s'endorment dans le vice, et d'affermir les justes dans les voies de la piété. D'autres, qui sont plus au fait de la situation de cette partie du monde, croient qu'un missionnaire, sans se fixer dans aucun endroit, court sans cesse dans les bois après les infidèles, pour les instruire et leur donner le baptême.

¹³³ A espera de uma autorização para a manutenção dos espaços destinados às missões religiosas.

Oferecemos, nas próximas linhas, uma análise do processo de criação de missões fixas da Guiana Francesa.

3.3 A busca pela consolidação do evangelho: o processo de formação das missões fixas

As missões religiosas eram uma representação da própria Igreja nos lugares onde elas existiam. Sua instalação visava instituir uma comunidade cristã consistente e duradoura. As narrativas dos missionários, os documentos oficiais da colônia e os estudos especializados afirmam que as missões fixas eram compostas por três estruturas basilares: as aldeias indígenas, a casa dos missionários e as habitações de financiamento. A renda adicional e os fundos de pensão que os jesuítas recebiam da Coroa eram destinados às atividades de conversão e catequese realizadas nas expedições ou nos aldeamentos. Os jesuítas construíram as habitações Mont-Xavier em Kourou, bem como Maripa, Saint-Régis, Mont-Louis e Loyola em Rémire. Os padres descreveram, em várias de suas cartas edificantes e curiosas, os primeiros delineamentos da organização do espaço missionário fixo nas Guianas. O quadro da composição econômica das habitações permite perceber que a missão não se restringia a atividades religiosas:

QUADRO 6- Composição econômica das habitações jesuíticas da Guiana Francesa

| Categoria | Nome | Infraestrutura | Números de trabalhadores africanos escravizados nas habitações |
|------------------|-------------|----------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| Habitação | Loyola | Um engenho de açúcar | 94 escravos |
| Habitação | Mont Louis | Um engenho de açúcar e uma olaria | 180 escravos para trabalhar com o açúcar e 10 para trabalhar com os tijolos |
| Habitação | Maripa | Estância de animais selvagens | 10 escravos se ocupam do zoológico |
| Habitação | Saint Régis | Um engenho de açúcar e um moinho de água | 327 escravos |
| Habitação | Mont Xavier | Barcaças de cacau e estâncias de animais selvagens | 06 escravos se ocupam da colheita do cacau e 06, do trato dos gados |

FONTE: POLDERMAN, 2004.

De acordo com as informações contidas nas cartas edificantes e curiosas produzidas pelos padres e documentos oficiais escritos pelas autoridades locais, os missionários franceses conseguiram fundar, no século XVIII, cinco missões religiosas nas Guianas: duas na Guiana Francesa e três no Oiapoque. O estudo de Marie Polderman (2004) permite inferir que a missão era uma unidade econômica importante no espaço colonial francês. O espaço missionário mobilizava dezenas e até centenas de escravos a fim de realizar uma produção diversificada, como fica evidente no quadro abaixo:

QUADRO 7- As missões jesuíticas das Guianas no século XVIII

| Categoria | Nome | Padre responsável | Escravos | Tipo de produção | Bens móveis |
|------------------|-------------------------|--------------------------|-----------------|----------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| Missão | Kourou | Louis Aimé Lombard | 78 escravos | Cacau, café, urucum, banana e mandioca | Para a caça: cinco fuzis; para a pesca: quatro canoas |
| Missão | Saint Joseph du Ouanary | Joseph d'Auzillac | 02 escravos | Não se tem esta informação | Um fuzil, uma canoa para navegar, uma canoa para a pesca |
| Missão | Saint Paul | Arnaud D'Ayma e Bessou | 03 escravos | Café, cacau, mandioca e banana | Não se tem esta informação |

FONTE: POLDERMAN, 2004.

A missão do Camopi não aparece no quadro acima porque não possuímos informações desse empreendimento missionário, que permitam compará-lo com os demais. Pode-se conjecturar que essa redução não foi apresentada por Polderman (2004) porque a autora não teve acesso à documentação pertinente, ou porque a produção do Camopi não fora relevante a ponto de ser documentada. Observa-se que os tipos de produção e de bens imóveis das missões são os mesmos. No entanto, a quantidade de escravaria da missão Kourou permite inferir que esta era a mais rentável das reduções e indica certo peso econômico. Nas correspondências, fica evidente que, além dos núcleos missionários básicos, havia uma rede de missões menores. Os núcleos maiores serviam de modelo de organização administrativa e apostólica para os agrupamentos missionários menores.

Os jesuítas registram, em suas cartas, muitas críticas a uma suposta ociosidade dos indígenas. As interpretações que eles fizeram sobre a maneira como os nativos lidavam com a administração de seu tempo também foram construídas de acordo com os padrões sociais e

culturais da Europa moderna. A disciplinarização dos dias e dos horários dos indígenas nas missões religiosas é compreendida, nesta pesquisa, como uma pedagogia do tempo. Os missionários procuraram estabelecer um ritmo regular de atividades para que os nativos atingissem metas e cumprissem as responsabilidades que lhes eram dadas. O propósito era fazer com que eles abandonassem práticas consideradas, dentro da lógica religiosa cristã, pecaminosas.

Os missionários tinham o interesse de combater a ociosidade mediante normas de controle do lazer, de cerimônias festivas e religiosas e demais atividades observadas como desnecessárias para a formação da moralidade cristã. A administração do tempo nas missões foi demarcada pelos horários de ensino da religião e de instruções de condutas condizentes com a sociedade “civilizada”, incluindo a oração, a catequese, a insistência e o trabalho. Não é estranho mencionar que essa maneira de proceder se tornou um dos parâmetros mais utilizado pelos jesuítas para medir o preparo dos neófitos quanto à doutrina católica. Nesse sentido, percebe-se que os jesuítas franceses aplicaram um modelo de organização missionário muito conhecido por jesuítas espanhóis e portugueses. Estes empreendimentos, embora não sejam comparáveis do ponto de vista da estrutura, são inspirados nos estabelecimentos missionários do Paraguai com os Guarani e com os indígenas da Nova França. Não é estranho que estes sejam os modelos que serviram de referência aos jesuítas franceses da Guiana Francesa, visto que as duas experiências foram amplamente divulgadas (COLLOMB, 2011).

No entanto, torna-se necessário destacar certas distinções. Dessa forma, é preciso primeiramente observar as singularidades dos modelos de organização das missões em diferentes espaços coloniais. Não restam dúvidas que o poder político da Companhia de Jesus contribuiu tanto para que suas missões religiosas fixas se tornassem um esteio da maquinaria colonial portuguesa. Esse modelo de organização e administração missionário foi instituído por jesuítas portugueses e espanhóis um século antes de ser adotado por jesuítas franceses (VERWIMP, 2011). Isso evidentemente contribuiu para que os missionários lusitanos obtivessem maiores vantagens do que os que ainda entrariam nesse sistema de missão.

De acordo com Régis Verwimp (2011), na Espanha os jesuítas, além do tribunal do Santo Ofício, foram considerados o Estado dentro do Estado espanhol. Em Portugal, eles se tornaram o “braço direito dos portugueses”; já na França, eles deveriam, pelo pragmatismo político dos monarcas franceses, assumir uma postura de subordinação ao poder real. A criação, o desenvolvimento e a manutenção de missões dependiam dos recursos financeiros e dos materiais que os jesuítas poderiam conseguir. Esses meios incluem os subsídios concedidos

pelo rei a cada um dos missionários, doações de indivíduos particulares e a renda de isenções de impostos e moradia. A forma de atuação dos missionários jesuítas franceses na América era, em vários aspectos, distinta daquela dos inacianos ligados às Coroas ibéricas. A imagem recorrente da cristianização do Novo Mundo pelos jesuítas é a redução do Paraguai. Existem várias ponderações a serem feitas sobre este assunto – algo que pretendemos discutir ao longo desta dissertação, como panorama de fundo. As missões jesuíticas na Guiana não correspondem às aldeias portuguesas, muito menos às repúblicas guaraníticas do mundo espanhol.

No espaço colonial da França, as primeiras empreitadas religiosas ou econômicas não contaram com o apoio da burocracia real francesa. Os jesuítas franceses tinham que lutar tanto contra os problemas relacionados à falta de infraestrutura na colônia, que muito comprometia a mobilidade dos padres para a realização de atividades pastorais, quanto contra as limitações de poder que sofriam na esfera política e econômica, por conta do galicismo (VERWIMP, 2011; DELUMEAU, 1973). Para reverter esta situação, os inacianos teriam que estabelecer alianças com os indígenas¹³⁴. A ideia de se adotar a missão fixa foi do padre Jean de La Mousse. No entanto, suas iniciativas apenas se limitaram ao batismo de moribundos e de crianças que estivessem em perigo de morte (MONTEZÓN, 1857). O padre La Mousse realizava frequentes visitas nas aldeias indígenas para continuar os trabalhos de conversão ao Cristianismo. Nestas inspeções, era muito comum tanto ele quanto os demais padres deste período negociar com os caciques “o empréstimo” de indígenas. A ideia era plausível, pois esses missionários, para continuar com as atividades itinerantes, inevitavelmente dependeriam das habilidades dos indígenas como guias ou intérpretes em todos os trajetos. O missionário La Mousse trabalhou por doze anos sem conseguir formar um único cristão (MONTEZÓN, 1857).

A proposta de se fundar um estabelecimento estável motivou, no ano de 1706, os padres Simon Ramette e Louis Aimée Lombard a percorrerem a costa oeste de Caiena, a fim de conhecer a região e os grupos indígenas ali residentes¹³⁵. Nesse mesmo ano, eles iniciaram o planejamento da construção de uma missão fixa na Guiana Francesa. De acordo com a carta do padre Nicolas Crossard, endereçada ao reverendo Anne de La Neuville, os jesuítas Simon

134 Os trabalhos nos colégios eram também um tipo de missão, conforme dispunham as Constituições. Dever-se-iam respeitar a organização das casas familiares para que não fossem confundidos as famílias e os grupos étnicos, o que era uma fonte de discórdia e conflitos. Os nativos tinham o direito de possuir sua terra, instrumentos para o sustento próprio, e de não trabalhar em grandes campos comunitários. Todas as ações realizadas pelos jesuítas franceses deviam seguir as regras locais do governador de Caiena e de Versailles e, ao mesmo tempo, seguir a lógica das disposições locais.

135 O padre Aime Lombard solicitou que as terras ocupadas pela missão fossem concedidas aos indígenas, para que novos colonos não pudessem se apropriar delas. A proteção dos nativos não impediu que os missionários comercializassem com os colonos.

Ramette e Louis Aimé Lombard¹³⁶ partiram de Caiena no mês de setembro. Os padres foram em direção a Icaroua, onde havia muitas casas Galibi (principalmente no rio de Carouabo) – região que ficava a três léguas de distância de Kourou. Para realizar este serviço, esses jesuítas utilizaram uma gramática e um dicionário feito pelo padre Jean de La Mousse. O padre Jean François Lavit comentou a expedição realizada pelos padres Ramette e Lombard em uma carta edificante e curiosa, que foi transcrita por Aimé-Martin (1839, p. 3):

Eles levaram mais de dois anos para percorrer as diferentes nações dispersas nestas vastas imensidões de terra. Como eles ignoravam totalmente as diferentes línguas, eles estavam fora do estado de se fazerem compreender, tudo o que eles podiam fazer nesses primeiros passos foi criar pouco a pouco laços com esses povos, e aproximar-se de seus espíritos oferecendo-lhes serviços muito humildantes: eles cuidavam das crianças deles, eles eram assíduos juntos aos doentes e eles lhes distribuíam remédios dos quais Deus abençoava frequentemente a virtude. Eles compartilhavam e realizavam até os menores desejos; eles lhes davam presentes que estavam além dos gostos deles: tais como são os espelhos, as facas, os anzóis, os grãos de vidro coloridos etc¹³⁷.

A citação transcrita por Aimé-Martin confirma as ponderações realizadas por diferentes pesquisadores quanto às estratégias adotadas pelos jesuítas, no sentido de estabelecer contato com os diferentes grupos indígenas. Isto contribuiu tanto para firmar acordos que visavam o estabelecimento de missões quanto para a instituição de novas formas de comercialização e trocas de experiências. Destaca-se que, de certa maneira, “a introdução de novos bens e o início de relações econômicas diretas com os brancos sem dúvida, trazem grandes modificações para as culturas locais”. No entanto, percebe-se que essas mudanças são mediadas por formas sociais e princípios culturais autóctones, mesmo considerando que nesse processo tais formas e princípios acabassem por se transformar (HOWARD, 2002, p. 27).

No ano de 1645, os monges capuchinhos haviam se estabelecido perto de Kourou. Porém, esta atuação religiosa foi efêmera, de acordo com as evidências documentais (POLDERMAN, 2004). A primeira missão fixa foi estabelecida apenas no ano de 1709 com o nome de Icaroua ou Icouroabo. Depois de cinco anos da fundação desta missão religiosa, ocorreu sua substituição para outro lugar, sendo transportado para as margens do rio Kourou e

¹³⁶ De acordo com uma carta escrita pelo padre Nicolas Crossard, em 10 de novembro de 1726, esses dois padres teriam se consagrado nessa missão com mais ou menos 18 anos.

¹³⁷ Ils mirent plus de deux ans à parcourir les différentes nations éparses dans cette vaste étendue de terres. Comme ils ignoraient tant de langues diverses, ils étoient hors d'état de se faire entendre; tout ce qu'ils purent faire dans ces premiers commercemens fut d'appivoiser peu à peu ces peuples et de s'insinuer dans leurs esprits en leur rendant les services les plus humilians: ils prenoient soin de leurs enfans, ils étoient assidus auprès des maladies et leurs distribuoient des remèdes don't Dieu bénissoit d'ordinaire la vertu; ils partageoient leurs travaux et prévenoient jusqu'à leurs moindres désirs; ils leurs faisoient des présens qui étoient le plus de leur goût, tels que sont des miroirs, des couteaux, des hameçons, des grains de verre coloré, etc.

refundado com o nome deste rio. A missão foi transferida porque os padres pretendiam se comunicar melhor com as autoridades de Caiena. A mudança na localização provocou a mortalidade de indígenas, diminuindo pela metade seu quantitativo por causa de epidemias. A inserção de novos grupos indígenas também ocorria para suprir o número de reduzidos que sucumbiram com sucessivos surtos epidêmicos. Parte dos que foram instalados nas missões sofria com a pressão das correrias portuguesas, representando apenas um terço da população, visto que os Galibi eram muito mais numerosos (COLLOMB, 2011).

Os missionários perceberam que a inconstância não seria o único problema a ser enfrentado no processo de fixação dos indígenas em um único lugar. Os padres viam que os indígenas eram contrários a esta maneira de viver. Assim, o padre Nicolas Crossard afirma, em uma de suas cartas, que “uma casa fixa é inteiramente contrária ao espírito desses povos [indígenas]; a inclinação que eles têm em levar uma vida errante e nômade nasceu com eles e ela é consolidada pelo hábito que forma a educação” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 5)¹³⁸. O padre Crossard, entretanto, ressalta que “a inclinação natural deles cedeu à doce eloquência do missionário [Aimé Lombard]”. No entanto, se fizermos uma leitura atenta e cautelosa desses relatos, podemos perceber que o discurso de que eles (missionários) convenciam muitos indígenas pela oratória não correspondia aos fatos. As narrativas indicam que a fixação coletiva num dado lugar somente seria realizada com o aval dos indígenas.

O historiador Régis Verwimp (2011) criou o conceito de missões fixas abertas para destacar que, embora se utilizassem o modelo português, os missionários franceses mantinham a coerência com a conjuntura para controlar mais de perto os povos ameríndios, incluindo aspectos do seu modo de vida no dia-a-dia. Os empreendimentos fixos teriam que ser mais flexíveis, pois na prática, se os missionários quisessem reduzir e vigiar os indígenas, eles deveriam de tempos em tempos mudar a área de missão (HURALT, 1972). A missão estabelecida na região de Kourou, por ter sido o primeiro estabelecimento fixo construído pelos missionários, tornar-se-ia uma espécie de modelo a ser imitado pelas demais missões. Não há dúvida de que a localização desse núcleo missionário contribuiu para que ele se tornasse um centro de comando muito importante para os demais aldeamentos estabelecidos no decorrer dos anos. Os primeiros passos para transformar essa missão em um protótipo foi a conversão de vinte indígenas batizados no ano de 1711, na festividade de Natal, com grande fanfarra, que, segundo o padre Elzéar Fauque, estimulou outros indígenas a se converterem. A celebração de

¹³⁸ Une demeure fixe est entièrement contraire au génie de ces peuples; l'inclination qui les porte à mener une vie errante et vagabonde est née avec eux et est entretenue par l'habitude que forme l'éducation.

inauguração da Igreja de Kourou, segundo o mesmo missionário, contou com a presença de representantes do rei e o “primeiro golpe de aspersão foi acompanhado por um de tiro de canhão, que despertou a atenção dos índios”. O governador de Caiena neste período, Guillouett D’Orvilliers, “lhes deu de presente essa peça de artilharia, como o qual se fez muitas salvas durante a cerimônia” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 9). O padre Fauque ainda destaca que se eles surpreenderam vendo uma santa alegria pintada sobre o rosto de seus neófitos.

Os jesuítas sabiam que não bastaria reunir os indígenas sem elaborar uma estratégia para afeiçoá-los à missão. O meio encontrado para solucionar esse problema foi a adoção do sistema de apadrinhamento, pois, no entendimento do padre Louis Aimé Lombard, os indígenas se sentiriam constrangidos de retornar aos antigos costumes porque deveriam atingir o compromisso de não decepcionar seus padrinhos e madrinhas. O relato escrito por esse padre, e transcrito por Aimé-Martin (1839, p. 9) sobre essa cerimônia, é bastante esclarecedor:

Quando a benção da Igreja foi terminada, fomos ainda em procissão procurar o santo Sacramento em uma casa, onde desde a manhã havíamos celebrado uma missa baixa para lá consagrar uma hóstia. O pódio foi levado por alguns dos franceses da ilha de Caiena, que a devoção deles tinha atraído para essa santa cerimônia. Esse foi um espetáculo muito edificante por se ver uma multidão prodigiosa de índios, fiéis, e infiéis, espalhados em um grande lugar, que se prostravam diante de Jesus Cristo para adorá-lo, enquanto o levávamos em triunfo para um novo templo que acabava de ser consagrado a ele. A procissão foi acompanhada de uma grande missa, durante a qual o Padre Lombard fez um sermão muito emocionante para seus neófitos: doze selvagens, organizados em dois coros cantaram com uma beleza que foi admirada por nossos Franceses que assistiram à cerimônia. À tarde, nos reunimos para cantar as vésperas, e a festa terminou como o *Te Deum* e a benção do santíssimo Sacramento. Um momento antes que o Padre presidente da missa se virava para o povo para dar a benção final, Padre Lombard avançou de surpresa em direção do meio do altar, e através de um curto discurso muito comovente, ele fez para Jesus Cristo, em nome de todos os neófitos, a oferenda pública da nova Igreja¹³⁹.

A celebração descrita pelo padre evidencia que o ato religioso era também uma aliança política e étnica. Mas o domínio dos jesuítas sobre os convertidos permaneceu frágil. Como medida prática e mais eficaz, os missionários notoriamente orientaram suas ações pastorais às

¹³⁹ Lorsque la bénédiction de l’île fut achevée, nous allâmes encore processionnellement chercher le saint sacrement dans une case, où dès le matin on avoit dit une messe basse pour y consacrer une hostie. Le dais fut porté par quelques-uns des François de l’île de Cayenne, que leur dévotion avoit attirés à cette sainte cérémonie. Ce fut un spectacle bien édifiant de voir une multitude prodigieuse d’indiens, fidèles et infidèles, répandus dans une grande place, qui se prosternoient devant Jésus-Christ pour l’adorer, tandis qu’on le portoit en triomphe dans le nouveau temple qui venoit de lui être consacré. La procession fut suivie de la grande messe, pendant laquelle le père Lombard fit un sermon très touchant à ses néophytes : douze sauvages, rangés en deux choeurs, y chantèrent avec une justesse qui fut admirée de nos François, lesquels y assistèrent. L’après-midi, on se rassembla pour chanter vêpres, et la fête se termina par le *Te Deum* et la bénédiction du très saint sacrement. Un instant avant que le prêtre se tournât du côté du peuple pour donner la bénédiction, le père Lombard avança en surplus vers le milieu de l’autel, et par un petit discours très-pathétique, il fit à Jesus-Christ, au nom de tous les néophytes l’offrande publique de la nouvelle église.

crianças indígenas. A explicação poderia estar no fato de que os adultos indígenas agiam de maneira mais ardua ou resistente à imersão no mundo cristão católico. As decepções com a conversão dos nativos mais velhos fizeram com que os jesuítas franceses redirecionassem suas estratégias educativas para as crianças, pois assim eles diminuiriam certas dificuldades linguísticas e culturais que impediam o avanço do trabalho de missão nas aldeias (VERWIMP, 2011). A mudança em parte foi instituída com base na ideia de que as crianças se preservariam “mais facilmente dos vícios comuns aos selvagens”, retendo “o espírito do Cristianismo mais constantemente que seus pais que se converteram em uma idade já avançada” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 22).

Os missionários acreditavam que, dessa forma, eles obteriam resultados mais consistentes e duradouros nas missões. Não por acaso os padres das Guianas se dedicaram, de maneira mais esmerada, aos infantes do que a outros indígenas de diferentes faixas etárias. Observa-se que esta medida estaria em concordância com um dos deveres dos professores: o cuidado com a instrução das crianças, as quais eram mantidas sem horários livres para que não cometessem os mesmos erros que seus pais. Os inicianos instituíram o ensino do catecismo de modo regular, cujas aulas eram ministradas no período da manhã e da noite. A tendência, porém, era que as crianças repetissem, em particular, o que os padres lhes haviam explicado nas lições coletivas. Os padres avaliavam que o tempo destinado ao ensino não era suficiente. Destaca-se que os missionários utilizaram tanto o catecismo quanto a pregação como instrumento pedagógico de conversão. A rotina aplicada no processo de catequização pelo padre Aimé Lombard foi descrita pelo padre Élzear Fauque. Nesta narrativa, transcrita por Aime-Martin (1839, p. 4), pode-se ter uma noção da rotina educacional:

O padre Lombard se aplicou com muito cuidado à cultura dessas jovens plantas e se dedicou por completo à uma educação que deveria ser a fonte da santificação de tantos povos. Ele lhes ensinou primeiramente a língua francesa e lhes ensinou a ler e a escrever. Duas vezes ao dia, ele lhes dava aulas sobre a religião, e a noite era reservada a avaliar o que eles haviam aprendido. À medida que seus espíritos se desenvolviam, as aulas se tornavam mais fortes¹⁴⁰.

A consequência foi que essas crianças se tornaram, no decorrer dos anos, um vetor de transmissão de fé. Os padres as utilizaram muitas vezes como intérpretes para conquistar os mais velhos. Os missionários apostavam que esses meninos repassariam zelosamente o ensino

¹⁴⁰ Le père Lombard s’appliqua avec soin à cultiver ces jeunes plantes et se livra tout entière à une éducation qui devait être la source de la sanctification de tant de peuples. Il leur apprit d’abord la langue Française et leur enseigna à lire et à écrire. Deux fois le jour, il leur faisoit des instructions sur la religion, et le soir étoit destiné à rendre compte de ce qu’ils avoient retenu. A mesure que leur esprit se développoit, les instructions devenoient plus fortes.

religioso aos demais membros de suas aldeias. Os padres identificavam os mais afeitos à vida cristã, os quais eram distribuídos em várias ocupações religiosas desde a tenra idade. Dentro das reduções, o batismo poderia representar tanto um ponto de partida quanto de chegada para as crianças. O primeiro sacramento ministrado aos filhos de indígenas, que estariam na condição de convertidos, representava um processo de partida, pois não precisariam utilizar determinados meios, uma vez que eles supostamente haviam nascido num lar cristão. Já o batismo dos filhos de pais não cristãos era o ponto de chegada de um processo preparatório.

O padre Élzear Fauque descreveu todas as etapas do ciclo de estudos. O missionário destaca, em suas narrativas, que a intensidade dos conteúdos sobre religião tendia a aumentar, na medida em que os indígenas demonstravam certa evolução no processo de aprendizagem. O estudo dos valores universais da Igreja Católica era a primeira fase dessa instrução. Depois os catecúmenos iniciariam o estudo de matérias mais avançadas sobre os preceitos religiosos. O seguinte trecho retirado das correspondências escritas pelo padre Élzear Fauque (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 4) é um dos que mais destaca esta questão:

Após alguns meses de instruções puramente morais, eles começaram fortemente as matérias da religião. Dias inteiros e partes das noites se passavam neste santo exercício, foi com um tal sucesso que eles ganharam muitos para Jesus Cristo e não se encontrou nenhum entre eles que não tivesse um conhecimento suficiente da lei cristã e que não fosse persuadido da obrigação indispensável de segui-la¹⁴¹.

Desde o momento em que os adolescentes indígenas entravam na puberdade, eles eram constantemente avaliados pelos padres que pretendiam nomear alguns para exercer a função de catequistas entre seus familiares e conhecidos. Os jesuítas selecionavam os indígenas considerados mais qualificados para o cargo, ou seja, aqueles que apresentassem na infância mais aptidão para esta vocação. O padre Fauque assim descreve o trabalho do padre Aimé Lombard com esses jovens promissores (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 4):

Quando eles atingiam a idade de dezessete a dezoito anos, e que eles se encontravam perfeitamente instruídos nas verdades divinas, capazes de as ensinar aos outros, firmes nas virtudes e cheios de zelo que ele lhes havia inspirado para a salvação das almas, ele os enviava um após outro, cada um em sua própria nação, de onde eles faziam vir outras crianças que substituíam as primeiras¹⁴².

¹⁴¹ Après quelques mois d'instructions purement morales, ils entamèrent insensiblement les matières de la religion. Les jours entiers et une partie des nuits se passoient dans ce saint exercice, et ce fut avec un tel succès qu'ils en agnèrent plusieurs à Jésus-Christ et qu'il ne se trouva aucun d'eux qui n'eût une connoissance suffisant de la loi chrétienne et qui ne fût persuadé de l'obligation indispensable de la suivre.

¹⁴² Quand ils avoient atteint l'âge de dix-sept à dix-huit ans et qu'il les trouvait parfaitement instruits des vérités chrétiennes, capables de les ensiner aux autres, fermes dans la vertu et pleins du zèle qu'il leur avoit inspire pour le salut des âmes, il les revoit les uns après les autres, charcun dans leur proprer nation, d'où il faisoit venir d'autres enfants qui remplaçoient les premiers.

Os adolescentes da missão Kourou ministravam os sacramentos, ensinavam a doutrina cristã ou conteúdos considerados importantes para formação social, cantavam em coros de eventos específicos ou nas missas. Pode-se ter uma ideia do que isso representa, quando percebemos, nos relatos dos missionários, que a criança é quem de fato personifica o futuro evangélico da missão. A conquista de mais indígenas para as reduções, de certa maneira, forçava os missionários a se ausentarem das aldeias por um longo período. O núcleo missionário de Kourou aos poucos crescia, mas os padres queriam fundar novas missões e converter mais grupos ou povos ameríndios. O reduzido número de padres, a grande extensão da área a ser percorrida para realizar expedições e o pesado fardo de manter uma missão já estabelecida fez com que os missionários começassem a utilizar indígenas considerados mais piedosos e preparados como catequistas, ou como auxiliares em várias atividades religiosas.

Os jesuítas estavam extremamente preocupados em dar conta de todas essas tarefas e muitos temiam não conseguir efetuar-las. A realização dos trabalhos de evangelização nas missões, nos seus primeiros anos, de certa maneira foi muito difícil para os jesuítas, pois eles teriam que manter duas frentes simultâneas: os missionários deveriam tanto arregimentar os indígenas dispersos na região quanto instruir o dia-a-dia de seus convertidos e aldeados. Nas correspondências escritas pelos jesuítas franceses das Guianas, podemos perceber que um dos mais renomados missionários, que se dedicaram de maneira intensiva a este tipo de atividade extremamente exaustiva, foi Louis Aimé Lombard. O padre Nicolas Crossard destaca que Aimé Lombard missionou na Guiana Francesa durante duas décadas e meia. Por meio do relato de Crossard, sabemos que o fundador da missão Kourou, ao final deste período, não tinha mais a mesma energia dos primeiros anos de sua atuação na colônia francesa. Um trecho transcrito por L. Aimé-Martin (1839, p. 5) deixa evidente esta situação:

O padre Lombard passou cerca de quinze anos nesses trabalhos, sempre ocupado ou a formar exímios catequistas ou a ir colher os frutos de seu trabalho, ou a visitar os cristãos que nasciam. Entretanto, como estes cristãos se tornavam a cada dia mais numerosos para os cuidados dos jovens índios que ele havia formado, não lhe era mais possível de cultivá-los e de dar atenção ao mesmo tempo a seu seminário: era preciso renunciar a um ou ao outro dos seus cuidados¹⁴³.

¹⁴³ Le père Lombard passa environ quinze ans dans ces travaux, toujours occupé ou à former d'habiles catéchistes, ou à aller recueillir les fruits qu'ils faisoient, ou à visiter les chrétientés naissantes. Cependant, comme ces chrétientés devenoient de jour en jour plus nombreuses par les soins des jeunes indiens qu'il avoit formés, il ne lui étoit pas possible de les cultiver et d'entretenir en même temps son séminaire : il fallout renoncer à l'un ou à l'autre de ces soins.

Como meio prático, os padres deixavam alguns indígenas responsáveis pelo serviço de formar outros membros das aldeias. Sabe-se que, de acordo com os relatos, a maioria dos iniciados tinha parentesco entre si e que muitos viviam distantes das missões religiosas organizadas pelos jesuítas franceses. A tendência era que, cada vez mais, esses jovens recebessem oportunidades para atuar como auxiliares dos padres e até como difusores do evangelho.

Os missionários tinham a necessidade de contar com os próprios indígenas para pregar a “Palavra de Deus” aos mais velhos, facilitando o diálogo com estes que eram considerados pelos jesuítas os mais difíceis de lidar no processo de evangelização. Encontramos, nos registros coletados na obra de Aimé-Martin (1839, p. 4), um fato bastante interessante sobre os trabalhos dos indígenas com seus entes queridos e conhecidos, que fora descrito pelo padre Nicolas Crossard, no ano de 1726:

Todas as vezes que estes jovens catequistas faziam qualquer conquista, eles não se furtavam de avisar ao pai comum deles. Eles lhe prestavam contas todos os meses do sucesso das pequenas missões deles e lhe marcavam o tempo que ele deveria vir na localidade deles para conferir o batismo a um certo número de adultos que estavam dispostos a receber o sacramento. Para as crianças, para os idosos e para os doentes que estavam em perigo de morte iminente, eles os batizaram por si mesmos, e não se pode dizer quantas almas eles povoaram o céu após terem assim os purificados nas águas do batismo¹⁴⁴.

As funções exercidas por esses intermediários eram importantes para a disseminação do Cristianismo. Os jovens indígenas muitas vezes eram recrutados para trabalharem como intérpretes das línguas locais, como guias de expedições e, quando se tornavam adultos, executavam tarefas relacionadas ao sustento coletivo, como a caça e a pesca, que já eram praticadas entre eles antes do contato com os europeus. Os missionários acreditavam que a inserção de indígenas nas funções religiosas garantiria a continuidade de seus trabalhos como evangelizadores e que eles se tornariam excelentes mediadores e difusores da fé cristã entre os indígenas não convertidos. Os padres apostaram no envio de pregadores indígenas a aldeias, pois criam que os nativos seriam provavelmente recebidos com menor desconfiança entre seus pares, que deles aceitariam sem grande resistência os ensinamentos advindos das experiências

¹⁴⁴ Toutes les fois que ces jeunes catéchistes faisoient quelque conquête, ils ne manquoient pas d'en donner avis à leur père commun. Ils lui rendoient compte tous les mois du succès de leurs petites missions et lui marquoient le temps auquel il devoit se rendre dans leurs quartiers pour conférer le baptême à un certain nombre d'adultes qu'ils avoient disposés à le recevoir. Pour ce qui est des enfans, des vieillards et des malades qui étoient en danger d'une mort prochaine, ils les baptisoient eux-même, et on ne peut dire de combien d'âmes ils ont peuplé le ciel après le avoir ainsi purifiées dans les eaux du baptême.

missioneiras. O padre Nicolas Crossard expõe, em uma de suas cartas (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 4):

Quando estes jovens neófitos apareciam no meio de seus compatriotas, eles despertavam logo a admiração, o amor e toda a confiança deles. Todos se apressaram para vê-los e escutá-los. Eles se aproveitaram, como exímios catequistas, dessas disposições favoráveis para civilizar os povos que formavam suas nações e trabalhar em seguida com mais eficácia para conversão dessas nações¹⁴⁵.

Não sabemos até que ponto a narrativa edificante do padre espelha a receptividade dos não convertidos em relação aos jovens que levavam os ensinamentos cristãos às aldeias. Nem mesmo os padres poderiam ter certeza se o que os catequistas ensinavam era de fato o Cristianismo que havia sido aprendido nas missões. O retorno desta instrução religiosa não era nem deveria ser o tema mais observado nos relatos das cartas. É impossível saber com exatidão, a partir das cartas edificantes, a maneira como eles (jovens indígenas) interpretavam o Cristianismo à luz de sua cosmovisão. No entanto, a questão que acreditamos ser a mais importante para esta análise é que, neste decurso, foi criada uma estreita relação entre o pensamento cristão europeu e o mundo espiritual indígena mediante trocas de saberes. Na construção e na reconstrução dos símbolos cristão e indígena, os códigos culturais tanto se fundiam quanto se chocavam. Isso porque o projeto de catequese “exigia a elaboração de uma linguagem de mediação, inteligível dos dois lados do encontro” (POMPA, 2003, p. 134). O resultado dessa relação foi a formação de uma cultura religiosa híbrida, criada pelas vivências do cotidiano.

Neste caso, “se o efeito do poder colonial é percebido como a produção de hibridização mais do que como a ordem ruidosa da autoridade colonialista ou a repressão silenciosa das tradições nativas, então ocorre uma importante mudança de perspectiva”. As fontes expõem uma série de discursos ambivalentes que “permite uma forma de subversão, fundada na indeterminação que desvia as condições discursivas do domínio para o terreno da intervenção (BHABHA, 1998, p.163). Nessas condições, “é inútil negar as consequências colonizadoras do imaginário”, mas também é preciso incluir e compreender simbolicamente as “diversidades novas e imprevistas [que obrigaram os jesuítas] a mudar sua mensagem”. Dessa maneira, “o Cristianismo dos modernos não é mais o dos antigos e os missionários são os primeiros protagonistas dessa revolução cultural” (GASBARRO, 2006, p. 75).

¹⁴⁵ Quand ces jeunes neophytes parurent au milieu de leurs compatriotes, ils attirèrent aussitôt leur administration, leur amour et tout leur confiance. Chacun s’empressait de les voir et de les entendre. Ils profitèrent, en habiles catéchistes, de ces dispositions favorables pour civiliser les peuples qui formoient leur nation et travailler ensuite plus efficacement à leur conversion.

Neste contexto, o “novo espaço das navegações revelava novos mundos, esses ofereciam novas modalidades de pensar o mundo no tempo: destacava-se o fato de que o controle do espaço não podia ser separado do controle do tempo” (AGNOLIN, 2013, p. 252). Essa nova relação espaço-temporal com o mundo seria mediada pelo trabalho. Assim, a educação religiosa deveria ser completada por uma formação para o trabalho manual. A questão é progressivamente exposta nas cartas, sobretudo nos trechos em que os missionários narram a organização básica dos primeiros povoados. As missões religiosas tornaram-se, assim, oficinas de treinamento para o trabalho regular. Os missionários treinavam os indígenas mediante os padrões morais ligados às atividades consideradas produtivas como uma maneira de erradicar o estilo de vida interpretado como ocioso. Dessa forma, os padres tinham a intenção de conduzir os indígenas ao hábito de trabalharem por conta própria, conforme os princípios desenvolvidos na modernidade europeia.

Os missionários reclamavam, em diferentes cartas, de uma suposta indisposição dos indígenas para o exercício dos ofícios mais necessários à manutenção das condições econômicas das reduções e de toda a colônia. É importante salientar que, neste processo, “o assentamento significava a introdução de novas formas de subsistência resultando na organização de novas formas de trabalho e obrigações, como também novas formas de organização do tempo e espaço” (LONDOÑO, 2006, p. 17). Uma das estratégias utilizadas para a organização e a sistematização de frentes de trabalho na missão Kourou foi a formação de companhias indígenas. Os religiosos recrutavam grupos de nativos para a construção de igrejas, casas para os missionários, moradias indígenas, canoas etc. Uma das cartas escritas pelo padre Nicolas Crossard (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 5) permite ter o conhecimento dos primeiros trabalhos realizados para estruturar aquele povoado:

Os índios que deveriam formar o povoado eram organizados em cinco companhias que tinham seu próprio chefe cada uma e seus oficiais subalternos. O padre os reunia e lhes propunha os meios que Deus havia lhe inspirado para conseguir pronta execução de sua empresa. Este meio era que cada companhia se comprometia a fazer uma canoa (é um grande barco que pode conter cerca de quinhentos homens). O empreendedor consentia de pegar essas canoas ao valor de 200 libras cada uma¹⁴⁶.

Os missionários tanto cooptavam homens quanto mulheres indígenas para a realização de diferentes trabalhos nas missões. Ocorria uma divisão sexual do trabalho, onde as mulheres

¹⁴⁶ Les indiens qui devoient former la peuplade étoient formés en cinq compagnies qui avoient chacune leur chef et leurs officiers subalternes. Le père les assembla et leur proposa le moyen que Dieu lui avoit inspiré pour procurer la prompte exécution de leur entreprise. Ce moyen étoit que chaque compagnie s’engageât à faire une pirogue (c’est un grand bateau qui peut contenir environ cinq cents hommes). L’entrepreneur consentoit de prendre ces pirogues sur le pied de 200 livres chacune.

indígenas se comprometiam em fiar o algodão para fazer *hamacs*¹⁴⁷, enquanto os homens indígenas se ocupavam da tarefa de abater a madeira necessária para a construção da igreja de Kourou, mencionada mais acima na descrição de sua inauguração e do batismo de novos convertidos dessa missão. Não sabemos se todos os nativos aplicados neste serviço pertenciam à etnia Galibi, ou se entre eles havia outros grupos étnicos, pois o missivista não oferece tal informação. O padre Élzear Fauque descreve a participação indígena na construção da igreja. Observa-se que os padres Ramette e Lombard centralizaram suas reclamações quanto ao modo como os indígenas se posicionavam diante das tarefas e das demais circunstâncias impostas pelos missionários para consolidar a missão fixa (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 8):

Seria necessário se estar bem informado do caráter e da índole de nossos índios da Guiana para imaginar o que custou de suor e de trabalho a fim de conseguir reunir em grande número em um mesmo povoado, e a lhes comprometer a contribuir, como trabalho de suas mãos, para construção de uma igreja que acabou de ser felizmente finalizada¹⁴⁸.

Os relatos disponíveis na fonte e algumas informações de literatura especializada contrubuíram para que pudéssemos pensar em duas hipóteses que talvez expliquem a participação desses indígenas na construção e na organização desse povoado. De um lado, temos a busca de proteção oferecida pelos padres contra a escravização de grupos indígenas que estivessem ao alcance de mercadores de escravos; de outro, temos a expectativa de se adquirir certas vantagens dentro desse sistema, pois os nativos reconheciam muito bem as brechas abertas na situação colonial. Um trecho de uma carta escrita pelo padre Aimé Lombard, em 11 de abril de 1733 (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 21), sobre a missão Kourou, remete a esta última hipótese destacada:

Sabemos que quando os selvagens estão dispersos e errantes na floresta, não podemos tirar deles nenhum serviço, por outro lado, quando eles estão reunidos em um mesmo lugar, a emulação se estabelece entre eles, o benefício que lhes provoca e que lhes dá diferentes vantagens os tornam ativos e trabalhadores¹⁴⁹.

Os padres tinham interesse em atrair os indígenas dos arredores dessa missão para ampliar sua zona de influência no território e consolidar o ponto onde estavam, pois desta

¹⁴⁷ Eram redes de dormir. As mulheres indígenas fizeram oito *hamacs* para pagar o carpinteiro que cumpriu a função de arquiteto na construção da igreja dessa missão.

¹⁴⁸ Il faudroit être au fait du caractère et du genie de nos indiens de la Guyane pour se fiurer ce qu'il en a coûté de sueurs et de fatiues afin de parvenir à les rassembler en grand nombre dans une même peuplade, et à les enaer de contribuer, du travail de leurs mains, à construction de l'église qui vient d'être heureusement achevée.

¹⁴⁹ On sait que quand ces sauvages sont dispersés et errans dans les forêts, on n'en peut tirer aucun service, au lieu que quand ils sont rassemblés dans un même lieu, l'émulation se met parmi entre eux, le gain qu'ils font et qui leur procure divers avantages les rend actifs et laborieux.

maneira poderiam tanto estabelecer possíveis conexões quanto criar novos empreendimentos religiosos. Eles utilizaram diferentes métodos para tentar uma aproximação amigável com os indígenas, no intuito de colocá-los sob seus comandos. A capacidade de incutir o medo do que eles entendiam como o “mal” poderia se transformar em um importante meio de educação. A pedagogia do medo foi uma das vias escolhidas pelos jesuítas para converter e edificar os indígenas. Educar os indígenas mediante a exploração de seus estados emocionais visava, por exemplo, evitar comportamentos interpretados como pecaminosos e obter certo controle moral. Destarte, “as dificuldades da ação missionária, por um lado, e a presença contínua do demônio, na qual insistem todas as relações, por outro, mostram antes a complexidade da comunicação intercultural do que uma fácil ‘conquista espiritual’” (GASBARRO, 2006, p. 83). O padre Jean François Lavit relata (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 6), sem mencionar a etnia que instruiu nas imediações da missão Kourou, as consequências de se violar os preceitos da religião e as vantagens que havia em se buscar a salvação nas missões:

Eu ensinei a esses pobres selvagens que, vivendo como eles faziam na ignorância do verdadeiro Deus, eles estavam em um estado de perdição; que eles tinham uma alma imortal e que se eles fossem negligentes em se fazer instruir, o fogo eterno seria a parte deles logo após suas mortes; que eles poderiam evitar esse terrível mal; que para isso eles teriam somente que ir procurar o padre Lombard, que sabe perfeitamente a língua deles; que se eles seguissem esse conselho, esse padre lhes receberia a braços abertos e teria para com eles os mesmos cuidados que um pai carinhoso tem para com seus filhos¹⁵⁰.

O padre Lavit afirma que, depois de tentar convencê-los a se reunirem na missão Kourou, esses indígenas responderam que não queriam ser infelizes, porém não poderiam contatar imediatamente o padre Louis Aimé Lombard, pois “não eram senhores de si mesmo” uma vez que “viviam na dependência de seus chefes, aos quais eles obedeceriam” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 7). Podemos, mais uma vez, perceber que, se os jesuítas quisessem reduzir mais indígenas nas suas missões, deveriam se entender com os “chefes das nações”.

Os inacianos também batizaram massivamente diferentes grupos indígenas e com isso incluíam na lista dos cristianizados muitos nativos que estariam prestes a falecer ou que precisavam de cura espiritual. Os jesuítas evidentemente mudaram de tática no decorrer dos anos, quanto aos critérios para a conferência do batismo. Mas, no início de suas atividades na

¹⁵⁰ J’aurois été très-embarrassé avec eux si le nègre qui me conduisoit n’avoit pas su leur lanue: il me servit de truchement, et avec son secours je fis connoître à ces pauvres sauvages que, vivant comme ils faisoient dans l’ignorance du vrai Dieu, ils étoient dans un état de perdition; qu’ils avoient une âme immortelle et que s’ils négligient de se faire instruire, des feux éternels seroient leur partage aussitôt après leur mort; qu’ils pouvoient éviter ce terrible malheur; que pour cela ils n’avoient qu’à aller trouver le père Lombard, qui sait parfaitement leur langue; que s’ils faisoient cette démarche, ce père les recevroit à bras ouverts et prendroit d’eux le même soin que le père le plus tendre prend de ses enfans.

colônia, eles procuravam quase que indiscriminadamente muitas “almas” para salvar. Muitos padres se deslocavam até as dispersas habitações indígenas para atender doentes e moribundos, a fim de que pudessem oferecer a estes uma santa e edificante morte. O padre Louis Aimé Lombard assistiu vários nativos em pelo menos quatro casos de mortes de indígenas, que são chamados por ele de verdadeiros filhos de Abrãao, conforme a transcrição de Aimé-Martin (1839, p. 13-14):

Eu começo por uma infiel que eu batizei, há algum tempo, o artigo da morte: era um índio cheio de bom sentido, chamado Sany. Eu ia com frequência até Ikaroux, que é o primeiro lugar onde eu tinha me estabelecido como o Padre Ramette. Esse bom selvagem não parava de nos visitar frequentemente, e nossas conversas se desenvolviam sempre sobre a religião cristã e sobre a necessidade do batismo. Nossas discussões, ajudados pela graça, fizeram viva impressão sobre seu coração, e essas impressões se revelaram perto da morte [...]. Eu passei por uma maloca vizinha, na qual morava uma maioria de selvagens cristãos: apenas eu tinha chegado, eles se puseram ao meu redor e me perguntaram para onde eu ia. Tendo satisfeito a pergunta deles: “tu vais procurar muito longe, me disseram eles, o que tu tens perto de ti teu amigo Sany, que mora a meia légua daqui, está agonizando. Não seria melhor tu ir lá ver?” Eu concordei com prazer com isso, e duas índias, familiares do moribundo, se ofereceram para ser minhas guias. Pusemo-nos a caminho, elas, meu pequeno negro e eu; chegamos logo a uma savana quase impraticável. Logo que ele me viu, ele gritou de alegria: “bem-vindo, Baba, eu sabia que tu virias me ver hoje; eu te vi em sonho durante toda a noite, e me parece que tu me darias o batismo.” Sua esposa e sua mãe, que estavam presentes, me asseguraram que de fato ele não tinha parado de falar de mim durante a noite inteira, e que lhes havia dito que eu chegaria nesse mesmo dia. Eu me aproveitei dos últimos momentos de sua lucidez que lhe restavam e das felizes disposições que o céu tinha colocado em seu coração, e como ele já tinha sido bem instruído das verdades da religião, eu lhe preparei para o batismo, que ele recebeu com uma grande piedade. Ele expirou em meus braços na noite seguinte, para ir gozar, como acontece de crermos, da felicidade que a graça deste sacramento acabava de lhe inspirar. Outra morte, de um rapaz que eu tinha criado e que se chamava Rémy, me enche de consolação todas as vezes que eu penso nele: havia pouco tempo que ele tinha se casado, e ele sempre demonstrava um grande interesse e apego a todos os seus deveres religiosos. Atacado por uma violenta dor no peito, que todo o remédio que eu lhe dei não pode curar. Eu lhe anunciei que sua morte não estava longe. “é preciso, então, aproveitar, ele me respondeu, do pouco tempo que me resta para viver. Sim, meu Deus, ele disse ainda, é com prazer que eu morro, já que o Senhor o quer, eu sofro com prazer as dores às quais o Senhor me condenou: eu as mereço porque eu fui muito ingrato ao lhe ofender. *Aourle*, ele disse em sua língua, *aoerle Tamoussi ye tombe eüa aroubou mappo epelagane*” não se tratava de sentimentos que eu tivesse lhe sugerido: o Espírito Santo mesmo, que lhe havia inspirado em seu coração, lhe metia em seus lábios: ele lhes repetia todo momento, e eu não penso escapar da verdade ao assegurar que ele pronunciou essa palavras mais de trezentas vezes por dia; mas ele as pronunciava com tanto ardor que eu fiquei como que paralisado, e eu não tinha guardado ele inspirar outro sentimento. Desde que ele se sentira pior que o normal, ele me pedira os sacramentos. Após ter ouvido sua confissão, que ele fez cheio de dor, eu lhe dei o santo viático. À vista do seu Senhor, ele pareceu reanimar todo o fervor de sua piedade: ele se pôs de joelhos, e, se prostrou até a terra, ele adorou Jesus Cristo, que ele recebeu em seguida com o mais profundo respeito; eu lhe administrei quase ao mesmo tempo a extrema unção, que ele recebeu com uma fé igualmente viva; após isso, ele não parou de conversar com Deus até o seu último suspiro. A uma morte tão edificante, eu acrescentaria aquela de Loius-Remi Tourappo, principal chefe de nossos índios e o primeiro dessa região que abraçou a fé. Era um homem de espírito, perfeitamente instruído nas verdades da religião, e que me forneceu em sua língua os termos exatos e muito energéticos para expressar nossos divinos mistérios. Ele foi durante toda sua vida um modelo de virtude para nossos

neófitos: quase todos os dias ele assistia ao santo sacrifício da missa. À noite e de manhã ele não deixava jamais de reunir todo mundo e de fazer ele mesmo a oração em alta voz. Uma hemorragia intensa o retirou de nós. Tão logo que ele percebeu que seu mal era sem remédio, ele só deseja se preparar para uma morte cristã. Ele recebeu os últimos sacramentos com uma devoção que inspirou um grande número de selvagens, estando a casa repleta; eu julguei sobre isso uma boa ocasião, para a instrução e para a edificação dessa multidão de índios, de lhe fazer professar sua fé antes de lhe dar o santo viático. Eu pronunciei, então, em alta voz todos os artigos de nossa fé. A cada artigo, ele respondia com uma presença de espírito admirável e num tom seguro: “Sim, eu creio” acrescentando sempre alguma coisa que marcava sua firme adesão às verdades cristãs. Foi dentro de sua alma cheio de fé e de amor para com Deus que ele terminou sua vida. Como eu consolava sua filha mais velha pela perda que ela acabava de sofrer, ela me disse que seu pai, poucos dias antes de sua morte, tinha reunido todos aqueles sobre os quais ele tinha autoridade a fim de lhes declarar suas últimas vontades¹⁵¹.

¹⁵¹ Je commence par un infidèle que je baptisai, il y a quelque temps, à l'article de la mort: c'étoit un indien plein de bon sens, appelé Sany. J'allois souvent à Ikaroux, qui est le premier endroit où je m'étois établi avec le père Ramette. Ce bon sauvage ne manquoit pas de nous rendre de fréquentes visites, et nos entretiens rouloient toujours sur la religion chrétienne et sur la nécessité du baptême. Nos discours, aidés de la grâce, firent de vives impressions sur son coeur, et ces impressions se réveillèrent aux approches de la mort. [...]. Je passai par un carbet voisin, où la plupart des sauvages qui l'habitoient étoient chrétiens: à peine fus-je arrivé qu'ils se mirent autour de moi et me demandèrent où je portois mes pas. Ayant satisfait à leur demande: “tu vas chercher bien loin, me dirent-ils, ce que tu as auprès de toi: ton ami Sany, qui demeure à une demi-lieu d'ici, est à l'extrémité. Ne ferois-tu pas mieux de l'aller voir? J'y consentis très-volontiers, et deux indiennes, parentes du moribund, s'offrirent à être mes guides. Nous nous mîmes en chemin, ells, mon petit nègre et moi; nous arrivâmes bientôt à une savane Presque impraticable: les herbes et joncs étoient montés si haut qu'on auroit eu de la peine à y découvrir un homme à cheval. Ces bonnes indiennes marchèrent devant et me frayèrent le chemin en foulant aux pieds le joncs et les herbes: enfin elles me conduisirent à la pointe d'un bois épais, où le malade s'étoit fait transporter et où on lui avoit dressé une pauvre cabane. Aussitôt qu'il m'aperçut il s'écria tout transporté de joie: “sois le Bienvenu, Baba, je savois bien que tu viendrois me voir aujourd'hui; je t'ai vu en songe tout la nuit, et il me sembloit que tu me donnois le baptême”. Sa femme et sa mère, qui étoient présentes, m'assurèrent qu'en effet il n'avoit cessé de parler de moi toute la nuit, et qu'il leur avoit dit que j'arriverois ce jour-là même. Je profitai des momens de connoissance qui lui restoient et des heureuses dispositions que le ciel avoit mises dans son coeur, et comme il étoit déjà très-instruit des vérités de la religion, je le préparai au baptême, qui'il reçut avec une grande piété. Il expira entre mes bras la nuit suivante, pour aller jouir, comme il y a lieu de le croire, du bonheur que la grâce de ce sacrament venoit de lui inspirer. Une autre mort d'un jeune homme que j'ai élevé et qui se nomme Rémy, me remplit de consolation toutes les fois que j'y pense: il y avoit peu de temps qu'il étoit marié, et il avoit toujours fait paroître un grand attachement à tous les devoirs de la religion. Attaqué d'un violente mal de poitrine, don't tous les remèdes que je lui donnai ne purent le guérir, je lui annonçai que sa mort n'étoit pas éloignée. “il faut donc profiter, me répondit-il, du peu de tems qui me reste à vivre. Oui, mon Dieu, ajouta-t-il, c'est volontiers que je meurs, puisque vous le voulez, je souffre avec plaisir les douleurs auxquelles vous me condamnez: je les mérite, parce que j'ai été assez ingrat pour vous offenser. *Aouerle*, disait-il en sa langue, *Aouerle Tamoussi yetome eua aroubou mappo epelagame*. Ce n'étoient pas là des sentimens que je lui eusse suggérés: le Saint-Esprit lui-même, qui les avoit imprimés dans son coeur, les lui mettoit à la bouche: il les répétoit à tout moment, et je crois pas m'écarter de la vérité en assurant qu'il les prononçoit plus de trois cents fois par jour; mais il les prononçoit avec tant d'ardeur que j'en étois comme interdit, et je n'avois garde de lui inspirer d'autres sentimens. Dès qu'il se sentit plus mal qu'à l'ordinaire, il me demanda les sacremens. Après avoir entendu sa confession, qu'il fit avec des sentimens pleins de compunction, j'allai lui chercher le saint viatique. A la vue de son Sauveur, il parut ranimer toute la ferveur de sa piété: il se jeta à genoux, et, prosterné jusqu'à terre, il adora Jésus-Christ, qu'il reçut ensuite avec le plus profond respect; je lui administrai Presque en même temps l'extrême onction, qu'il reçut avec une foi également vive; après quoi il ne cessa de s'entretenir avec Dieu jusqu'au dernier soupir. A une mort si édifiante, je joindrai celle de Louis-Remi Tourappo, principal chef de nos Indiens et le premier de cette contrée qui ait embrassé la foi. C'étoit un homme d'esprit, parfaitement instruit des vérités de la religion et qui m'a fourni en sa langue des termes très-propres et très-energiques pour exprimer nos divins mystères. Il a été pendant toute sa vie un modèle de vertu pour nos néophytes: presque tout le jour il assistoit au saint sacrifice de la messe. Le soir et le matin il ne manquoit jamais de rassembler tout son monde et il faisoit lui-même la prière à haute voix. Un flux de sang invétéré nous l'enleva. Aussitôt qu'il s'aperçut que son mal étoit sans remède, il ne songea plus qu'à se préparer à une mort chrétienne. Il reçut les derniers sacremens avec une dévotion qui en inspira au grand nombre de sauvages, dont sa case étoit remplie; je jugeai à propos, pour l'instruction et l'édification de cette multitude d'

O último caso citado pelo padre Louis Aimé Lombard pode ser considerado mais interessante ainda pelo fato de que o cacique Louis Remi Tourappo era o *Banaré* (amigo e mediador)¹⁵² deste missionário e era também afilhado de um dos governadores de Caiena. Ele foi o primeiro cacique que recebeu missionários em sua casa. Por isso os outros caciques não somente ficaram descontentes, como o censuraram (AIMÉ-MARTIN, 1839).

Depois de constantes aprendizados sobre a religião e de demonstrações de definitiva adoção de comportamentos esperados pelos padres, os indígenas convertidos eram considerados merecedores do primeiro sacramento. Destaca-se que conferir o batismo aos indígenas era “dar-lhes uma nova vida, com novos costumes e rituais que necessitam ser incorporados, além de confiar-lhes tamanho prestígio, passando de selvagens a cristão-claro, que aos olhos dos jesuíticos, os índios convertidos sempre foram vistos como cristãos limitados” (GALHEGOS, 2007, p. 21).

A missão Kourou, de acordo com as fontes consultadas, foi majoritariamente composta por indígenas da etnia Galibi, embora neste aldeamento convivessem com eles outros grupos étnicos. Cada comunidade habitava um espaço, de acordo com o seu tronco familiar, representado por um capitão indígena com licença concedida pelo governo de Caiena (HURAUULT, 1972). Na vida cotidiana, não houve uma rigorosa política de descimentos, vigilância incisiva nas casas, proibição do consumo de álcool e impedimento de fugas. Os franceses deram “mais liberdade” com relação aos costumes aos índios do que os portugueses¹⁵³. Por exemplo, apesar das exigências, prezava-se pela liberdade de ir e vir dos indígenas. No ano de 1718, foi estabelecido pelo governo de Caiena um regulamento para as

indiens, de lui faire faire sa profession de foi avant que de lui donner le saint viatique. Je prononçai donc à haute voix tous les articles de notre croyance. A chaque article il me répondoit avec une presence d’esprit admirable et d’un ton assuré: “oui, je le crois,” ajoutant toujours quelque chose qui marquoit sa ferme adhésion aux vérités chrétiennes. Ce fut dans ces sentimens pleins de foi et d’amour por Dieu qu’il finit sa vie. Comme je consolais sa fille ainée de la perte qu’elle venoit de faire, elle m’apprit que son père, peu de jour avant sa mort, avoit assemblé tous ceux sur qui il avoit de l’ autorité pour leur déclarer ses dernières volontés.

¹⁵² Esta palavra é bastante mencionada nos registros coloniais da Guiana Francesa; alguns pesquisadores explicam o significado desse termo em suas produções. Gérard Collomb e Dreyfus afirmam que *Banaré* remete a uma pessoa com quem os indígenas estabeleciam vínculos especiais e trocas regulares ao longo das rotas de comércio que cruzavam as Guianas. O vocábulo não é mais conhecido pelos Kali’na, mas foi muito utilizado no contexto de colonização dessa região, aplicando-se tanto para destacar um parceiro privilegiado quanto para caracterizar as relações amistosas entre ameríndios e europeus. No entanto, na maior parte da Guiana Ocidental, foi utilizada uma palavra equivalentente a esta: *Pawana*.

¹⁵³ Os jesuítas portugueses estiveram protegidos por prescrições e ordenamentos jurídicos. O estabelecimento de missões na América portuguesa também devia ser “separado dos núcleos habitacionais dos brancos, um modo de evangelizar comum em muitas regiões do Novo Mundo”. Na perspectiva dos jesuítas, os indígenas deveriam residir em áreas distantes dos colonos para evitar o máximo de contato, a fim de que estes não fossem desvirtuados do caminho da salvação. Para além desta observação, os jesuítas vinculados ao reino da França tinham a intenção de não modificar por completo as vivências indígenas (ARENZ, 2014, p. 63-88).

missões, registrado quatro anos depois pelo Conselho Superior de Caiena. A medida garantia tanto os interesses do governador quanto os dos missionários. As determinações desse regulamento podem ser vistas no quadro abaixo:

QUADRO 8- Regulamento sobre os índios que vivem nas missões

| |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>1. Que todos os índios são súditos de Sua Majestade desde o Oiapoque até Maroni (era preciso dizer Mayacaré) e subordinados ao governador de Caiena.</p> <p>Resposta: todos os índios são súditos de Sua Majestade e subordinados ao governador de Caiena.</p> |
| <p>2. Que todo índio que tiver desavença com outro, ou que tenha sido insultado, não se vingará; e que ele faça queixa junto ao governador que lhe fará justiça.</p> |
| <p>3. Imposição de pena perpétua para moças que fizerem falecer seus filhos no momento do parto.</p> <p>Resposta: Sua Majestade aprova esse dois artigos.</p> |
| <p>4. Que um rapaz que abusar de uma moça será obrigado a tomá-la em casamento. Caso o casamento entre eles seja conveniente, na circunstância em que os homens ou mulheres casadas que tenham relações escandalosas sofrerão a penitência que lhes será imposta pelos missionários.</p> <p>Resposta: Este artigo não deve nunca ser observado. Sua majestade o reserva à prudência dos governadores.</p> |
| <p>5. Proibição para todos os índios cristãos de serem pajés ou terem relação com pajés sob pena de exílio.</p> <p>Resposta: Sua Majestade aprova esse artigo.</p> |
| <p>6. Ordenar a todos os índios batizados e aos não batizados de formar vilarejos sobre a autoridade imediata de seus capitães, os quais terão uma carta do govenador, que observará que os seus capitães sejam aqueles que ocuparam a função pelo critério de sucessão familiar, como é praticado costumeiramente entre eles.</p> <p>Resposta: Sua Majestade aprova esse artigo, permitindo ao governador trocar os capitães quando for benéfico ao serviço.</p> |

7. Que os índios não cristãos terão apenas uma mulher.

Resposta: Esse artigo nunca deve ser observado nem deve ser imposto como uma regra

8. Que os índios não tenham ponto de comércio com suas filhas, como acontece às vezes entre eles, sob pena de punição.

Resposta: Sua majestade aprova esse artigo

9. Que os índios que encontrarem soldados ou negros, pelo caminho do Suriname, sem a autorização do governador, confirmada pelo seu selo que foi dado impresso a cada chefe, esses os prenderão e, em caso de impossibilidade de detê-los, eles se lançarão sobre estes e serão pagos ao valor de cinquenta libras por cada desertor ou *marrom* (quilombola) que eles tragam.

Resposta: Sua Majestade aprova esse artigo

Fonte: ARTUR, 2002.

Esse código de postura, composto por nove artigos, traz diferentes direitos e obrigações a serem seguidos por indígenas nucleados em missões. Essa normativa é uma iniciativa da administração colonial no sentido de impedir um domínio exclusivo dos jesuítas sobre os indígenas. Além disso, essa administração procurava também: centralizar as redes de relação comerciais; garantir a defesa das fronteiras para a manutenção de uma unidade territorial estável; e disciplinar questões morais, para garantir a autoridade dos jesuítas, consolidando preceitos e costumes cristãos. Não faremos uma análise aprofundada deste regulamento, mas alguns dos seus itens serão discutidos adiante.

Os grupos indígenas nucleados nas missões deveriam trabalhar para prover suas necessidades, prestar serviços ao rei e aprender a serem cristãos. Muitos deles se negavam a servir como guias nas expedições de captura de negros escravizados em fuga (HURALT, 1972). Havia uma complexa articulação de estratégias de diversos grupos sociais, desenvolvidas por meio de uma permanente interdependência. As narrativas dos colonizadores distinguem os indígenas bárbaros ou selvagens (seres que viviam na ignorância) daqueles que estavam sob a tutela dos missionários. Nota-se que essas denominações representam muito mais do que uma simples classificação. O ato de diferenciar aliados de inimigos, convertidos de não convertidos e os casos exemplares dos não exemplares faz parte do recurso discursivo de construção da missão como germe de uma nova comunidade cristã e civilizada.

Os jesuítas descrevem, diversas vezes nas cartas, o longo e penoso caminho percorrido por eles para estruturar uma cristandade consistente e duradoura na missão Kourou. Convém advertir que as cartas edificantes e curiosas “eram escritas sem nenhuma ingenuidade. Tinha-se em mente os destinatários e suas cópias eram espalhadas pela maior parte possível do globo” (CARVALHO Jr., 2005, p. 157). Os missionários faziam questão de expor seus dramas cotidianos como uma maneira de demonstrar para quem tivesse contato com estas narrativas que, por meio de muito empenho e energia, eles poderiam atingir seus objetivos. O padre Jean François Lavit aponta para isso quando descreve seu contato com alguns indígenas de Caiena, conforme Louis Aimé-Martin (1839, p. 7): “Essa ideia que me passaram desses índios diminuiu bastante meu zelo que tinha de continuar a boa obra que eu apenas tinha esboçado. Entretanto, [depois foi] reanimada toda a minha confiança em Deus”¹⁵⁴. Difundia-se a ideia de que, por mais que os jesuítas encontrassem obstáculos no seu caminho, não poderiam desanimar, e esse pensamento estaria descrito em quase todas as sequências de cartas dos missionários franceses.

Não somente o padre Jean François Lavit como outros padres utilizaram, como meio de reafirmação do valor de seus trabalhos apostólicos, a citação de casos de conversão exemplar indígena ao mundo cristão. Os episódios de conversão, sobretudo aquelas consideradas muito difíceis, eram destacados pelos missionários em suas cartas como grandes exemplos de superação. Nesse sentido, padre Lombard relata sua recepção em Caiena por alguns indígenas. Ele menciona que os escutou conversar entre si sobre assuntos religiosos, conforme trecho extraído das cartas: “tenhamos muito cuidado com nosso Baba, não poupemos esforços, pois o que será de nós se ele vier a nos faltar? Que é que iria nos instruir? Quem nos confessaria? Quem nos assistira na morte?” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 11)¹⁵⁵

No trecho acima também está presente a espera e até mesmo a solicitação espontânea do batismo por indígenas. Trata-se de um processo de tradução indígena, pois é visível que estes, dentro de sua cosmovisão, tomavam o procedimento batismal como um equivalente dos rituais de cura, muito usados em suas aldeias. A ideia de vencer a morte e o pecado foi destacada em outros momentos pelos padres, como quando eles evocavam casos de batismo de moribundos. O missionário Lavit conta ainda que os nativos reafirmaram para ele o seu zelo e apego às instruções que haviam recebido na missão Kourou. Os jesuítas franceses, mediante

¹⁵⁴ Cette idée qu'on me donnoit de ces indiens ralentissoit fort le zèle que je me sentoies de continuer la bonne oeuvre que je n'avois qu'ébauchée: cependant, ranimant toute ma confiance en Dieu, je ne crus pas devoir céder à cet obstacle.

¹⁵⁵ Ayons grand soin de notre Baba, n'épargnons pas nos peines, car que deviendrions-nous s'il venoit à nous manquer ? Qui est-ce qui nous instruiroit ? Qui nous confesserait ? Qui nous assisteroit à la mort ?

situações como essa, entendiam que esses indígenas poderiam garantir a adesão de mais grupos para seus aldeamentos. Nota-se que, para os padres, quanto mais favorável fosse a percepção dos nativos em relação ao contato, mais frutífera poderia ser a estratégia de utilizá-los como propagandistas das missões junto aos que estivessem arredios ou desconfiados das intenções dos missionários.

As transformações sofridas e as consequências dos primeiros estabelecimentos religiosos na nova colônia, rapidamente expostos, tiveram implicações diretas na fundação das missões religiosas posteriores. Os franceses não cessavam de tentar expandir seus domínios para além da Guiana Francesa, por conta de suas ambições colonialistas. Um dos propósitos da Coroa francesa era a ocupação do rio Oiapoque e depois de toda a região do Cabo Norte, área reivindicada junto aos portugueses¹⁵⁶.

A expansão de missões religiosas ocorreu entre os anos de 1728 e 1738 e esteve intimamente vinculada à operação política arquitetada pelos franceses para o avanço em direção à porção sul do território. A ação incluía a busca de ouro e pedras preciosas, com o maior conhecimento sobre a região¹⁵⁷. Os franceses entendiam que isto poderia garantir um canal de comunicação e comércio com toda a Amazônia. Essa região era considerada um espaço promissor e estratégico porque poderia oferecer o acesso a Quito e a outros centros de produção e escoamento de metais preciosos (ARTUR, 2002). Desde o início do século XVII, os franceses realizaram sucessivas ações nesse sentido (conquista da foz do Amazonas). No entanto, foi durante o século XVIII que, com mais afinco, eles tentaram penetrar nas terras do atual município do Oiapoque, área que hoje demarca a fronteira do estado brasileiro do Amapá com a Guiana Francesa.

O preço dessa iniciativa foi uma série de litígios com os portugueses (e depois com os brasileiros), que somente foram resolvidos em definitivo no ano de 1900, pela arbitragem do Conselho Federal Suíço¹⁵⁸. As Coroas litigantes definiam, de maneira diferente, o limite entre as suas possessões americanas. Essa querela motivou diversos acordos diplomáticos sem efeito

¹⁵⁶ De 1713 a 1790, o território entre os rios Oiapoque e Araguari foi considerado uma terra sem dono. As Coroas francesa e portuguesa reivindicavam esse direito por meio de acordos.

¹⁵⁷ De acordo com Régis Verwimp (2011), muitas expedições foram impulsionadas pela busca de metais preciosos. O governador D'Orvilliers incentivou uma expedição quando os indígenas descobriram, em 1711, um depósito de minério de ouro. O representante do Estado francês partiu com um franciscano português para descobrir minas de prata nas montanhas do Approuague.

¹⁵⁸ Muitas obras de historiadores do período colonial do Estado do Amapá fizeram referência a esse episódio, como Adalberto Paz, Paulo Cambraia, Carmentilla Martins, Cecília Brito dentre tantos outros novos pesquisadores que discutiram de alguma forma o referido assunto.

duradouro. No final do século XVII, ocorreram as primeiras negociações entre Portugal e França para definir suas fronteiras na América. No ano de 1700, foi assinado um acordo entre Portugal e França: o Tratado Provisional, que permitia o livre acesso à Amazônia setentrional pelos franceses. No entanto, a validade desse acordo teve curta duração, pois em 1713, o Tratado de Utrecht estabeleceu o rio Vicente Pinzón como limite entre as colônias da França e de Portugal na América. Os franceses afirmavam que o referido rio era o Araguari, enquanto que os portugueses asseveravam que ele era o Oiapoque.

Não é necessário reconstituir a história de todos os acordos que tiveram como objeto essa questão. Para os fins de nossa pesquisa, cabe destacar que, entre as idas e vindas diplomáticas, indígenas e jesuítas foram mobilizados para assegurar a posse dos territórios reclamados de um lado e de outro da disputa. Produzir controle territorial passava, então, pelo estímulo à instalação de missões religiosas. Os poucos recursos financeiros dos governos locais também concorreram para que os religiosos se tornassem peça-chave nas disputas territoriais. Mas os interesses dos agentes da colonização nem sempre eram convergentes. As entradas na região litorânea provocaram grandes deslocamentos de povos indígenas, e as relações comerciais entre estes e os europeus nas Guianas eram muito intensas. O contato dos nativos com outros colonizadores deixavam os padres franceses muito temerosos. O povoamento indígena da Guiana Francesa e, posteriormente no Cabo Norte, permite definir essa área como uma zona de refúgio.

Os missionários jesuítas franceses utilizaram diversas estratégias para arregimentar grupos ou povos indígenas. Nesse sentido, a pedagogia do medo foi aplicada, sendo que a situação colonial permitia que ela fosse metamorfoseada em discurso de proteção: ao lado do medo do inferno, fortalecia-se o pavor do português escravizador. Os padres jesuítas utilizaram os traumas do contato a seu favor para que os refugiados se sentissem seguros a ponto de se acomodarem resignadamente nas missões. Assim, o temor dos nativos era tema recorrente nos relatos, tanto que o padre Élzer Fauque, na carta do dia 20 de setembro de 1736, menciona que, em uma de suas expedições ao Oiapoque, ele e seus companheiros de viagem avistaram dois índios que estavam pescando em uma área próxima ao igarapé Tapamourou. O jesuíta queria estabelecer contato com eles, por isso correu em sua direção. O problema era que os indígenas pensaram que o padre e seus acompanhantes fossem traficantes de peles. O missionário afirma que os indígenas fugiram, razão pela qual os padres tiveram:

Muitas dificuldades para alcançá-los. Por fim, nós os alcançamos e eles ficaram agradavelmente surpresos por encontrar em mim todo o carinho de um pai. Encontrá-

los não me foi também menos agradável, sobretudo quando eles me disseram que seus lares não estavam muito longe. Eles me levaram para lá, e na manhã seguinte, festa da imaculada conceição da santíssima Virgem Maria, eu tive a felicidade de lá oferecer o santo sacrifício da missa.

A sensação de que se abriam novos caminhos para a conversão de indígenas era registrada em muitos trechos. Nesse sentido, reparamos que os missionários desejavam ser reconhecidos pelos indígenas como franceses, para que ficasse muito evidente a diferença entre estes e outros europeus, mormente os portugueses. Os missionários relatam casos de fugas de grupos indígenas das possessões lusitanas para a Guiana Francesa, por causa desse medo dos portugueses. Entre os primeiros habitantes das Terras do Cabo Norte, destacam-se os Aruaque, que hoje em dia são identificados como ancestrais dos Palikur, que residem atualmente no rio Uaçá. Mas é fundamental lembrar que “os processos de fusão entre os remanescentes das etnias dizimadas pelos descimentos constituem um dos aspectos fundamentais na evolução do povoamento indígena na área”. No decorrer do século XVIII, “parte desses povos refugiaram-se no interior do Cabo Norte, enquanto outra parte seria ‘descida’ para as missões do litoral do Amapá e das vizinhanças de Belém” (GALLOIS, 1986, p. 82).

A pedagogia do medo, na leitura dos missionários, funcionava muito bem, sobretudo com os indígenas que haviam tido pouco contato com os colonizadores. Os indígenas que estivessem dentro desta classificação eram considerados mais fáceis de reduzir, pois se supunha que, a todo momento, eles temiam ser presos e escravizados. Os representantes da Coroa francesa, diante do avanço lusitano nas Terras do Cabo Norte, determinaram ocupação desta porção territorial por colonos. Segundo as diretrizes metropolitanas, caso isto não fosse possível, esse espaço deveria ser colonizado por grupos indígenas nucleados em missões.

Em 1715, um decreto real determinou que fosse criado um novo centro de colonização no estuário do Oiapoque. No ano seguinte, oficiais do governo realizaram atividades de reconhecimento da área estuarina para fundamentar o planejamento da construção de um forte. A falta de recursos ou de meios materiais retardou em 10 anos essa construção, que apenas foi iniciada em 1726 (HURAUULT, 1972). No entanto, alguns colonos se estabeleceram naquela região por conta própria. É preciso destacar que, quatro anos antes da criação do forte, haviam sido enviadas duas novas companhias de soldados da França para a guarnição de um posto militar à margem esquerda do rio Oiapoque. A abertura de áreas cultivadas, segundo o planejado pelas autoridades locais, possibilitaria que fosse estabelecida uma nova colônia junto ao posto. Mas a falta de recursos também impediu a execução desse plano. A fortificação no “lado português” era estratégica para a administração francesa, pois deveria se tornar uma

espécie de centro de comando para todas as missões que porventura fossem estabelecidas pelos missionários para além do Cabo do Norte. O padre Fauque se fixou no forte do Oiapoque, estabelecimento que deveria prover todas as necessidades dos missionários que contactariam as etnias Maraone, Maorio, Tonkoyane (Tucuju), Palikour, Maye, Karanariou.

A criação de missões religiosas na Guiana Francesa foi produto de interesses de religiosos e seculares. O governador percebeu que as missões poderiam levar ao aumento do número de “índios civilizados” na colônia. A combinação de objetivos ou interesses na realização desses empreendimentos coloniais e católicos pode ser constatada nas cartas edificantes do século XVIII, escritas por padres jesuítas franceses. Por exemplo, num registro do dia 10 de janeiro de 1729, conforme um dos trechos retirados da coletânea de Aimé-Martin (1839), o padre Fauque, que fora nomeado pároco da nova colônia militar e diretor espiritual do Oiapoque (COUDREAU, 1893), escreveu ao procurador das missões da América, Reverendo Anne De La Neuville, que o “exemplo dos primeiros cristãos” poderia ser seguido por outras “nações selvagens”. O missionário dá a entender que o processo realizado em Kourou, de certa maneira, teria condições de vir a ser efetivado no Oiapoque, desde que fossem estabelecidas “numerosas missões”.

Os comentários escritos pelo missionário Fauque, enquanto esteve no Oiapoque para prestar “socorros espirituais” à guarnição do Forte São Louis, parecem indicar um interesse específico desse missionário em tomar a frente de um amplo projeto de conversão, mormente ele quando menciona o diálogo que tivera com os “índios da vizinhança”. O padre Élzear Fauque afirma que contactou diferentes povos no alto e no baixo rio Oiapoque, dentre os quais estariam os Amikouanes, os Aromagatas, os Palunks, os Turupis, os Ouays, os Pirious, os Coustumis, os Acoquas e os Caranes, Toukouyanes, os Rouourios e os Maraones.¹⁵⁹ O jesuíta acreditava que eles tinham um vasto campo aberto para os “operários do evangelho”, mas argumenta, em uma das cartas transcritas e agrupadas na coletânea de Aimé-Martin (1839, p. 12), que isto somente poderia ser aplicado caso fossem construídas muitas reduções, para que eles pudessem controlar os indígenas e lidar com suas diferentes reações:

Já lhe fiz conhecer o caráter dessas nações selvagens, a ingenuidade, a indolência e a aversão deles para com o tudo o que lhes desagrade. Não podemos nunca esperar os frutos sólidos salvo quando nós os tivermos reunidos em diferentes povoados onde se possa instruí-los com tempo e lhes inculcar sem parar as verdades cristãs. O coração desses bárbaros é como uma terra ingrata, que só produz à força de trabalho árduo¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Apresentamos um esboço de caracterização desses e de outros povos indígenas no Apêndice A.

¹⁶⁰ Vous souhaitez, mon révérend père, que je vous informe du progrès que fait la religion parmi ces peuples et des oeuvres extraordinaires de piété qu’ on leur voit pratiquer. Il me seroit difficile de vous rien mander de fort intéressant. Vous savez que cette mission n’est encore que dans sa naissance. On vous a déjà fait connoître le

Na esperança de que sua sugestão fosse aceita e que lhe fosse concedido o comando sobre as novas missões, o padre Fauque afiança que um grande número de indígenas havia ido ao seu encontro para pedir que ele permanecesse junto deles. O missionário afirma que teria prazer em realizar esse pedido se por acaso fosse o mestre e se suas ocupações o permitissem. O jesuíta menciona ainda que havia consolado alguns indígenas, destacando que a França deveria enviar “um socorro de obreiros evangélicos” e que, logo que estes chegassem, “teriam somente que trabalhar no coração em os instruir e a lhes abrir a porta do céu” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 9). Entusiasmado, o jesuíta decidira dar uma pausa nas atividades realizadas no forte e realizar viagens nas proximidades. Ele se deslocava praticamente quase em um movimento pendular, para pontos considerados como potenciais focos de evangelização. Isso contribuiu para o desenvolvimento de um plano de estabelecimento de missões naquela fronteira. Esse projeto continha os apontamentos gerais que orientariam as ações posteriormente realizadas.

Tal proposta era objeto de interesse do governador de Caiena, que deu aval à iniciativa de Fauque. Este jesuíta francês, quando conseguiu um tempo livre, esboçou um planejamento geral para a criação de missões religiosas no vale do Oiapoque, e então passou a aguardar o comando do representante do rei no Forte São Louis para colocar a ideia em prática. O padre afirma que tinha aproveitado as informações fornecidas pelo senhor De la Garde, comandante do Forte de Oiapoque, que havia navegado bastante pelos rios próximos ao Oiapoque e que tinha esboçado com ele (Fauque) um projeto de cinco missões. O jesuíta descreveu resumidamente seu planejamento no seguinte trecho de sua missiva (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 10):

A primeira poderia se estabelecer sobre as margens do Ouanari: é um rio bastante grande que desemboca mesmo do Oiapoque, na direita indo de Caiena ao forte. Os povos que compriam essa missão são os Tocoyennes, os Maraones e Maorions [...]. A segunda missão poderia ser composta pelos Palikur, pelos Caramariou e pelos Mayets, que estão espalhados nas savanas nas proximidades do Couripi [...]. Uma terceira missão em quatro jornadas do forte: seria colocada na embocadura do Camopi e estaria composta de nações indígenas que são dispersas aqui e acolá desde o forte até esse rio. Essas principais nações são os Caranes, Piriou e Acoquas [...]. Uma quarta missão composta de Macapas, Oyayes, Tarippis e Pirous. Enfim, uma quinta missão na enseada de Palanques que se lança no Oiapoque a sete jornadas do forte. Ela seria formada por Palanques, Ouens, Tarippis, Piriou, Coussanis, e de Macayonis¹⁶¹.

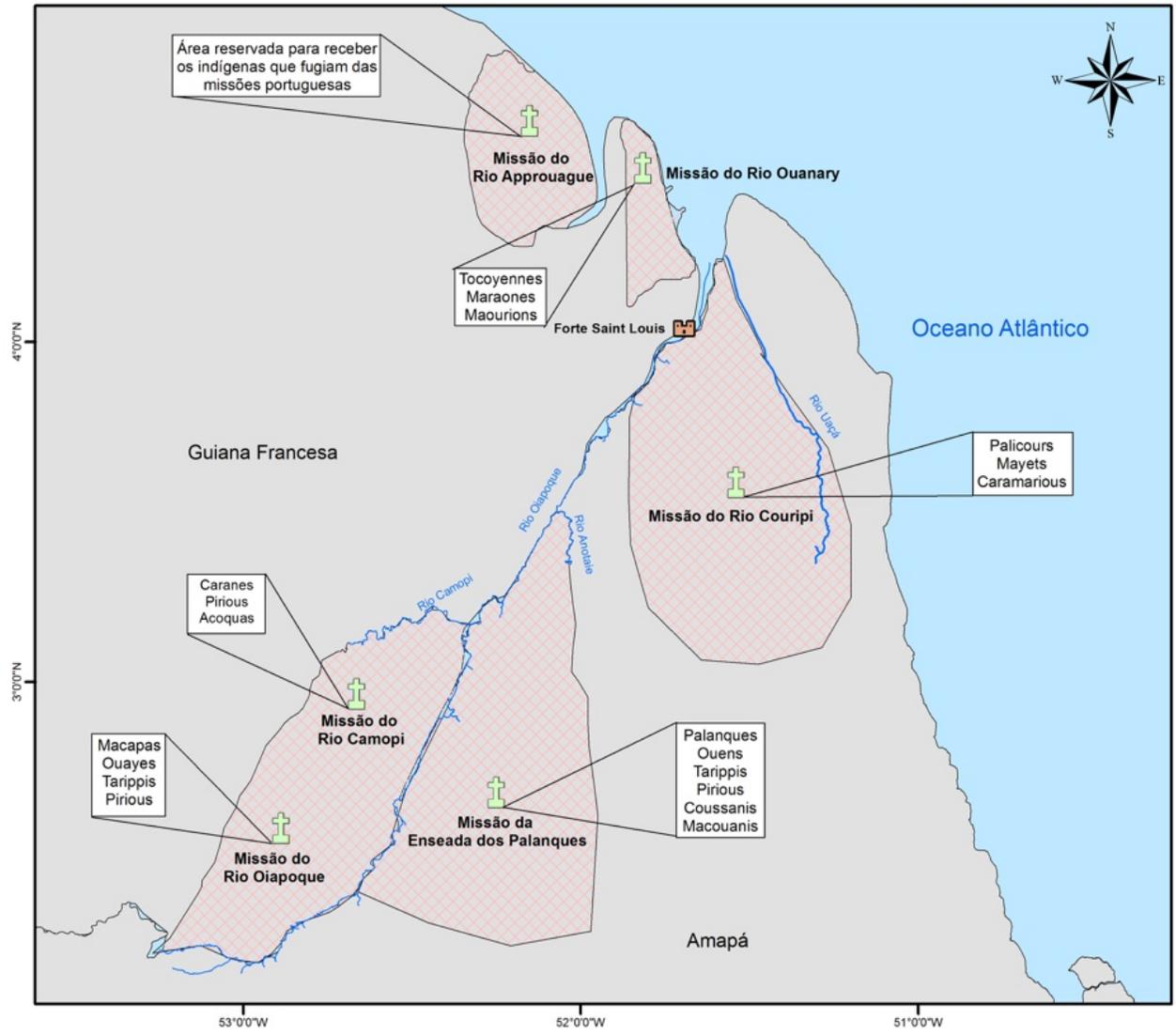
caractère de ces nations sauvages, leur légèreté, leur indolence et l'avertion qu'elles ont pour tout ce qui les gene. Nous ne pouvons guère espérer de fruits solides des nos travaux que quand nous les aurons réunis dans différents peuplades où l'on puisse les instruire à loisir et leur inculquer sans cesse les vérités chrétiennes. Le coeur de ces barbares est comme une terre ingrate, qui ne produit rien qu'à force de culture.

¹⁶¹ La première pourroit s'établir sur les bords du Ouanari: C'est une assez grande rivière qui se décharge dans l'emboucjure même de l'Oyapoc, à la droite en allant de Cayenne au fort. Les peuples qui composeroient cette

O projeto do padre Élzear Fauque dá uma ideia geral de como seria a distribuição espacial das missões religiosas fixas e o consequente agrupamento de diferentes povos indígenas. É possível perceber uma colonização sistemática, que combinava a construção de novos povoados ou missões com núcleos militares. A ideia de uma ocupação mais robusta no vale do Oiapoque mostra que o avanço na tomada de posse da porção mais próxima da foz do Amazonas não era algo de pouca importância para os franceses. Elzéar Fauque organizou e dirigiu pessoalmente as expedições de reconhecimento. Desde o início, o padre era levado a conhecer outras regiões para além daquelas em que ele atuava. Por sua parte, o governo local poderia, assim, iniciar uma exploração mais regular da Amazônia. O mapa abaixo ilustra esse projeto esboçado pelo padre Fauque para o vale do rio Oiapoque.

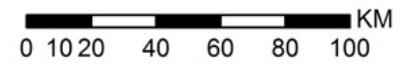
mission sont les Tocoyennes, les Maraones et les Maourions. L'avantage qu'on y trouveroit, c'est que le missionnaire qui cultiveroit ces nations sauvages ne seroit éloigné du fort que de trois ou quatre lieues; qu'il y pourroit faire de fréquents excursions, et que d'ailleurs il n'auroit point d'autre langue à apprendre que celle des Galibis; que si l'on vouloit placer deux missionnaires au fort d'Oyapoc, l'un d'eux pourroit aisément vaquer à l'instruction des indiens, et je puis assurer qu'en peu de temps ils s'en trouveroit un grand nombre qui seroient en état de recevoir le baptême. La seconde mission pourroit être composée des Palicours, des Caranarious et des Mayets, qui sont répandus dans les savanes aux environs du Couripi : c'est une autre grande rivière qui se décharge aussi dans l'Oyapoc à la gauche, vis-à-vis du Ouanari. Ces nations habitent maintenant des lieux presque impraticables, leurs cases sont submergées une partie de l'année : ainsi il faudroit les transporter vers haut du Couripe. Ce qui facilitera la conversion de ces peuples, c'est que parmi eux on ne trouve pas de Pyayes comme ailleurs, et qu'ils n'ont jamais donné entrée à la polyamie. Ces deux missions n'étant pas éloignées du fort, fourniroient aisément les équipages nécessaires pour le service du roi, ce qui seroit d'un grand secours, car aujourd'hui pour trouver douze ou quinze indiens propres à nager une pirouë, il faut quelquefois parcourir vingt lieux de pays. En montant vers les sauts d'Oyapoc, on pourroit établir une troisième mission à quatre journées du fort: elle seroit placée à l'embouchure du Camopi et seroit composée des nations indiennes qui sont éparses çà et là depuis le fort jusqu'à cette rivière. Ces principales nations sont les Caranes, les Pirious et les Acoquas. A cinq ou six journées au-delà, en suivant toujours la même rivière et entrant un peu dans les terres, on pourroit former une quatrième mission composée des Macapas, des Ouayes, des Tarippis et des Pirious. Enfin, une cinquième mission pourroit être fixée à la crique des Palanques, qui se jette dans l'Oyapoc à sept journées du fort. Elle se formeroit des Palanques, des Ouens, des Tarippis, des Pirious, des Coussanis et des Macouanis. La même langue, qui est celle des terres, se parlera dans ces trois dernières missions. Je compte d'amener ici vers Pâques un Indien Carave qui sait le Galibi et avec lequel je commencerai à déchiffrer cette langue.

Mapa dos Projetos de Missões



Legenda

- Forte Saint Louis
- Missões
- Área dos Projetos



Informações Técnicas

Sistema de Coordenadas Geográficas
 Datum: SIRGAS 2000
 Fonte: IBGE; SEMA.
 Organizadora: DINIZ, K. M. F.
 Ano: 2019

O mapa acima foi construído com base nas descrições de duas cartas edificantes. Uma escrita pelo padre Élzear Fauque e outra pelo padre Lombard¹⁶². A orientação geográfica foi definida com base em três mapas, sendo um deles produzido em setembro de 1729, pelo senhor de D'Anville, num contexto em que este atuava como geógrafo oficial do rei da França. As outras duas representações cartográficas utilizadas são mais atuais, sendo produzidas por Yannick Le Roux (2013) e François Armanville (2012). Esses mapas podem ser acessados nas produções científicas dos mesmos. O primeiro trata de um artigo da área da Arqueologia, publicado em 2013, e o segundo, de uma dissertação de mestrado da área da Antropologia, defendida no ano de 2012.

O processo que vai do planejamento até a fixação das missões religiosas foi longo e assumiu feições diferentes no decorrer dos anos. No projeto do padre Élzear Fauque, a prioridade era identificar as áreas com potencial para o estabelecimento de novas missões religiosas fixas, definindo quais as etnias que deveriam ali ser reunidas. Era evidente que as missões do Oiapoque seriam um estratégico empreendimento para o estabelecimento do domínio francês na Amazônia. Percebemos, no trecho abaixo, escrito pelo padre Fauque (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 42), que a fronteira favorecia a fundação de reduções indígenas:

Faz mais ou menos dezessete anos que eu fui pela primeira vez a Oiapoque e que eu comecei a ajuntar o que é necessário para a fundação das missões indígenas, prevendo que este lugar abundante em selvagens forneceria uma vasta oportunidade a nosso zelo e que a circunscrição de Oiapoque seria como que o entreposto de todos os outros estabelecimentos¹⁶³.

O missionário percebeu que, nessa região, teria muitos grupos indígenas para converter. Os quadros de devoção são citados recorrentemente pelos jesuítas para demonstrar que os grupos indígenas do Oiapoque seriam um excelente campo de atuação para missionários que se juntassem a eles. A missão do Ouanari seria o centro de comunicação com as demais missões a serem estabelecidas nesta fronteira. A reunião de Tocoyenne, Maraone e Maourion numa só missão teria como base o critério da língua. Os missionários preferiam, inicialmente, atuar somente usando a língua Galibi. Havia, ao que parece, uma expectativa de se poder comunicar com os mais diversos grupos indígenas por meio do uso generalizado dessa língua. Acreditamos

¹⁶² Kourou, na Guiana, 11 de abril de 1733.

¹⁶³ Il y a près de dix-sept ans que j'allai pour la première fois à Oyapoc et que je commençai d'y amasser ce qui est nécessaire pour la foundation des missions indiennes, prévoyant que ce quartier abundant en sauvages fourniroit une vaste carrière à notre zèle et que la cure d'Oyapoc seroit comme l'entrepôt de tous les autres établissemens.

que o fato se devia ao pouco conhecimento que os missionários tinham de outras línguas indígenas.¹⁶⁴

O Forte Saint Louis forneceria subsídios para a realização de frequentes excursões. De acordo com o relato do padre Fauque, existia o plano de se estabelecerem dois missionários no forte: um realizaria o batismo de um número considerável de nativos, que seriam concentrados nas missões e daria a extrema unção aos moribundos; outro daria as instruções da religião. Não temos evidências da fundação da missão do Rio Couripi¹⁶⁵. As informações disponíveis nas fontes consultadas são relativas apenas às intenções do padre de construir esse núcleo. Os grupos indígenas selecionados para a composição dessa missão religiosa habitavam áreas consideradas de difícil acesso. A intenção dos missionários era de realocá-los numa área próxima ao rio Couripi, para que ali pudessem realizar a conversão daqueles grupos.

Em outros termos, não há evidências, até o momento, de que a missão tenha sido fundada. Porém, se tiver sido, certamente o padre Maurice-Julien Fourné foi quem tomou a frente de sua organização. O padre Fauque, em uma de suas viagens de expedição, relatou que não havia indígenas estabelecidos no alto rio Uaçá e que queria ter tempo para ir até aquele terreno e o examinar. Ele mencionou que, na direção da fonte desse rio, avistara uma grande montanha chamada Oucaillari (Cajari) e que ali seria o lugar ideal para se fundar uma missão. O missionário fora até a casa de um indígena chamado Coumarouma, pois este o havia convidado para ir vê-lo, com a intenção de lhe oferecer seu terreno para que ali os jesuítas pudessem estabelecer uma missão. Coumarouma tinha migrado de Kourou e fora “testemunha da caridade dos missionários por seus neófitos” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 28)¹⁶⁶. Fauque acrescenta que eles conversaram por muito tempo sobre as medidas para tornar a casa do referido indígena um estabelecimento.

No entanto, o inaciano não achou conveniente a ideia, por aquela ser uma área distante do forte. O missionário avaliava que o local ideal seria o alto Uaçá. O jesuíta aproveitou essa prosa para intensificar sua propaganda contra os pajés. O diálogo realizado entre os dois foi retirado da coletânea de Aime-Martin (1839, p. 28):

¹⁶⁴ Os missionários franceses se dedicaram à organização de um dicionário da língua dos Galibi para dar suporte à sua obra missionária nas Guianas.

¹⁶⁵ Em um trecho de uma carta do padre Fauque, o mesmo menciona que a missão com os Palikur seria realizada pelo padre Fourné. Documentações do ANOM, que ainda não foram exploradas, podem reservar outras informações.

¹⁶⁶ Comme cet indien étoit venu à Kourou et avoit été témoin de la charité des missionnaires pour leurs neophytes.

Eu lhe disse, entre outras coisas, que os “pyayes, que são uma espécie de encantadores e de mágicos, foram inteiramente banidos da missão do Padre Lombard, e que deles eu conhecia somente um que tinha a reputação de sê-lo. Eu lhe o nomeie: Ele o conhecia; sabendo que ele era caolho: “o quê! Ele me disse rindo, esse tal é um pyaye?” E como ele pode ver o diabo, só tendo um olho? Esse gracejo de sua parte me fez tanto mais contentamento já que me confirmou o que eu já sabia, que os Palikous não podem sofrer esses tipos de farsantes: também fizeram perecer todos eles, e não faz muito tempo que um grupo de mulheres deles mataram um que era da nação dos Caranariou, porque elas suspeitavam que ele queria lançar sobre elas sua arte mágica¹⁶⁷.

Podemos perceber certo interesse do Palikur em tentar agradar o missionário para obter provavelmente algum tipo de vantagem e, da mesma maneira, notamos que o padre Élzear Fauque tinha como objetivo conquistar mais um aliado para o combate contra os pajés. As críticas dos jesuítas muito se devem à disputa que ambos travavam pelo monopólio da santidade. Os xamãs representavam uma ameaça direta à influência religiosa que os missionários exerciam sobre os nativos, reduzidos ou não. Os pajés tinham poderes de cura e realizavam rituais para invocar espíritos com o intuito de restabelecer o bem estar de famílias e comunidades. O caso descrito pelo jesuíta indica que a demonização dos pajés era uma parte muito importante da pedagogia do medo adotada nas missões. Observa-se que, para competir com os pajés, os padres teriam que convencer os nativos de que os jesuítas tinham a verdadeira capacidade de mediar a relação dos homens com o mundo espiritual.

Depois desse episódio, o padre Élzear Fauque continuou sua viagem de exploração do vale do Oiapoque e áreas próximas. O missionário percorreu os rios Roucaua e Tapamourou até chegar à casa do capitão Palikur Youcara, a fim de negociar a possibilidade de criar uma nova missão. O missionário achou conveniente instalar a missão próxima à habitação desse capitão indígena, pois ela favoreceria a viagem até o rio Cachipur (Cassiporé) e estaria distante de *maques*, insetos parecidos com carapanãs e que incomodavam muito os missionários em certas estações do ano. Ademais, os Palikur pareciam ser uma prioridade para o padre Fauque. O missionário escreveu, em diferentes cartas, sobre sua vontade de evangelizar esse povo indígena. A carta na qual ele registra seu diálogo com o líder dos Palikur foi praticamente toda dedicada à descrição do contato com essa etnia. Para além do argumento de que esse povo era

¹⁶⁷ Je lui dis, entre autres choses, que les pyayes, qui sont une espèce d’enchanteurs et de maiciens, étoient entièrement bannis de la mission du père Lombard, et que je n’en connoissois qu’un seul qui eût la reputation de l’être. Je le lui nommai: il le connoissoit; sachant qu’il étoit borne: Quoi! Me dit-il en riant, un tel est pyaye? Et comment peut-il voir le diable, n’ayant qu’un oeil? Cette plaisanterie de sa part me fit d’autant plus de plaisir qu’ele me confirma ce que je savois déjà, que les Palikours ne peuvent souffrir ces sortes de jongleurs: aussi les ont-ils tous fait périr, it il n’y a pas long-temps qu’une troupe de femmes en tuèrent un qui étoit de la nation des Caranariou, parce qu’elles le soupçonnerent de vouloir exercer sur elles son art magique.

numeroso, havia o interesse em avançar na ocupação das Terras do Cabo Norte, em consonância com as pretensões dos agentes do governo francês.

O reconhecimento da autoridade de Youcara pelos franceses era uma prova concreta desta importância. O indígena tinha em suas mãos um *brevet*¹⁶⁸ e um cajado que era de propriedade do senhor Des Roses, um integrante da cavalaria de Saint Louis e comandante do rei, que aparece na narrativa da carta. O cajado era um junco ornamentado com a maçã de prata do brasão das armas do reino da França, objeto que era concedido aos chamados “capitães selvagens” pela administração colonial. O missionário deixa evidente que não só reconhecia a influência que esse indígena possuía, como o considerava seu *Banaré*. O jesuíta afirma que a expressão, traduzida na língua Galibi, significava “amigo”. Conforme já destacamos, os indígenas nomeavam desta maneira aqueles com os quais estabeleciam laços de amizade. A estima entre eles era simbolizada mediante a oferta mútua de pequenos presentes, de acordo com o relato de uma das cartas edificantes e curiosas escritas por Fauque.

Destaca-se que a oferta de presentes deve ser analisada com muita cautela, pois, ao contrário do que certos autores afirmam, os indígenas não foram sujeitos ingênuos que se deixaram “seduzir pelas ‘quiquilharias’ inúteis dos colonizadores”, ou vítimas de sua própria ingenuidade (HOWARD, 2002, p. 26). Interpretar desta maneira as relações de contato contribui para reforçar o discurso marcado pela inferiorização do Outro. Nota-se que esta não era a primeira vez que Élzear Fauque procurava estabelecer contato com os Palikur, pois o mesmo viajava com frequência ao Oiapoque para “desbravar o território”. No entanto, como nesse momento havia o interesse em materializar a ideia de se criar uma missão no Uaçá, ele concluiu que seria oportuno visitar o capitão indígena, além do fato de que este último mostrava disposição para o encontro.

Elzéar Fauque relata que foi muito bem-recebido por Youcara, que aliás pareceu bastante apressado para dar ordens aos seus *poitos*, isto é, àqueles de sua responsabilidade, e sobretudo para as mulheres, às quais cabiam os cuidados da limpeza doméstica, com o intuito de recebê-lo de maneira confortável. A habitação desse líder indígena ficava muito perto da fonte do Uaçá. Os dois aproveitaram para conversar sobre quais termos poderiam ser estabelecidos a fim de que os jesuítas pudessem fundar a missão. Na transcrição de Louis Aimé-Martin (1839, p. 25), podem-se observar os argumentos apresentados pelo padre Fauque para

¹⁶⁸ Registro de patente conferida ao índio.

tentar convencer o capitão indígena de que ele poderia confiar seus indígenas e suas terras aos missionários:

Eu lhes expus sucintamente os motivos, tanto os naturais, como humanos, que me pareceram os mais adequados para fazer boa impressão em seu espírito. Eu não esquecia a proteção que eles teriam contra incômodos daqueles que faziam o tráfico, pois eu sabia do descontentamento que existia sobre esse assunto e que ele o tinha no coração¹⁶⁹.

Neste trecho, fica evidente que o padre tentava convencer o líder indígena por meio da pedagogia do medo, garantindo a proteção dos Palikur. Conforme já ressaltamos, os missionários precisavam do aval das chefias indígenas para realizar quaisquer ações evangelizadoras nos seus territórios. Do encontro acima descrito, Fauque destacou o modo como os indígenas receberam os símbolos da fé católica. O padre Fauque menciona que Youcara percebera que ele carregava consigo um paneiro com pequenos móveis. O indígena então perguntou o que continha uma garrafinha. O padre respondeu que era uma água da qual os cristãos se serviam para expulsar o demônio, para curar os doentes etc. O capitão então pediu para que o missionário colocasse um pouco dela sobre algumas crianças que sofriam adoentadas havia muito tempo em sua maloca. O missionário pediu para que elas se aproximassem e lhes fizera o sinal da cruz sobre a testa com essa água. Élzear Fauque relata que soube que poucos dias depois elas passaram a novamente gozar de uma saúde perfeita.

Não era incomum que os jesuítas utilizassem esse tipo de recurso, pois os objetos sacros poderiam contribuir para que tivessem a oportunidade de demonstrar que eram capazes de restabelecer a saúde dos enfermos e até de realizar milagres de difentes tipos. Assim, os inacianos poderiam convencer os indígenas de que tinham poderes superiores aos dos pajés. Os jesuítas tinham consciência de que a crença dos nativos no poder do xamã não era algo abandonado rapidamente e por completo. Percebemos indícios de que os rituais de cura eram recriados nas missões religiosas, a partir do campo semântico do Cristianismo.

O padre Élzear Fauque continuou suas viagens pelo vale do Oiapoque e lugares próximos. Ele deveria avaliar a extensão que poderia ter a área de estabelecimento de novas missões. Antes de partir, o missionário pediu a Youcara para levar consigo alguns indígenas a fim de que aprendessem técnicas médicas. Os missionários pretendiam, com essa estratégia, mostrar aos indígenas que as doenças poderiam ser curadas sem recurso aos feitiços do pajé. A

¹⁶⁹ Je lui exposai succinctement les motifs, soit surnaturels, soit humains, qui me parurent les plus propres à faire impression sur son esprit. Je n'oubliais pas la protection qu'ils auroient contre les vexations de ceux qui vont en traite, car je savois les sujets de mécontentement qu'il avoit sur cet article et qui lui tenoient au coeur.

medicina era então utilizada como um meio para desconstruir a perspectiva dos ameríndios. Neste atinente, lemos no relato do padre Fauque (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 26): “Ao separar-nos, acertamos que em três dias ele viria se juntar a mim na foz do Tapamourou, para onde eu iria, e que me confiaria dois jovens índios que eu tinha escolhido em sua casa para conduzi-los até Kourou e colocá-los para aprender a cirurgia”¹⁷⁰. O capitão sinalizou positivamente ante a solicitação de indígenas a serem destinados ao treinamento de práticas medicinais europeias. Os dois acordaram de se encontrar posteriormente, mas o missionário não conseguiu ir até o ponto de encontro. Youcara fincou uma cruz nas margens de um igarapé para comprovar que cumprira sua palavra e depois continuou o caminho de volta a sua aldeia, mas um indígena que acompanhava o padre tocou um chifre como sinal de espera. Essa ação fez com que Youcara o esperasse para finalizar o acordado.

Acredita-se que erigir cruces era uma prática comum entre os Palikur e que fazia parte do estabelecimento de alianças com os cristãos, pois, de acordo com o padre Élzear Fauque, o líder indígena estaria acostumado a fixar o sinal da redenção cristã para provar sua amizade para com os franceses. Nas observações feitas pelo missionário sobre o cotidiano dos Palikur, Fauque destacou que um dos trabalhos mais necessários seria a inserção da vestimenta no padrão europeu. Esse padre, em uma de suas narrativas, descreveu os Palikur como o grupo indígena mais indecente de toda esta região fronteiriça, por causa de sua nudez. Pode-se afirmar que o pudor para com o corpo nu era algo bastante discutido pelos jesuítas durante sua formação, e que a nudez era censurada e combatida pelos padres em todas as missões religiosas. O jesuíta apresenta com alguns detalhes sua interpretação sobre os costumes desses nativos (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 29):

Os Palikous têm costumes bastante diferentes, mas dos quais só podermos bem conhecê-los quando morarmos com eles. Há dois costumes principais que me surpreendem: o primeiro é que as crianças do sexo masculino ficam completamente nuas até a idade da puberdade: então, lhes é dada a *camisa*: é cerca de um metro e meio de tecido que eles passam entre as coxas e que deixam pendurar pela frente e por traz, por meio de uma corda que eles têm na cintura. Antes de receber a “camisa”, eles devem passar por provas um pouco duras: eles são obrigados a fazer jejum durante muitos dias, eles ficam dentro de suas redes, como se estivessem doentes, e eles são chicoteados frequentemente. Isso, dizem eles, serve para lhes inspirar a bravura. Acabadas essas cerimônias, eles tornam-se homens feitos. O outro costume, que me surpreendeu ainda mais, é que as pessoas do sexo feminino lá ficam inteiramente descobertas: elas só usam até o tempo de seus casamentos uma espécie de tabuleiro de cerca de um pé quadrado, feito de um tecido de pequenos grãos de vidro, que se chama *rassade*. Eu desconheço que em todo esse continente haja alguma outra nação onde reine uma parecida indecência. Eu espero que tenhamos pouca dificuldade para lhes fazer abandonar esse costume tão contrário à razão e ao pudor

¹⁷⁰ En nous quittant, nous convinmes que dans trois jours il viendroit me joinder à l’embouchure de Tapamourou, où j’allois choisis chez lui pour les conduire à Kourou et les mettre en apprentissage de chirurgie.

natural. Nós daremos primeiro saias para todas as mulheres, e acreditamos que elas se acostumaram com as saias, já que eu já vi algumas delas as usando; elas serão bem mais honestamente cobertas que com o tabuleiro delas. Nós temos aos arredores desse forte uma pequena nação que se chama Tocoyenes, onde as mulheres são mais modestas. Aos poucos conduziremos nossos cristãos para se vestir totalmente. Além de maior decência, nós lhes forneceremos uma outra vantagem, é que em lhes fazendo nascer necessidades, eles se tornarão mais laboriosos e serão menos expostos às tristes consequências da ociosidade¹⁷¹.

Segundo as informações fornecidas por Fauque, o padre Maurice Julien Fourré deveria dirigir a missão Uaçá no ano de 1738, composta majoritariamente por Palikur¹⁷². Não há sequer indícios de que foi implementada a missão da enseada dos Palanques, conforme o padre Élzear Fauque tinha planejado. Identificamos a localização da referida área com base nas coordenadas de D'Anville. Na verdade, pouco se tem de informação, até mesmo nas cartas, sobre essa enseada. Numa missiva do padre Fauque, é apresentada a ideia de se estabelecer uma missão no rio Oiapoque, em uma área abaixo do núcleo missionário do rio Camopi, o que nos leva a acreditar que ele estaria se referindo a essa circunscrição territorial. Na realidade, as duas missões citadas foram fundadas como se fossem uma só, sob a denominação de missão Saint Pierre du Camopi. O senhor D'Orvilliers, antes de partir para a França, enviou um destacamento em direção ao alto do Camopi. O governador e sua guarda levaram cerca de seis meses para realizar essa viagem. A expedição inicialmente tinha como objetivo descobrir o lago Parime.

¹⁷¹ Les Palikours ont des coutumes assez singulières, mais dont nous ne pourrions être instruits que quand nous demeurerons avec eux. Il y en a deux principalement qui me frappèrent: la première c'est que les enfans males vont tout nus jusqu'à l'âge de puberté: alors on leur donne la *camisa*: c'est une aune et demie de toile qu'ils se passent entre les cuisses et qu'ils laissent pendre devant et derrière, par le moyen d'une corde qu'ils ont à la ceinture, avant que de recevoir la camisa, ils doivent passer par des épreuves un peu dures: on les fait jûner plusieurs jours, on les retient dans leur hamac, comme s'ils étoient malades, et on les fouetté fréquemment, et cela, disent-ils, sert à leur inspirer de la bravoure. Ces cérémonies achevées, ils deviennent hommes faits. L'autre coutume, qui me surprit bien davantage, c'est que les personnes du sexe y sont entièrement découvertes: ils ne portent jusqu'au temps de leur mariage qu'une espèce de tablier d'environ un pied en quarré, fait d'un tissu de petits grains de verre, qu'on nomme *rassade*. Je ne sache point que dans tout ce continent il y ait aucune autre nation où règne une pareille indécence. J'espère qu'on aura peu de peine à leur faire quitter un usage si contraire à la raison et à la pudeur naturelle. Nous donnerons d'abord des jupes à toutes les femmes, et il y a lieu de croire qu'elles s'y accoutumeront, car j'en ai déjà vu quelques une en porter; ils seront bien plus honnêtement couvertes qu'avec leur tablier. Nous avons aux environs de ce fort une petite nation qui se nomme Tocoyenes, où les femmes sont beaucoup plus modestes. Peu à peu nous amènerons nos chrétiens à s'habiller totalement. Outre la plus grande décence, nous leur procurerons un autre avantage, c'est qu'en leur faisant naître des besoins, ils en deviendront plus laborieux et seront par là moins exposés aux tristes suites de l'oisiveté.

¹⁷² Os Palikur têm um longo histórico de fusão que remonta ao fim do século XVI e metade do XVII. O grupo indígena Mayé era rival destes e resistiram para se fundir, provavelmente o maior motivo foi garantir proteção contra os ataques dos representantes da Coroa portuguesa. A tendência de unificação de etnias foi devido às constantes ações de colonos lusitanos, que contribuiu para que muitos Palikur que habitavam na região do Uaçá aceitassem entre eles os Aruã e os Maraon, por meio de relações matrimoniais (GALLOIS, 1986). Para saber mais detalhes, ver Anexo D.

Os registros de geógrafos do período indicavam que nas cabeceiras do Maroni e do Jari ficava localizado o Eldorado (GALLOIS, 1986).

Para os governantes franceses, ter um relacionamento amistoso com os indígenas contribuiria para a obtenção de vantagens que favoreceriam adentrar e explorar os territórios incógnitos, principalmente quando se trata do estabelecimento de alianças com indígenas que eram considerados inimigos dos portugueses. Os grupos indígenas que eram associados aos portugueses, ou que não davam abertura para um contato mais amistoso, foram identificados pelos franceses como inimigos, ao passo que os mais dispostos ao contato eram caracterizados como dóceis (HURAUULT, 1972; GALLOIS, 1988). Os padres, na medida em que formavam os núcleos de aldeamentos, percebiam novas demandas. O interesse de saber mais sobre os inimigos e sobre as fugas para o território francês de indígenas aldeados, ou que apenas viviam no lado português, motivou a idealização de uma missão somente para esses últimos. Algumas passagens das cartas edificantes abordam as fugas de indígenas que haviam sido aldeados pelos lusitanos. Os padres informam que muitos indígenas solicitavam asilo aos franceses. Isso se devia, em parte, aos maus tratos praticados pelos portugueses e às constantes correrias que estes faziam com a finalidade de submeter os indígenas ao trabalho compulsório e até mesmo à escravidão (CARDOSO, 1999).

Essa migração de indígenas estabelecidos no “lado português” para o “lado francês” foi muito estimulada. Os Arouas e os Palikur são exemplos disso. Muitos migravam com a intenção de fugir dos ataques dos portugueses. Os grupos indígenas do interior do território contestado sofriam pressões por todos os lados. Próximo ao rio Amazonas, havia os grupos indígenas das reduções portuguesas, armados por estes, e incitados a agir contra os indígenas que tinham boas relações com os franceses. Na região do rio Maroni, os indígenas sofreram pressão dos grupos de negros refugiados do Suriname. No litoral, ocorreu o estabelecimento de um comércio com os indígenas (TASSINARI, 2000; TASSINARI, 1972). No século XVII, a migração dos Arouas ou Aruãs, devido à pressão dos portugueses, foi seguida pela de outros povos, como os Tocoyennes e os Maraones. De acordo com Dominique Gallois (1986), os Aruãs foram aldeados pelos frades de Santo Antonio, mas por muitos anos realizaram atos de “rebeldia”. A autora afirma que essa etnia se dispersou em vários pontos das Guianas Brasileira e Francesa. Surgiram, então, conflitos diplomáticos quanto à “posse” dos Aruãs, e expedições punitivas foram lançadas contra eles até o final do século XVIII, como pode ser constatado por meio dos documentos escritos pelo médico da colônia francesa, Jean François Artur.

O padre Louis Aimé Lombard relata que uma grande missão portuguesa, fundada em Poukouraré, havia sido quase abandonada pelos indígenas reduzidos. O religioso ainda afirma que cinquenta indígenas que estavam sob a tutela dos frades menores franciscanos foram até a região de Kourou. O mais populoso povo indígena que migrou das missões portuguesas para as francesas foi o dos Aruãs. Os primeiros registros de fuga desse povo são do ano de 1685. No entanto, sabe-se que essa migração durou um quarto do século XVIII (HURALT, 1972). Sobre isso, conforme a transcrição de Aimé-Martin (1839, p. 21), o padre Lombard afirma:

O projeto é, pois, estabelecer nas margens do rio Aprouague uma missão que será composta somente pelos índios refugiados em nossas terras e por aqueles que virão depois. A localização do Aprouague, que se encontra entre Caiena e o Oiapoque mais ou menos na mesma distância, é muito favorável. Será preciso lhe conceder um vasto terreno e lhes informar a obrigação de não se retirarem dele e a condição que eles morem nessa missão. Por esses meios, eles não serão expostos ao risco de cair em seus primeiros desregramentos nem ao perigo de perecer de miséria por falta de ajuda. Esse novo estabelecimento necessita de um homem que lá viva inteiramente, que tenha um zelo incansável para correr esses mares e ir procurar os índios errantes e fugitivos, que tenha a facilidade para aprender as línguas, sobretudo as dos Arouas e dos Marionés. São principalmente essas duas nações que, estando inquietas por causa dos portugueses, se lembram de quando elas foram recebidas antigamente pela aliança dos franceses e que vem se refugiar entre seus antigos amigos¹⁷³.

De acordo com as cartas edificantes, foi articulado um plano para estabelecer uma nova missão jesuítica localizada no rio Approuague. Essa missão teria uma particularidade: o empreendimento serviria exclusivamente para receber indígenas que fugiam de missões portuguesas, tanto os que buscariam refúgio até Caiena, quanto os que eles estimavam ir em um outro momento. Observa-se que, nas áreas onde esses indígenas residiam, eram realizadas frequentes “expedições de descimentos e represálias aos grupos que mantinham relação com franceses” (GALLOIS, 1986, p. 57). Nota-se claramente uma tendência dos jesuítas de tentar separar por mais tempo os indígenas que viviam em missões religiosas, diferentemente dos que ainda iriam ingressar nesse tipo de núcleo colonial. A justificativa que Aimé Lombard apresentou ao reverendo Anne de La Neuville era de que os indígenas não ficassem “expostos ao risco de cair em seus primeiros desregramentos nem ao perigo de perecer de miséria por

¹⁷³ Le dessein est donc d'établir sur la rivière d'Aprouague une mission qui ne sera composée que de ces indiens fugitifs, tant de ceux qui se sont réfugiés sur nos terres que de ceux viendront dans la suite. La situation d'Aprouague, qui se trouve entre Cayenne et Ouyapoc et à peu près à égale distance, est très -favorable. Il faudra leur accorder un vaste terrain et ne donner retraite à aucun d'eux qu'à condition qu'ils iront habiter cette mission. Par ce moyen-là ils ne seront point exposés au risqué de retomber dans leurs premiers dérèglements ni au danger de périr de misère, faute de secours [...]. Ce nouvel établissement, demande un homme qui s'y livre entièrement, qui soit d'un zèle infatigable pour courir ces mers et aller chercher ces indiens errans et fugitifs, et qui ait de la facilité à apprendre les langues, surtout celles des Arouas et des Marionés. Ce sont principalement ces deux nations, qui, se voyant inquiétées par les portugais, se ressouviennent qu'ils ont été reçus autrefois dans l'alliance des françois et viennent se réfugier chez leurs anciens amis.

falta de ajuda” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 21)¹⁷⁴. Mas convém destacar que nem sempre isso era possível.

Parece, pelas informações disponíveis, que havia uma tentativa de diferenciação entre indígenas cristianizados por franceses e por portugueses. Estes últimos eram considerados pelos jesuítas franceses como cristãos que não observavam piamente os regramentos religiosos. Os inacianos compreendiam que seria necessário pensar em uma estratégia para que suas intenções pastorais não fossem frustradas. O medo de que índios remanescentes de outras missões pudessem desvirtuar os da missão Kourou era recorrente. Neste atinente, padre Lombard relata (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 21):

Eu os bem instruí das verdades da religião e não tem nada a recear enquanto permanecerem dentro do nosso povoado. Mas o que se tornaram os outros que levam uma vida errante? Brevemente não perderão os sentimentos da piedade que nós lhes inspiramos? Aqueles que estão em Kourou poderão permanecer lá por longo tempo? Pois as características dessas nações, os costumes, sua cultura e sua língua são completamente diferentes dos costumes e da língua dos Galibi, que compõem nosso povoado. Existindo mesmo entre eles antipatia que teríamos que penar para vencer.¹⁷⁵

Para os jesuítas franceses, o contato entre grupos indígenas de reinos diferentes poderia vir a ser um obstáculo aos trabalhos apostólicos, pois muitos deles tinham vivido sob tutela de franciscanos vinculados à Coroa portuguesa. Isto, no entendimento daqueles inacianos, deveria ser encarado como um problema, principalmente porque os “fugitivos” não haviam sido educados por franceses e, portanto, não estariam habituados aos modos e às leis da França. Os missionários fazem “alusão aos grupos que fugiam do Cabo Norte, onde eram organizadas grandes expedições de descimento e represálias aos grupos que tinham relações com os franceses” (GALLOIS, 1986, p. 99). De acordo com os jesuítas, essa divisão proporcionaria maior garantia e proteção. As demandas políticas e econômicas e o fluxo de indígenas fugitivos favoreceram o missionarismo, mas também criavam embaraços.

O projeto de evangelização escrito pelo padre Elzéar Fauque e pelo comandante De La Garde resultou, conforme as fontes consultadas, na fundação de apenas duas missões religiosas.

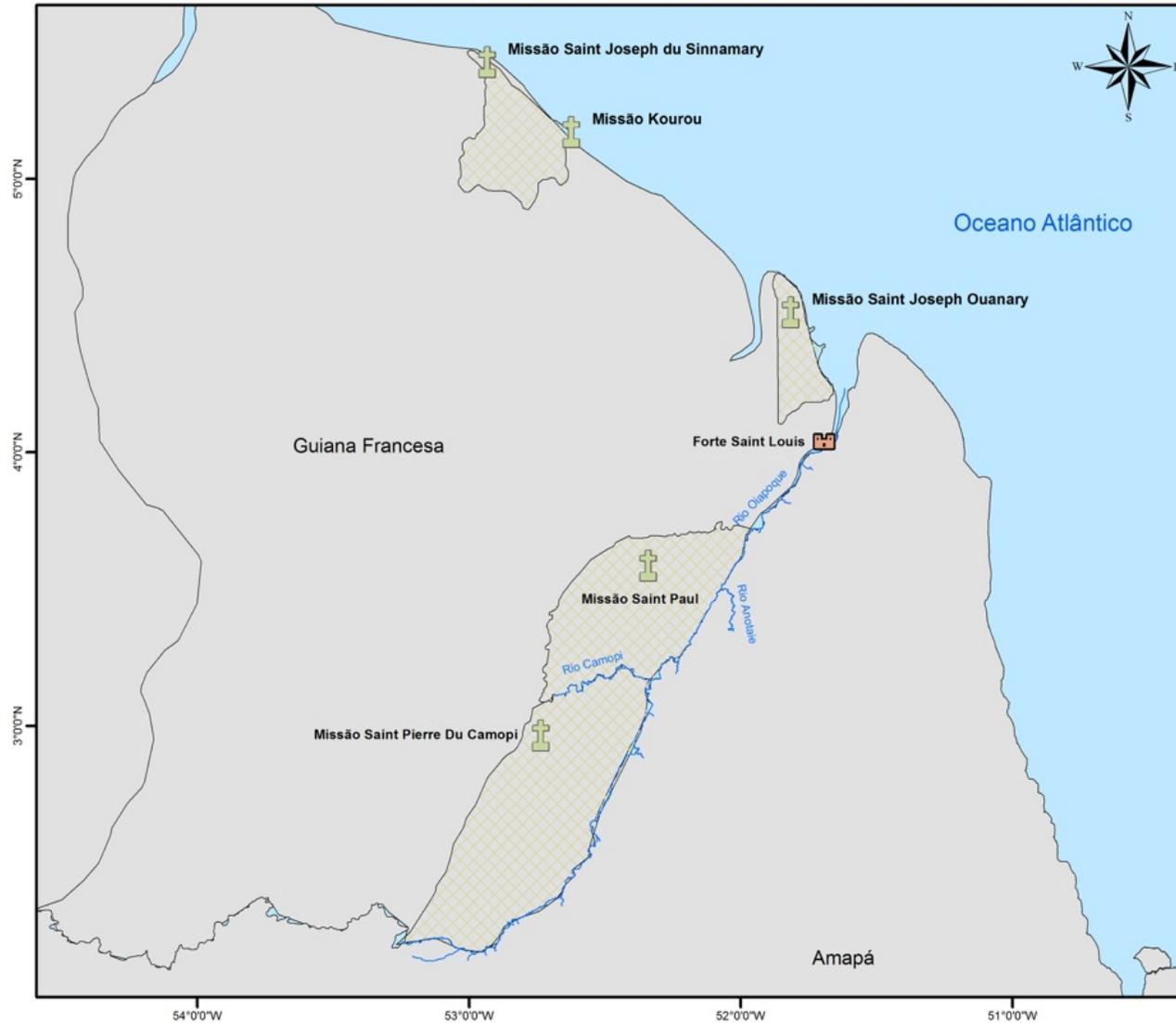
¹⁷⁴ Par ce moyen-là ils ne seront point exposés au risque de retomber dans leurs premiers dérèglements ni au danger de périr de misère, faute de secours.

¹⁷⁵. Je les ai trouvés bien instruits des vérités de la religion, et il n’y a rien à craindre pour eux tandis qu’ils demeureront dans notre peuplade. Mais que deviendront les autres qui mènent une vie errante? Ne perdront-ils pas bientôt les sentimens de piété qu’on leur a inspirés? Ceux même qui sont à Kourou, peuvent-ils y demeurer longtemps? Car le caractère de ces nations, leurs moeurs, leurs coutumes, leur langage sont entièrement différens des moeurs et du langage des Galibi, qui composent notre peuplade. Il ya même entre eux je ne sais qu’elle antipathie, qu’on auroit peine à vaincre.

Não constava, na primeira proposta, a instituição da missão Saint Paul. O planejamento realizado no ano de 1729 voltou-se apenas para o rio Oiapoque. Mas, devido à constante preocupação com relação à proteção e à manutenção dos limites fronteiriços que se tinham com os holandeses, os inacianos franceses decidiram criar a missão religiosa Sinnamary. As descrições detalhadas dos padres confirmam a tendência de inserção dos franceses pouco a pouco no território meridional contestado.

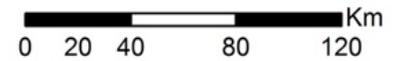
A primeira missão religiosa a ser fundada, como mencionamos anteriormente, foi a de Kourou, no ano de 1709. No decorrer dos anos, foi definido que seria necessário se fundar mais missões. Não se sabe ao certo o motivo da demora para a fundação da segunda missão religiosa francesa, mas ela ocorreu exatamente 24 anos após a fundação da primeira. Assim, em 1733, os jesuítas conseguiram estabelecer mais uma missão, com o nome de Saint Paul. Ao contrário deste núcleo missionário, a terceira missão não demorou muitos anos para ser construída. Pode-se inferir que as autoridades locais e os missionários agilizaram o processo de instalação de mais missões para que as atividades de evangelização e as novas explorações do território contestado pudessem ser realizadas. Dessa maneira, no ano de 1738, a missão Saint Joseph du Ouanary foi fundada. Um ano depois, foi criada a missão Saint Pierre du Camopi. A última a ser estabelecida, do conjunto de missões religiosas da primeira metade do século XVIII, foi a missão Sinnamary. A distribuição territorial destes novos núcleos missionários pode ser visualizada no mapa a seguir:

Mapa das Missões Executadas



Legenda

-  Forte Saint Louis
-  Missões Executadas
-  Área das Missões



Informações Técnicas

Sistema de Coordenadas Geográficas
 Datum: SIRGAS 2000
 Fonte: IBGE; SEMA.
 Organizadora: DINIZ, K. M. F.
 Ano: 2019

Nas cartas edificantes, os padres jesuítas não apresentaram somente as propostas ou os projetos de missões religiosas. Nestes documentos, podemos entrever as práticas do chão da missão. Obtivemos poucas referências quanto aos primeiros anos das missões de Ouanary e Sinammary. Esta última foi dirigida pelo padre Matthieu de Caranave¹⁷⁶, embora por algum motivo ele não apareça nos registros de recenseamento do ano de 1737 e nos mapas da colônia (POLDERMAN, 2004). É muito provável que a missão Sinammary tenha sido fundada para reunir os ameríndios que estavam fugindo da crescente pressão dos colonos, perto do rio Kourou. Com a morte de Louis Aimé Lombard, o padre Caranave assumiu a direção da missão de Kourou. O padre Joseph de Auzillac tornou-se o superior dessa missão em 1754 e, no ano de 1760, o padre Philippe O'Reilly¹⁷⁷ o substituiu neste cargo. Eles assumiram a responsabilidade pelas missões de Kourou e Sinammary, que em 1750 não contavam com mais de 125 ameríndios (POLDERMAN, 2004). A missão de Sinammary foi fundada pelo padre Matthieu de Caranave, que havia sido o auxiliar do padre Lombard na missão Kourou. Ambas foram suprimidas no ano de 1760. Então, os indígenas reduzidos nestas missões migraram para o Maroni ou se dispersaram no litoral do país.

No Oiapoque, a primeira missão fundada foi a Ouanary. Ela foi criada no ano de 1738 pelo padre Joseph de Auzillac. Os jesuítas sempre procuravam formar indígenas que servissem como modelo para os demais grupos que quisessem morar nas reduções indígenas. Nesse sentido, novamente vemos a iniciativa de formar mediadores para auxiliar na cristianização dos demais. O padre Joseph de Ausillac treinou Cayounara, da etnia Maraone, para se tornar um pregador entre os indígenas. A ideia era fazer com que este mediador mostrasse como poderia ser atrativa a vida na redução para que o mesmo posteriormente conseguisse cativar demais interessados, sobretudo de sua família, para a conversão. A catequização como prática educativa realizada por indígenas diminuía a necessidade do deslocamento dos padres para atender às várias demandas religiosas da colônia. O catequista Cayounara cumpriu a tarefa de conduzir novos grupos indígenas até a missão do Ouanari. O padre Joseph d'Auzillac considerou que esses ameríndios logo estariam bem instruídos e, portanto, aptos para receber o batismo.

A arregimentação realizada por meio de indígenas catequistas nos leva a pensar nos diferentes códigos culturais enredados em uma educação híbrida. Isso porque o indígena que

¹⁷⁶ Este jesuíta chegou à Guiana Francesa em 1734 ou 1735 como missionário dos selvagens. O padre foi o último superior dos jesuítas da Guiana, antes da expulsão da colônia. Ele servia à missão de Saint-Pierre d'Oyapock quando morreu em 1768.

¹⁷⁷ Original da Irlanda, viveu na Guiana de 1751 a 1773.

foi evangelizado e a mensagem por ele incorporada foram (re)significados (ALMEIDA, 2006). Os novos símbolos, que vieram à tona por meio do hibridismo cultural, dão direção contrária aos “efeitos da recusa colonialista, de modo que outros ‘saberes negados’ se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade” (BHABHA, 1998, p.165). Na realidade, “longe de serem algo unitário, monolítico ou autônomo, as culturas [...] mais adotam elementos ‘estrangeiros’, alteridades e diferenças do que os excluem conscientemente” (SAID, 2011, p.36).

Como não foi possível um detalhamento dos processos de negociação, realizados entre Cayounara e seus parentes, pode-se somente supor, com base no conjunto das cartas edificantes e curiosas, que a atuação dos catequistas indígenas poderia gerar uma abertura para a aceitação de um Cristianismo híbrido. Obtiveram-se, por intermédio das fontes e da bibliografia especializada, muitas informações relevantes à análise da fundação da missão do Ouanari. Os dados coletados indicam que essa redução teve uma existência efêmera. A decadência desta missão foi causada por um ataque realizado no ano de 1744, por um corsário inglês, oriundo da Nova Inglaterra e posteriormente membro do Congresso norte-americano, já no processo de independência das Treze Colônias da América do Norte, em 1776. Um indígena da missão do Camopi, que tinha aprendido a ler e a escrever com o padre Humberland, avisou as autoridades de Caiena do ataque liderado por esse corsário inglês, por meio de um recado escrito em um pedaço de folha: “senhor d’Orvilliers, inglês, Oiapoque” (VERVIMP, 2011)¹⁷⁸.

Ao contrário das missões fundadas em Kourou e Sinnamary, as missões Saint Paul e Notre Dame foram criadas no interior do território, e não no litoral. A missão Saint Paul foi criada devido aos primeiros trabalhos realizados pelo Padre Arnaud D’Ayma junto aos Pirious. Ele reuniu em um mesmo lugar os Pirious outrora dispersos. Elzéar Fauque menciona que isso o fazia merecedor do título de responsável por organizar um grande povoado. Em uma de suas expedições, Fauque foi até a casa dos Pirious. Na narrativa sobre esta viagem, consta que havia dois indígenas que sabiam a língua dos Pirious e que serviram como intérpretes. O padre Fauque relata que ali moravam muitos caciques e que dois desses líderes (pertencentes ao tronco dos Pirious) compreendiam muito bem o Galibi. Conforme já destacamos, este era um idioma muito conhecido dos missionários e para eles seria mais fácil a conversação com os indígenas por meio dessa língua. De acordo com o missionário Elzéar Fauque, o padre D’Ayma estava

¹⁷⁸ O Forte do Oiapoque durou apenas 19 anos. Os corsários capturaram vários indígenas da missão Ouanary para vendê-los como escravos. Alguns fugiram e não retornaram.

instalado em uma “miserável casinha, vivendo como esses pobres selvagens e passando o dia parte em oração, parte estudando a língua e a instrução das crianças” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 20)¹⁷⁹. Antes da missão Saint Paul ser criada, conforme a narrativa de Fauque, havia mais ou menos dez anos que o padre D’Ayama tinha construído uma moradia fixa para estar perto dos Pirious.

O padre Arnaud D’Ayma mencionou ao padre Élzear Fauque a existência de uma área, localizada perto de seu povoado, onde ele gostaria de reunir todos os grupos indígenas que moravam com ele. O missionário constatou que era uma área muito bem situada, mas não era do agrado dos indígenas, que a consideravam muito afastada, estando localizada à metade de um dia do rio Camopi. Por outro lado, essa região era pouco propícia à caça e à pesca. Sem outra escolha, o missionário acordou com os caciques a procura de outra área que fosse do agrado de todos os indígenas. Os padres tiveram uma conversa com o cacique dos Pirious, que se chamava Apariou. Ainda conforme o relato, este líder indígena era considerado uma grande autoridade não somente pelos Pirious, mas também por povos indígenas vizinhos destes. Apariou era um “ancião de cerca de setenta anos, que tem o olho vivo, o ar resoluto e que parece um homem bravo” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 17)¹⁸⁰. Apariou tinha a cabeça coberta por um velho chapéu bordado do senhor De La Garde, enviado anos antes para realizar a descoberta de uma mina de ouro no alto do rio, dada como presente da parte do rei.

O padre Fauque tinha o interesse de integrar nesta missão o grupo indígena Caranes. Essa inclusão se devia ao fato de que esse grupo falava a mesma língua que os Pirious e, na concepção dos padres, as duas etnias se assemelhavam nos costumes. Outra justificativa mencionada pelos missionários era de que as famílias desses dois povos se uniam em frequentes alianças. Na conversa que tiveram com os nativos, os padres ouviram dos líderes locais a promessa de que iriam reunir homens para derrubar a madeira necessária para aplainar o terreno e estabelecer uma plantação de cacau para a subsistência deles. Padre Fauque acrescentou ainda que tinha a intenção juntar a eles os Ouayes, os Tarripis e os Aromagotos. Estas duas últimas etnias haviam se refugiado nas missões do Camopi por causa de perseguições portuguesas. Os Aromagotos haviam abandonado seu território no vale do Jari para se instalar no Camopi (GALLOIS, 1986, p. 97), e os Tarripis tinham saído de suas terras para se proteger dos ataques de indígenas aliados aos portugueses, que já haviam raptado um grupo dessa etnia. Os raptos

¹⁷⁹ J’y trouvai le père d’Ayma logé dans une misérable hutte, vivant comme ces pauvres sauvages et passant la journée partie à la prière, partie à l’étude de langue et à l’instruction des enfants.

¹⁸⁰ C’est un bon vieillard d’environ soixante et dix ans, qui a l’oeil vif, l’air résolu et qui paroît homme de main.

de membros de várias etnias orquestrados por indígenas a serviço da Coroa lusitana concorreram para a intensificação dos processos de migração indígena à procura de áreas seguras, o que, por sua vez, levou muitas vezes à fusão de diferentes povos indígenas nas missões francesas.

Os líderes dos Pirious aprovaram a proposta de junção, assegurando que enviariam emissários para confirmar as boas intenções dos padres para com os demais povos indígenas citados. No acordo firmado entre jesuítas e indígenas, foi definido o terreno da futura missão. Os missionários pretendiam construir uma igreja na redução. Acreditamos que o seu estabelecimento representava uma significativa mudança nesse pequeno povoado, organizado pelo padre Arnaud D'Ayma, que se tornava assim um novo reduto religioso instituído pelos padres jesuítas.

Fauque descreve o incentivo ao trabalho indígena na construção da nova missão. O missionário relata que trabalharam com ele um grupo de sessenta indígenas. De acordo com as palavras do jesuíta francês, homens, mulheres e crianças participaram do preparo do lugar onde seriam construídos a igreja e o alojamento do missionário responsável pela administração da missão. Fauque descreve, em sua carta, a maneira como os indígenas dessa redução encararam tal demanda (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 22):

Pelo pouco que conhecemos do caráter apático dos selvagens e do quanto eles se afastaram de todo trabalho tanto ele seja sofrível não podemos duvidar de forma alguma que essa vivacidade e esse ardor dos quais eles são naturalmente incapazes, seja o efeito de uma graça singular de Deus, que lhes inspira uma coragem tão extraordinária¹⁸¹.

Neste relato, é possível perceber que o padre considera a dedicação dos indígenas à construção dessa missão como algo contrário à sua disposição natural. Como apontamos anteriormente, os missionários criaram nas missões uma pedagogia do trabalho, pois acreditavam que era necessário estimular incessantemente os indígenas ao labor, a fim de discipliná-los e de mantê-los distantes das suas práticas antigas.

O local de estabelecimento da missão Saint Paul foi escolhido em decorrência de um episódio vivenciado no processo de exploração do terreno. No momento em que cavavam o solo para construir a Igreja, os trabalhadores encontraram, a um metro e meio de profundidade, uma medalha que lembrava os primeiros tempos do Cristianismo. Neste objeto, estavam

¹⁸¹ Pour peu qu'on connoisse le caractère indolent des sauvages et combine ils sont éloignés de tout travail tant soit peu pénible on ne doutera point que cette vivacité et cette ardeur don't ils sont naturellement incapables, ne soit l'effet d'une grâce singulière de Dieu, qui leur inspire un courage si extraordinaire.

cunhadas as imagens de São Pedro e São Paulo.¹⁸² Tais imagens motivaram os padres a escolherem como patrono da nova Igreja o apóstolo São Pedro. Este achado também determinou a escolha do local do novo núcleo missionário. Padre Aimé Lombard detalha como foi este processo (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 20):

Ao escavar a terra para os fundamentos da igreja que lá foi construída, ficamos bastante surpreendidos por encontrar a quatro ou cinco pés uma pequena medalha muito enferrujada. Eu a limpei e eu encontrei a imagem de São Pedro: foi isso que me determinou a tomar o príncipe dos apóstolos como protetor da nova igreja. Mas como essa medalha pode se encontrar nesses rincões? Já que os índios nunca conheceram medalhas, nem moedas, e não parece que um cristão tenha jamais morado nessa parte do novo mundo. Eu me ofereço a enviá-la para o senhor caso pense que ela merece a atenção de seus sábios antiquários. Seu tipo parece ser dos primeiros séculos do Cristianismo.¹⁸³

Não conseguimos informações sobre quais critérios eram utilizados para definir quais padres assumiriam cada uma das missões religiosas fundadas. No entanto, sabemos o nome dos padres incumbidos da administração de cada uma das missões estabelecidas nas Guianas. O missionário Arnaud D'Ayama foi selecionado para ser o responsável pela missão Saint Paul. Os jesuítas sempre realizavam expedições de reconhecimento em áreas próximas aos estabelecimentos já fundados, a fim de sondar a possibilidade de conversão de mais grupos ou povos indígenas e de criação de novas missões. Os padres Élzear Fauque e Arnaud D'Ayama,

¹⁸² Informação retirada na narrativa do padre Fauque em uma das cartas edificantes e curiosas, e do relato do padre Fortuné de Montezón (1857) e de Jean François Artur (2002). Este último atuou na colônia como médico representante da Coroa francesa e afirma que esse objeto tinha, de um lado, a representação de São Pedro e São Paulo com um corpo e se beijando, com estas palavras à direita e à esquerda: “Sanctus Petrus, Sanctus Paulus”. Jean François Artur aponta que essa medalha era feita de chumbo, muito maior que as coroas de seis libras do mesmo material. O Chevalier de Lézy partiu de Cayenne ao Oiapoque no início de agosto de 1677, com apenas dez homens, em algumas canoas lideradas por alguns indígenas. Os holandeses começaram a trabalhar com bateria na montanha Lucas, anteriormente denominada Caripo, mas seu estabelecimento, embora sem fortificações, estava no mesmo local onde foi construído o forte dos franceses. Neste caso, com base na descrição do médico, o objeto era um dos vestígios que comprovavam a estadia dos holandeses naquele terreno. De acordo Artur, os representantes da Coroa holandesa se fixaram também no Approuague, onde construíram estabelecimentos e algumas fortificações no local chamado forte dos flamengos. Os franceses iniciaram a devida ocupação dessa região e todos os holandeses que tinham interesse em permanecer em Caiena, no início do Setecentos, eram bem recebidos, mas os que não quiseram permanecer eram transportados para as Índias Ocidentais. Nessa mesma descrição, o médico afirma que o senhor de Lézy enterrou o padre Frémond, um jesuíta que o acompanhara até lá e morreu (de alguma doença não mencionada), no Oiapoque. Este padre entrou para a Companhia de Jesus no ano de 1653, tornando-se professo em 1699 e superior em Caiena em 1676. De acordo com o relato de Artur, esse missionário foi o primeiro francês que morreu em Oiapoque.

¹⁸³ En fouillant la terre pour les fondemens de l'iglise qui y a été bâtie, nous fumes fort surpris de trouver à quatre ou cinq pieds une petite médaille fort rouillée. Je la fis nettoyer et j'y trouvai l'image de saint Pierre: c'est ce qui me détermina à prendre ce prince des aôtres pour protecteur de la nouvelle église. Mais comment cette médaille a-t-elle pu se trouver dans ces contrées? Car enfin les indiens n'ont jamais connu de médaille ni de monnaie, et il ne paroît pas qu'aucun chrétien ait jamais habité cette partie du Nouveau- Monde. Je m'offre à vous l'envoyer si vous croyez qu'elle mérite l'attention de vos savans antiquaries. Son type paroît être des premiers siècles du christianisme.

depois permanecerem três dias na missão religiosa fixa de Saint Paul, decidiram, em uma conversa, sair para ir ao encontro do padre Pierre-Antoine Bessou, para que juntos pudessem realizar mais uma viagem de reconhecimento do território. A intenção desta expedição era definir os meios e as estratégias para a execução do projeto de criação de uma missão no rio Camopi. Fauque afirma que não pôde executá-lo mais cedo porque os Palikur e outros grupos indígenas haviam atraído sua atenção.

Não terminaram os problemas com os pajés, mesmo após a fundação de missões fixas. A legislação que proibia a presença deles nas aldeias indígenas mantinha-se em vigor. Os pajés eram considerados “a fonte de todo o mal”; dito de outro modo, como aqueles que atentavam contra a ordem social e espiritual (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2000). A denúncia feita pelo padre Élzear Fauque contra um pajé que invadiu a missão Saint Paul retrata muito bem as renitências e resistências que permitem caracterizar as missões religiosas como um espaço híbrido. Na ausência dos padres Arnaud D’Ayma e Élzear Fauque, o famoso pajé chamado Canori se instalou na aldeia para desafiar a autoridade dos missionários. A ideia de medir forças com os missionários e de se reafirmar como líder espiritual fez com que Canori tentasse desestabilizar a missão, persuadindo os indígenas a aceitarem novamente sua autoridade espiritual. O padre Fauque descreve esta situação (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 31):

Desde o primeiro dia, eu encontrei um famoso curandeiro, chamado Canori, que se fez muito estimar entre os selvagens, e teve a audácia, durante uma curta ausência de Padre Dayma, de vir a missão de “São Paulo” e de fazer suas macaquices precisamente ao redor da cabana que ele tinha recentemente construído para sua estadia. Eu procurei saber quais eram suas intenções, mas isso foi inútil: não se consegue tirar a verdade desse tipo de gente acostumada desde longa data às perfídias e às mentiras. Assim, tomando o tom conveniente, eu coloquei diante de seus olhos as imposturas que ele colocava em prática para abusar da simplicidade de um povo crédulo, advertindo-lhe que ele não se aproximasse nunca mais do povoado de “São Paulo” senão ele encontraria o castigo que ele merecia por suas falsidades¹⁸⁴.

Os jesuítas criticavam a suposta credulidade dos indígenas ante a atuação dos pajés. Os padres acusavam estes de serem charlatões ou adoradores do diabo. Para muitos nativos, esses líderes religiosos indígenas eram os porta-vozes dos espíritos presentes na natureza, dos ancestrais e de suas tradições. Em regra, a conduta dos missionários foi de tentar “silenciar a

¹⁸⁴ Dès la première journée je trouvai un fameux pyaye, nommé Canori, qui s’est fort accrédité parmi les sauvages, et avoit eu l’audace, pendant une courte absence du père Dayma, de venir dans sa mission de Saint-Paul et de faire ses jongleries tout autour de la case qu’il avoit nouvellement construite pour son logement. Je tâchai de savoir quelles avoient été ses intentions, mais ce fut inutilement: on ne tire jamais la vérité de ces sortes de gens accoutumés de longue main à la perfidie et au mensonge. Ainsi, prenant le ton qui convenoit, je lui remis devant les yeux les impostures qu’il mettoit en oeuvre pour abuser de la simplicité d’un peuple crédule, en le menaçant que s’il approchoit jamais de la peuplade de Saint- Paul, il y trouveroit le châtiment que méritoient ses fourberies.

fala dos pajés, já que a existência de dois discursos antagônicos que transmitiam mensagens do mundo sobrenatural era inadmissível aos olhos cristãos” (KOK, 2008, p. 2). Em uma de suas reclamações, o padre Élzear Fauque, de acordo com um trecho retirado da coletânea de Aimé-Martin (1839, p. 31), expõe o quanto ele repudiava os representantes do mundo espiritual ameríndio:

O que faz a estima desse gênero de curandeiros é o talento que eles têm para persuadir os índios, sobretudo quando eles são acometidos de alguma doença. Eles se dizem os favorecidos de um espírito muito mais superior que aquele que atormenta o doente; que eles vão subir aos céus para chamar esse espírito benfazejo, a fim de que ele expulse o espírito maligno. Mas, costumeiramente, eles cobram o pagamento adiantado pelo serviço e muito corajosamente antes da viagem. Assim, caso o doente venha a falecer em suas mãos, eles estão sempre seguros de receber seus salários¹⁸⁵.

O fato de os pajés terem se tornado um problema para os primeiros trabalhos de conversão forçou os missionários a adquirirem certos conhecimentos sobre as práticas desses xamãs. Portanto, antes que os jesuítas pudessem persuadir os nativos com sua mensagem religiosa, eles tinham que demonstrar suas habilidades médicas. Isso colocava os inácianos em direta competição com os pajés. Assim, os missionários “começaram a se dedicar ao atendimento médico dos índios e a adaptar os rituais dos sacramentos cristãos aos usos locais” (EINSEBERG, 2000, p. 61).

Os primeiros contatos dos missionários com os povos indígenas eram estratégicos porque a estes eram feitas as propostas de agrupamento. As conversas sempre eram acompanhadas de relatos sobre as vantagens que os indígenas poderiam obter uma vez aldeados. Na sua prática educativa missional, os jesuítas usavam uma pedagogia do testemunho ou do exemplo, além do modelo de vida seguido por indígenas já estabelecidos nas missões religiosas, como meio de conversão de mais nativos. O convencimento não ocorria apenas pelo discurso, pois os missionários por vezes promoviam visitas às reduções consolidadas, a fim de que os indígenas recém-contactados testemunhassem os benefícios mencionados pelos padres em suas pregações. O padre Élzear Fauque relata que os Caucicouane fizeram uma visita à missão Saint-Paul e que eles teriam ficado contentes com o que viram. A expectativa era a de que, a partir dessa pedagogia do exemplo, esses indígenas decidissem morar naquele povoado e convencessem os Armagatou a fazerem o mesmo. De acordo com os comentários do padre

¹⁸⁵ Ce qui met en credit ces sortes de pyayes, c'est le talent qu'ils ont de persuader aux indiens, surtout quand ils les voient attaqués de quelque maladie, qu'ils sont les favoris d'un esprit beaucoup supérieur à celui qui tourmente le malade; qu'ils vont monter au ciel pour appeler cet esprit bienfaisant, afin qu'il chasse l'esprit malin, seul auteur des maux qu'il souffre; mais, pour l'ordinaire, ils se font payer d'avance et très-chèrement leur voyage. Ainsi, que le malade vienne à mourir entre leurs mains, ils sont toujours sûr de leur salaire.

Fauque, esses dois grupos tinham uma estreita relação de amizade, o que tornaria essa possibilidade mais provável, ao menos na perspectiva dos padres. O missionário relata que os Ouen fariam a mesma coisa e que eles também poderiam contribuir para o convencimento de outros povos.

Segundo o plano original do padre Fauque, os Ouen iriam para a missão da enseada dos Palanque. Como acreditamos que esta área se tornou parte da missão do Camopi, os Ouens seriam incluídos nesse projeto e não na localização prevista na primeira descrição. Para estabelecer um relacionamento consistente e de longa duração com os Ouen, os jesuítas novamente apostaram na conversão dos chefes indígenas, pois estes contribuiriam na conversão de toda a aldeia. Os chefes indígenas eram importantes não só no processo de criação de missões, pois se tornaram agentes fundamentais na atração de mais nativos para os novos estabelecimentos missionários. O padre Élzear Fauque deixa isso evidente em uma de suas cartas, quando descreve o contato que ele tivera com o capitão dos Ouen, chamado Ouakiri. O missionário tinha boas lembranças desse indígena e lamentava seu falecimento, afirmando que havia sido devido a ele que os jesuítas puderam estabelecer uma relação mais amistosa com os Ouens (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 32):

A nação dos Ouens e o missionário que vai trabalhar para a conversão dela tiveram uma grande perda com a o falecimento de Ouakiri. Era um homem cheio de entusiasmo, amigo dos franceses, e aspirava à felicidade de escutar nossos ensinamentos, além de ter mais autoridade sobre aqueles de sua nação que costumeiramente os capitães têm entre os selvagens. Nós nos lisonjeamos, contudo, que essa perda não seja irreparável. Pois, percebemos que os filhos e seu irmão herdaram dele os mesmos sentimentos¹⁸⁶.

Nesse período, ocorreram muitas atividades de expedição no Oiapoque. O destacamento militar do governador de Caiena (D'Orvilliers) percorreu a região com o intuito de averiguar as riquezas do sonhado Eldorado. Nessas empreitadas, os expedicionários encontraram matas cheias de cacau. O padre Fauque informa que os franceses se preparavam para fazer no ano de 1730 uma abundante colheita desse fruto (AIMÉ-MARTIN, 1839). Os padres seguiram viagem no Oiapoque para contactar mais povos indígenas. O missionário menciona que então encontrou duas barcas de pescadores Piriou, com nativos que levaram Fauque e seus guias indígenas e negros para a casa deles, estabelecida havia mais ou menos um ano na região. Entretanto, uma

¹⁸⁶ La nation des Ouen et le missionnaire qui va travailler à leur conversion ont fait une grande perte dans la personne d'Ouakiri. C'étoit un homme plein de feu, ami des françois, aspirant au bonheur d'écouter nos instructions et ayant plus d'autorité sur ceux de sa nation que n'en ont communément les capitaines parmi les sauvages. Nous nous flattons néanmoins que cette perte n'est point irreparable, car nous sommes aperçus que ses enfans et son frère ont hérité de lui les mêmes sentimens.

chuva forte os obrigou a permanecerem ali e um de seus guias os advertiu sobre a presença de um pajé, vivendo no meio deles (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 16-17)

Um de nossos índios nos advertiu que havia lá um *pyaie*, que tinha três mulheres e deixava morrer de inanição os que vinham procurar a saúde junto dele para poder se casar com as viúvas. A poligamia e a confiança cega que os selvagens têm por essa espécie de encantadores serão os maiores obstáculos que encontraremos para estabelecer o Cristianismo nas terras infieis¹⁸⁷.

Os jesuítas denunciavam, repetidas vezes em suas correspondências, os malefícios que supostamente a presença dos xamãs traria aos indígenas e aos trabalhos de conversão e catequese, como o incentivo à poligamia e aos rituais antropofágicos. Acreditamos que a viagem do padre Fauque até a casa do cacique Apariou, líder dos Piriou na região do Camopi, não foi somente para negociar a fundação de uma missão nesse território, mas também visava à exclusão dos pajés que viviam naquele povoado. O missionário percebeu que teria que barganhar, por intermédio de Aripa, filho mais velho daquele cacique e, portanto, seu sucessor no cargo, não somente sua estada na aldeia, como também a possibilidade de estabelecer uma aliança com esta liderança em uma região muito cobiçada pelos franceses. Fauque então solicitou uma reunião com os Piriou. O padre teve que lhes garantir que seu único assunto de viagem era se assegurar quanto à vontade desses indígenas de se tornarem cristãos. Ocorreu uma assembleia entre os Piriou para discutir, dentre outras coisas, a ida do padre à aldeia deles. Na conversa que teve com Aripa, o padre Fauque falou sobre “a verdade da religião, sobre a necessidade de abraçá-la e sobre as grandes vantagens que eles tirariam nessa vida e na outra”¹⁸⁸ (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 18). Fauque suplicou a Aripa que este explicasse ao seu pai e a todos os presentes na assembleia o que ele tinha dito.

O herdeiro de Apariou cumpriu a promessa de servir como mediador, conversando com seu pai e com os demais presentes na reunião. Na assembleia, o padre, que desconhecia a língua então falada, julgou, pelos gestos, pelo tom da voz e pelas feições do cacique Apariou, que este estava disposto a contribuir com seu projeto. Aripa respondeu ao missionário, em nome da assembleia, que a fundação de uma missão os agradava muito e que eles estavam preparados para escutá-los e crer neles. O indígena e o missionário acordaram então que poderia ser estabelecido um núcleo religioso perto de uma cachoeira, área em que os nativos teriam livre

¹⁸⁷ Un de nos indiens nous avertit qu’il y avoit là un *pyaie*, lequel avoit trois femmes et laissoit mourir d’inanition ceux qui venoient chercher la santé chez lui, afin d’épouser ensuite les veuves. La polygamie et la confiance aveugle que ces sauvages ont dans ces sortes d’enchanteurs seront le plus grand obstacle que nous trouverons à établir le christianisme dans ces terres infidèles.

¹⁸⁸ Je m’étendis assez au long sur la verité de la religion, sur la nécessité de l’embrasser et sur les grands avantages qu’ils en retireroient en cette vie et dans l’autre.

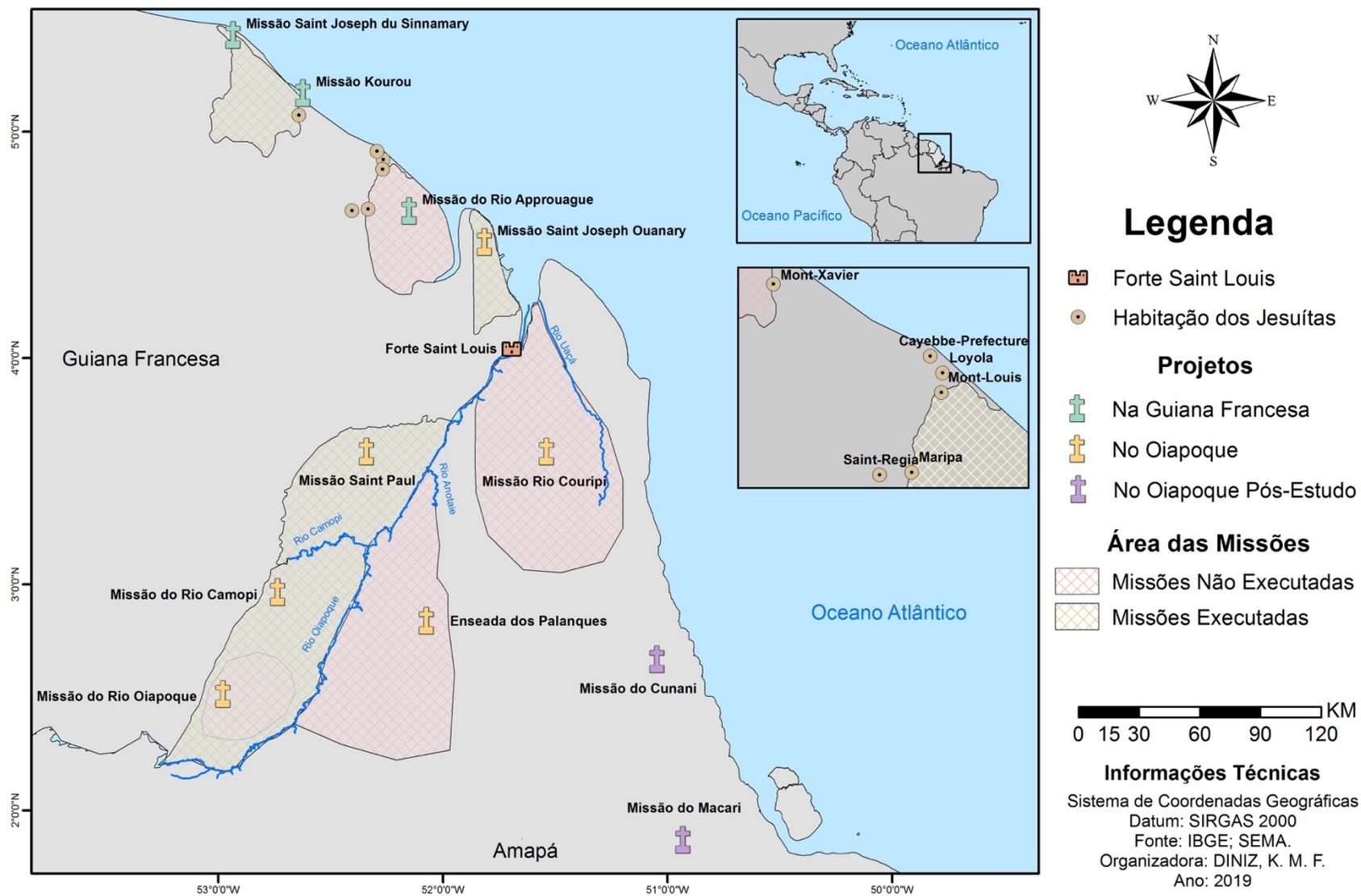
acesso ao rio, à caça e à pesca. Aripa prometeu fixar nesse lugar todos os Piriou. A missão da embocadura do Camopi, fundada anos depois deste diálogo, foi negociada com o capitão dos Ouayes, que residia no alto deste mesmo rio.

Os filhos do cacique Ananpiaron, que se chamavam Yaripa e Yapó (Piriou), informaram ao padre Fauque que os Ouaye tinham o interesse de se aproximar deles e descer até a foz do Camopi. Sabe-se que esta missão deveria servir como apoio à de Saint Paul. O padre Bessou tornou-se responsável por ela. Fauque, por sua vez, não abandonara a ideia de estabelecer outro núcleo no rio Couripi (Curipi), com os Palikur que viviam nas Terras do Cabo Norte. O missionário adverte que acreditava ser necessário fundar nessa região duas missões, porque os Palikur, os Mayet e os Cananariou eram demais numerosos para serem todos reduzidos em um único lugar. Uma das informações mencionadas nas cartas dos missionários era de que o rei da França havia dado ordem para que os jesuítas tivessem o poder espiritual nas missões estabelecidas nas proximidades do rio Oiapoque. Observa-se que a todo o momento, para defender seus interesses religiosos no Oiapoque, os missionários comparavam a quantidade de grupos indígenas dessa região com os de Kourou, destacando que no Oiapoque a população indígena era maior.

As missões Saint Paul e Camopi não resistiram muito tempo após a morte dos padres D'Ayma e Bessou. Esses estabelecimentos se tornaram centro de suprimento para as rotas comerciais e gradualmente os indígenas se dispersaram. Durante o período de dispersão, missionários franciscanos de Portugal e ex-jesuítas que se tornaram sacerdotes seculares da França atuaram no território disputado em missões sempre destinadas à conversão das populações ameríndias locais. No final da década de 1770, foram criadas duas missões religiosas para colonizar este território. Em 1778, foram fundadas as missões do Cunani e Macari, ao sul da ilha de Maracá, para arrigimentar indígenas das etnias Aruã, Maraon e Palikur (VALLOT, 2017).

As missões religiosas fixas tornaram-se fornecedoras de algodão, pirogas e redes. Destaca-se a tentativa de integração dos indígenas ao sistema econômico principalmente com a criação de gado mediante o pagamento de salários (VALLOT, 2017). Os indígenas das missões eram alugados pelas fazendas da colônia. Os padres jesuítas também possuíam fazendas que dependiam diretamente do trabalho de africanos escravizados (CARDOSO, 1984). Essas fazendas passaram a ser propriedade do governo após a expulsão dos inacianos. Para se ter uma ideia da diferença entre o que foi planejado e o que de fato foi realizado em termos de núcleos missionários, apresentamos o mapa abaixo.

Mapa dos Projetos das Missões Fixas



Como ficou evidente até aqui, as missões volantes e fixas eram produtos de uma série de acontecimentos globais e locais. As práticas educacionais e religiosas das reduções da Guiana Francesa e do Oiapoque tiveram muito em comum com as de outras missões, noutros espaços coloniais. Mas houve peculiaridades locais. Nas Américas, os missionários fundaram e comandaram colégios, igrejas, missões, atividades agrícolas etc. Os missionários igualmente tiveram que incluir, no seu campo de atuação cotidiana, formas tradicionais de sociabilidade. A educação indígena causou muitos efeitos nos modos de vida dos missionários. A hibridização atingiu tanto o jesuíta quanto o indígena.

O que normalmente se ressalta, nas análises sobre o contato, é a incorporação dos costumes dos europeus pelos indígenas e pouco se menciona que os jesuítas incorporaram, no seu dia-a-dia, uma considerável parte dos costumes dos nativos. Os padres registraram nos seus relatos que eles comiam, bebiam e dormiam da mesma maneira que os indígenas. Nesse sentido, percebemos traços extensivos da cultura indígena preservados ao longo do tempo. A análise do contato entre indígenas e missionários mostra que, na verdade, a interação entre as culturas de colonizado e colonizador, durante todo o processo de evangelização, ao invés de gerar fronteiras que separavam, de forma nítida, cristãos de não cristãos, produziu, por meio de muitas negociações, espaços híbridos. Por isso se torna inviável entender a experiência da missão como mera dominação cultural.

Processos educativos cruzados geraram um espaço missionário híbrido. As cartas mostram como os modos de vida de jesuítas e indígenas se mesclaram nas missões, indicando um trabalho de tradução recíproca. A adoção de métodos flexíveis e dialogados não somente permite compreender o modo como os inacianos conseguiram deslocar populações inteiras de ameríndios para povoados com outra organização social, como entender que as etnias migradas para esses espaços missionais foram copartícipes da construção dessa mesma organização. Sabe-se, no entanto, que os relatos dos religiosos são cheios de descrições sobre seus desafios, dissabores e impasses cotidianos diante do desejo de manter a própria base religiosa.

A maioria das interpretações historiográficas se dedica somente à descrição da atuação dos padres, sem reconhecer as ações indígenas. A agência indígena é amiúde reconhecida na rebelião contra os colonizadores. Esta é valorizada como forma de reagir às pressões e às violências coloniais. Noutras páginas da história escrita, os indígenas aparecem como vítimas impotentes, que sofrem passivamente a dizimação física e a destruição de suas culturas. Porém, a documentação aqui analisada permite reconhecer que, entre estes extremos, havia aqueles que negociavam e, por meio de acordos, possibilitavam o surgimento de um terceiro espaço,

fronteiriço, híbrido e comum: missões instaladas em áreas escolhidas por indígenas, onde se falava Galibi (ou outra língua nativa), em que se comia caça, pescado, farinha, em que se dormia em redes. Onde também se demonizava o pajé, aprendia-se o catecismo cristão e se recebia o sacramento – esse era o espaço no qual cotidianamente ocorriam traduções simbólicas. Por exemplo, a água benta poderia ser transmutada em vetor de cura. Reminiscência de um ritual xamânico? Também.

É preciso romper com o entendimento de que, nas missões religiosas, os contatos entre indígenas e jesuítas se esgotava na realização de um projeto de colonização em que não havia espaço para a negociação. Acrescenta-se que precisamos abandonar interpretações das práticas educativas sempre definidas a partir de fatores exteriores à realidade local. Estas são algumas das muitas questões que nortearam a nossa leitura das cartas edificantes. Nelas percebemos novos caminhos a serem percorridos para se desconstruirmos visões equivocadas dos processos educativos realizados nas e pelas missões jesuíticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, abordamos a experiência educativa que enredou jesuítas e indígenas nas missões fundadas na Guiana Francesa e no Oiapoque, no século XVIII. As cartas escritas por missionários contribuíram para que pudéssemos compreender as tradições e as improvisações que se combinaram nessa experiência. O propósito desta pesquisa foi entender, por meio das cartas edificantes e curiosas, as práticas pedagógicas jesuíticas relacionadas à conversão e à catequese de grupos indígenas em um contexto de disputas ultramarinas. Estas correspondências parecem, à primeira vista, um emaranhado de conteúdos que têm pouca importância para o estudo da história da educação. No entanto, essas fontes revelam questões cruciais da educação jesuítica: a criação de missões fixas; as negociações com as lideranças indígenas; a importantíssima atuação de catequistas indígenas; a adoção das pedagogias do medo, do exemplo, da negação e do trabalho.

As lacunas existentes na historiografia sobre este tema nos levaram a buscar, nas cartas edificantes, as frestas que permitem entrever como a criação de missões engendrava novas formas de viver, ser, pensar e agir no mundo colonial. Foi necessário procurar abordagens que reconheçam que ambos, indígenas e jesuítas, foram agentes históricos e que interagem a partir de motivações próprias, de modo a criar um espaço híbrido chamado de missão. Os historiadores devem historicizar os projetos coloniais e educacionais, abordando as ações de europeus, sem descuidar daquelas realizadas por grupos dominados e violentados.

Nesta pesquisa, constatamos que, desde a fundação da Companhia de Jesus, os missionários jesuítas foram chamados a cumprir uma série de responsabilidades prescritas nas normas da Ordem. A prática da escrita epistolar foi uma das mais importantes atividades dos inicianos, pois ela dava estofamento a uma amplíssima rede de comunicação e, portanto, de compartilhamento de experiências. A escrita jesuítica não se esgota na produção de cartas edificantes e curiosas, pois inclui: constituições, normas menores, hagiografias, dicionários de línguas nativas etc. Esses textos compunham um regime de escrituração variado e codificado. As cartas, fontes que elegemos como *corpus* deste estudo, apresentam um temário amplo, que inclui a descrição das regiões de atuação, os comentários edificantes e curiosos sobre os indígenas, as dificuldades enfrentadas no cotidiano do apostolado e outros aspectos. As cartas edificantes escritas pelos padres Nicolas Crossard, Jean François Lavit, Louis Aimé Lombard e Élzear Fauque se tornaram a chave para uma abordagem direcionada à educação em missões religiosas desenvolvidas por jesuítas no século XVIII, nas Guianas.

O enfoque na evangelização jesuítica francesa pode causar estranheza a alguns. Ouvimos, em muitos momentos, comentários de espanto com relação à existência de missões organizadas por jesuítas na Guiana Francesa e no Oiapoque, tema de certo modo eclipsado pela hipervisibilidade historiográfica dos jesuítas portugueses e espanhóis, que sem dúvida alguma tiveram mais destaque nas produções acadêmicas brasileiras. A maioria dos estudos sobre os missionários franceses não foi traduzida para o português, e muitas obras sobre esse assunto foram escritas por pesquisadores estadunidenses, franceses, guianenses e caribenhos. São mais citadas as iniciativas dos capuchinhos franceses e de membros das igrejas reformadas que representaram a Coroa francesa. Os trabalhos da historiografia francesa sobre a vida religiosa na América colonial podem contribuir para compreendermos questões de grande significado para a nossa história nacional, seja por meio de um exercício comparativo, seja através do descortino e da análise das conexões transfronteiriças.

As práticas adotadas pelos inicianos franceses podem evidentemente servir de base a um estudo comparado voltado ao balanço de semelhanças e diferenças entre missões jesuíticas do Brasil, da Guiana Francesa e do Paraguai (e outras mais) – um estudo bem ao gosto da história global, tão em voga. A riqueza deste tipo de estudo está, sem dúvida, na possibilidade de elucidação das condições de formação dos Estados modernos; das injunções que moldavam as políticas de colonização desses Estados; dos processos de organização da Companhia de Jesus e sua articulação com a perspectiva universal de pregar a mensagem de Cristo em todos os lugares em que a boa nova do Evangelho fosse desconhecida.

Os maciços acervos documentais jesuíticos permitem que tenhamos à disposição um importante recurso de pesquisa que torna possível a abordagem de muitos temas. Sabe-se, por meio desses documentos, que os padres partiam da Europa para cumprir o propósito missionário de percorrer diferentes cidades e aldeias para pregar o Evangelho, como estava determinado nas Constituições da Companhia de Jesus. As ações educativas dos jesuítas, não somente na América como em outras áreas, foram inicialmente influenciadas pelas reformas religiosas que culminaram nas cláusulas do Concílio de Trento e em novos roteiros de formação intelectual para os padres. No Novo Mundo, os jesuítas intentavam converter e ensinar, reduzir e catequizar diversos grupos indígenas. As atividades missionárias nas Guianas do século XVIII foram financiadas tanto pela Igreja Católica quanto pela monarquia francesa, com o apoio de suas bases administrativas locais, que evidentemente tinham interesses políticos e econômicos muito específicos. Neste cenário, constatamos que a Companhia de Jesus e seus ideais estiveram amplamente interligados às investidas políticas coloniais do Estado francês.

Mas os projetos jesuíticos gozavam, de certa maneira, de autonomia, orientada pela busca da consolidação da Igreja Católica no mundo, por meio das missões. Em determinados momentos, as ações dos jesuítas na colônia se distanciavam das ambições governamentais ou dos grupos dominantes da sociedade colonial em formação. Isso gerou alguns dos motivos de sua expulsão da Guiana Francesa, na segunda metade do século XVIII.

A evangelização itinerante dos jesuítas consistia em frequentes visitas aos povoados. Mas, conforme demonstramos, as missões fixas ganharam maior destaque na América, na medida em que se formava o consenso de que elas eram o método mais adequado ao trabalho de conversão e educação da supostamente inconstante ou renitente alma indígena. A missão era também percebida como espaço fundamental à conversão dos nativos em súditos do rei e em sujeitos produtivos para a colônia. Assim, esse modelo de atuação agradava também às Coroas, pois garantiria a defesa e o desenvolvimento econômico do território colonial.

Não era incomum encontrar, nas correpondências dos jesuítas franceses, a solicitação de envio de novos missionários para que estes ajudassem no atendimento das crescentes necessidades pastorais da colônia. O número de jesuítas na Guiana Francesa não era o esperado para o desenvolvimento do ambicioso plano evangelizador, que foi sendo elaborado e concretizado na primeira metade do século XVIII. Os relatos dos padres visavam causar admiração pela obra missionária em construção e atrair novos obreiros “para maior Glória de Deus”. Nestes textos escritos, pudemos observar os sinais que remetem à construção simbólica da vida santa e edificante, que guiava os missionários e a missão. São exaltados o sofrimento, os modelos de castidade, obediência, humildade, paciência e outras virtudes cristãs tomadas como índices do ardor da fé. As fontes apresentam missionários dispostos a levar o evangelho a diferentes grupos indígenas, ultrapassando obstáculos físicos e espirituais que os levassem ao limiar do martírio.

Podemos também perceber, nessas cartas, as ações e as reações dos indígenas no contexto colonial e missionário, o que não é focado em muitos estudos sobre as missões, mas fica evidente nessas missivas. O ideal de missionário e de missionação é transformado na relação com os povos indígenas. Os modos de vida de indígenas e jesuítas foram modificados pelas injunções de cada tempo e espaço. No contexto das disputas coloniais setecentistas, vários povos indígenas deixaram os domínios portugueses e tentaram encontrar nas missões jesuíticas francesas um refúgio da escravização. Os jesuítas franceses, por sua vez, abriram-se à negociação em torno do que seria o próprio conteúdo da missão: menos uma reprodução em miniatura da vida nas vilas europeias, mais um espaço devotado a exercícios espirituais e

aprendizados, em línguas indígenas, dos valores cristãos. As experiências cotidianas mostraram a ambos sujeitos que se impunha um aprendizado cruzado, em que cada um tinha o que ensinar e aprender. Isso fez das missões espaços de hibridização ou transculturação tanto de jesuítas quanto de indígenas.

Os indígenas recebiam de diferentes maneiras os códigos apresentados pelos jesuítas. Os processos de resistência, renitência, negociação, aceitação, dentre outros, variavam de acordo com as predisposições de cada povo ou grupo étnico. Podemos, enfim, inferir que esses processos fizeram do chão da missão o espaço de surgimento de uma nova cultura educativa. As novas regras do jogo eram aprendidas e ensinadas por ambos, educadores e educandos. Levantamos aqui a hipótese de que a tradução dos símbolos cristãos, com base nos costumes e na cosmovisão dos indígenas, foi algo decisivo para o surgimento de um Cristianismo ameríndio, que merece ser alvo de mais estudos. Nestes termos, os grupos indígenas matinhavam seus rituais ou incorporavam, em suas cerimônias, ritos cristãos, enquanto os missionários toleravam algumas interpretações e práticas hibridizadas de vivência da fé para garantir a aceitação de sua doutrina religiosa.

Nesta dissertação, não foram discutidos diretamente temas convencionais do campo da Educação, como a vida escolar. Mas é preciso lembrar que a missão era um espaço educativo por excelência. Toda a sua organização estava voltada para o aprendizado de novos saberes, práticas e valores. O conteúdo do processo educacional ali engendrado era a própria vida dos catecúmenos, nas duas dimensões: espiritual e material. Os processos de aprendizado eram variados e incluíam pedagogias do medo, da negação, do trabalho, do exemplo, entre outras. Não se tratava, porém, de uma via de mão única. A agência indígena aí comparecia de diferentes formas: na definição dos locais de instalação, na língua falada, nas táticas de sobrevivência e no inconstante compromisso com os novos ensinamentos, o que tinha como pano de fundo o forte apego aos velhos valores e hábitos.

Esta dissertação evidenciou que as cartas edificantes e curiosas são extremamente importantes para se compreender, ainda que de maneira parcial, o cotidiano da educação nas missões. Ficou demonstrado que, por meio desses documentos, podemos perceber a maneira como os jesuítas reagem diante da agência indígena, e que o contrário pode ser igualmente observado, mesmo que não na mesma proporção. Cremos que este estudo também demonstrou que as desigualdades impostas pela situação colonial não resultaram na absoluta incapacidade do Outro.

REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, Adone. **Catequese e tradução**: gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTEIRO, Paula (org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.
- AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano tupi (século XVI- XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.
- AGNOLIN, Adone. Religião e política nos ritos do malabar (séc. XVIII): interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. **Clio-Série Revista de Pesquisa Histórica**, n. 27-1, 2009.
- AGNOLIN, Adone. **História das religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.
- AIMÉ-MARTIN, M. L. A. **Lettres édifiantes et curieuses, concernat l'Asie, l'Afrique et l'Amérique avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques**. Paris: Auguste Desrez, 2 vols. (Col. Panthéon littéraire), 1839.
- ALBERT, Bruce; Ramos Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Unesp, 2002.
- ALMEIDA, Candido Mendes de. **Pinsônia**: ou elevação do território septentrional da província do Grão-Pará à categoria de província. Rio de Janeiro: Nova Tipografia de J. P. Hildebrandt, 1873.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, v. 37, n. 75, 2017.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios na História: avanços e desafios das abordagens Interdisciplinares – a contribuição de John Monteiro. **História Social**, n. 25, segundo semestre de 2013.
- ALMEIDA, Ronaldo. Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas. In: MONTEIRO, Paula (org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, p. 277-304, 2006.
- ANDERSON, Perry. **Linhagens do estado absolutista**. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- ANDRIOT, Cédric. La Guyane vue par les jésuites. **Revue Histoire, monde et cultures religieuses**. Editions Karthala, n. 41, p. 157-187, 2017/1. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2017-1-page-157.htm>
- ARENZ, Karl. “Fazer sair das selvas”: índios e missionários na Amazônia (século XVII). **Boletim do Tempo Presente**, n10, V.1, 2015. Disponível em: <http://www.seer.ufs.br/index.php/tempopresente>.
- ARENZ, Karl. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). **Revista História e Cultura**, v.3, n. 2, 2014.

- ARENZ, Karl. Uma correspondência transfronteiriça na Amazônia colonial: a carta do jesuíta Louis de Villette de Caiena a seu confrade José Lopes em Belém (1733). **Revista História Unisinos**, v. 23, n. 1, p. 117-123, 2019.
- ARMANVILLE, Françoise. **Les Homens Indiens en Guyane française**: pensionnats catholiques pour enfants amérindiens (1948-2012). Mémoire de máster 2. Aix-Marseille Université : Département d'antropologie, CNRS/OHM Oyapock, 2012.
- ARNAUD, Expedito. **Os índios Galibí do rio Oiapoque**: tradição e mudança. 1966.
- ARNAUD, Expedito. **Os índios Palikur do rio Urucaúá** - Tradição tribal e protestantismo. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1984.
- ARTIGALA, Florence. **Les jésuites au Nouveau Monde** : les debuta de l'évangélisation de la Nouvelle-France et de la France équinoxiale, XVII-XVIII siècle. Matoury-Guyane Française: Ibis Rouge Éditions, 2013.
- ARTUR, Jacques François. **Histoire des colonies françaises de la Guianne**. Transcription établie, présentée et annotée par Marie Polderman. Matoury-Guyane Française: Ibis Rouge Editions, 2002.
- AUGER, Réginald; CAZELLES, Nathalie e LEROUX, Yannick. **Les jésuites et l'esclavage. Loyola**: l'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française. Québec: Presses de l'Université du Québec, 2009.
- BARBOSA, Gabriel Coutinho. Das trocas de bens. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 59-112.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.
- BARROS, José de Assunção. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. **Textos de História**, UNB, v. 11 – nº 1 e 2, 2003.
- BARROS, José de Assunção. Existe uma nova história cultural? Análise de um campo histórico. **Revista Poder & Cultura**, ano I., vol. 2, out. 2014.
- BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.
- BETRAND, Dominique. **La politique de Saint Ignace de Loyola**: l'analyse sociale. Paris: CERF, 1985.
- BETRAND, Dominique. **O humanismo desenganado e o nascimento da espiritualidade inaciana**. In: BINGERMER, Maria Clara; NEUTZLING, Inácio SJ; DOWELL, João A. Mac (orgs.). A globalização e os jesuítas: orgens, histórias e impactos. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2007.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BROWN, Robert Craig. **The Illustrated history of Canadá**. Toronto, Ontário-Canadá: Key Poter Books Limited, 2007.
- BUONO, Giuseppe. **Il vocabulario della missione**: breve saggio di missiologia contemporanea. Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 2008.
- BURKE, Peter. **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992.

- BURKE, Peter; POTER, Roy. **História social da linguagem**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- BURKE, Peter. **Uma história social do conhecimento: de Gutemberg a Diderot**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003
- BURKE, Peter. **O que é história cultural**. Tradução Sérgio Goés de Paula. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- CAMBRAIA, Paulo Marcelo. **Em verdes labirintos: a construção social da fronteira franco-portuguesa (1760-1803)**. Tese (doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUCSP. São Paulo, 2018. 272f.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2003.
- CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.
- CAPIBERIBE, Artionka. A conversão religiosa dos Palikur. In: **Anais da X Jornadas sobre Alternativas Religiosas**. Buenos Aires: Sociedad y Religión en el Tecer Milenio, 2000.
- CAPIBERIBE, Artionka. **Os Palikur e o Cristianismo**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP. Campinas-SP, 2001.
- CAPIBERIBE, Artionka. Sob o manto do Cristianismo: o processo de conversão Palikur. In: MONTEIRO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 305-342.
- CAPIBERIBE; Artionka; Batismo de Fogo: **Os Palikur e o Cristianismo**. São Paulo: Annablume – Fapesp - Nuti, 2007.
- CAPIBERIBE, Artionka. **Nas duas margens do rio: alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana francesa**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2009.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana francesa e Pará (1750-1817)**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **La Guyane française (1715-1817): aspects économiques et sociaux**. Matoury-Guyane Française : Ibis Rouge, 1999.
- CARVALHO Júnior, Almir Diniz de. **Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)**. Tese de Doutorado do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.
- CARVALHO Júnior, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (SÉCULOS XVII e XVIII). **Revista de História**, n. 168, p.69-99, janeiro-junho, 2013.
- CARVALHO Júnior, Almir Diniz de. **Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial**. Curitiba: CRV, 2017.
- CASTELNAU- L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil-1580-1620**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.
- CAVLAK, Iuri. Fragmentos da História do Norte da América do Sul: Brasil, Guianas e Suriname. In: PORTO, Jadson Luis R. et. al. (Org.). **A Fronteira Setentrional Brasileira: das Histórias Pós-Coloniais à formação de uma fronteira tardia**. Macapá: Unifap, 2015, p. 116-151.

- CAVLAK, Iuri. Em torno das origens da Guiana Francesa: dos primórdios ao século XIX **Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da Unifap**. Macapá, v. 9, n. 3, p. 63-71, dez. 2016.
- CAVLAK, Iuri. **Introdução à história da Guiana Francesa**. Macapá: Unifap, 2017.
- CAVLAK, Iuri. O Extremo Norte da América do Sul: A Guiana Inglesa e o Suriname no século XIX. **Faces da História**, v. 2, n. 1, p. 96-114, 20 ago. 2017.
- CAVLAK, Iuri. A história do Norte da América do Sul: Brasil, Guianas e Suriname (XIX-XX). In: **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**, V. 1, 2013.
- CAVLAK, Iuri. História da Guiana Francesa. Do início da colonização até a invasão portuguesa de 1808. **Anais do XII Encontro Internacional da ANPHLAC - Campo Grande-MS**, 2016.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 3. ed. tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense, 1982.
- CHARMET, Claude S. J. **L'enseignement des jésuites**. Paris: SPES, 1943.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2. ed Lisboa: DIFEL, 2002.
- CHATELLIER, Louis. **La religion des pauvres**. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne, XVI-XIX siècles. Paris : Aubier, 1993.
- COLLOMB, Gérard. 2006. **Les indiens de la Sinnamary**. Journal du père Jean de La Mousse en Guyane (1684-1691). Paris : Éditions Chandeigne, coll. Magellane, 2006.
- COLLOMB, Gérard. Missionnaires ou chamanes? Malentendus et traduction culturelle dans les missions jésuites en Guyane. In: BACOT, Jean-Pierre; ZONZON, Jacqueline (dir.). **Guyane: Histoire & Mémoire**. La Guyane au temps de l'esclavage, discours, pratiques et représentations. Matoury-Guyane Française: Ibis Rouge Editions, 2011. p. 435-455.
- COUDREAU, Henri. **Chez nos Indiens**. Quatre Annés dans la Guyane Française (1887-1891). Paris: Hachette et. Cie., 1893.
- COUDREAU, Henry. **La France Equinoxiale**. Vol 1. Cambridge University Press, 2009.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, v. 8, n. 20, 1994, p. 121-136.
- CUNHA, Manuela Carneiro. **Índios no Brasil: história, direito e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- DAHER, Andrea. **O Brasil francês**. As singularidades da França Equinocial. 1612-1615. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- DELISLE, Philippe. **Catholicisme, esclavage et acculturation dans la Caraïbe francophone et en Guyane au XIX siècle**. Matoury-Guyane Française : Ibis Rouge, 2006.
- DELUMEAU, Jean. **A civilização do renascimento**. Lisboa: Editora Estampa, 1983.
- DELUMEAU, Jean. **El catolicismo de Lutero a Voltaire**. Barcelona: Editorial Labor, 1973.
- DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. Tradução João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

- DESLANDRES, Dominique. **Croire et faire croire**: missions françaises au XVI Siècle (1660-1650). Paris: Fayard, 2003.
- DEVEZE, Michel. **Les Guyanes**. Paris: PUF, 1968.
- DINIZ, Karolliny Melo Ferreira. “**Le Spectaclé Édifiant**”: a representação do índio setecentista na fronteira Amazônica Setentrional, 1728 a 1751. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Unifap, Macapá, 2016.
- DUSCHATZKY, Silvia; SKLIAR, Carlos. O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (orgs.). **Habitantes de Babel**: Políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 119-138.
- EINSENBURG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 1993.
- FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**. 4 ed. Porto Alegre: Globo, 1977.
- FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos. **Variações discursivas sobre os registros sacramentais**: batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640), 2007. 137 f. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos. O registro do batismo em oposição ao da conversão: o discurso inaciano nas missões do Paraguai na primeira metade do século XVII. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 10-41, jul./dez. 2007.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos; PAZ, Carlos Daniel. Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas. **História e Historiografia**, v.12, n. 30, mai-ago 2019, p. 198-232.
- FERRO, João Pedro. A epistolografia no cotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII. **Lusitania Sacra**. 2a série, n. 5, p. 137-158, 1993. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4919/1/LS_S2_05_JoaoPFerro.pdf>.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não-cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). **História, Ciências, Saúde- Manguinhos**, vol. 11, set-dez, 2004, p. 35-60.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann; MATINS, Maria Cristina Bohn; RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. **Enlaçar mundo**: três jesuítas e suas trajetórias no Novo Mundo. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2014.
- FOIS, Mario. A Igreja europeia na época da fundação da Companhia de Jesus. In: **A Companhia de Jesus e a missão no Oriente**. (Actas do Colóquio Internacional, Lisboa 21-23 abril, 1977). Brotéria/ Fundação Oriente, Lisbon, 2000.
- FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas**: o Ratio Studiorum. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.

FROIDEVAUX, Henri. Les Lettres édifiantes et la description de la mission de Kourou. **Journal de la Société Des Américanistes**. Tome 3, n. 2, pp.177-185, 1901. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa-0037-9174.1901-num-32-3369>.

GALHEGOS, Felipe, Guilherme. **Variações discursivas sobre os registros sacramentais: batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640)**. 2007. 137 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

GALLOIS, Dominique. **Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana**. (Série Antropologia, 15). São Paulo: USP, 1986.

GALLOIS, Dominique T. & Denise F. GRUPIONI. **Povos Indígenas no Amapá e norte do Pará: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam**. São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, 2003.

GASBARRO, Nicolas. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, p. 67-110, 2006.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GINZBURG, Carlo. **Relações de forças: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia das Letras, p, 2002.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

GONÇALVES, Anamaria; FREITAS, Bueno de; VIDAL, Diana Gonçalves. O historiador como tradutor cultural do passado: Peter Burke e a história da educação no Brasil. In: FILHO, Luciano Mendes de Faria e LOPES, Eliane marta Texeira. (orgs.). **Pensadores sociais e história da educação 2**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

GRANDE ENCICLOPÉDIA LAROUSSE CULTURAL. V. 19. São Paulo: Larousse e Nova Cultural Ltda, 1998 e Dictionnaire de paléographie française: BUAT, Nicolas; NESTE, Evelin Van de. **Découvrir et comprendre les textes anciens (XVe-XVIIIe siècle)**. Paris: Les Belles Lettres, 2016.

GRENAND, François; GRENAND, Pierre. **Les populations amerindiennes de Guyane Française**. Cayenne: ORSTOM, 1978.

GRENAND, Pierre. **Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'éthnohistoire Waiãpi**. Cayenne : ORSTOM, 1982.

GRENAND, François; GRENAND, Pierre. **L'occupation amérindienne etnoarchéologie, etnohistoire**. Cayenne : ORSTOM, 1997.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. As sociedades indígenas no Brasil através de uma exposição integrada. In: **Os índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva & Guaciara Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HAVARD, GILLES; VIDAL, Cécile. **Histoire de l'Amérique française**. Paris: Flammarion, 2003.

HAUBERT, Maxime. **Índios e jesuítas no tempo das missões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- HOBBSAWN, Eric. **A era dos impérios** (1875-1914). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcinda Rita (orgs.). **Pacificando o branco**: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico, São Paulo: Unesp, 2002, p. 25-60.
- HUBERT, René. **História da Pedagogia**, 2 ed., São Paulo, Editora Nacional, 1967.
- HUE, Sheila Moura. **Primeiras cartas do Brasil**: 1551-1555. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- HURAUULT, Jean Marcel. **Français et Indiens en Guyane** (1604-1972). Paris: Union Générale d'Éditions, 1972.
- HURAUULT, Jean. La population des Indiens de Guyane Française. **Population**, no 4 : 603-632, Institut National d'Études Démographiques, Paris, 1965.
- HURAUULT, Jean. La population des Indiens de Guyane Française. **Population**, no 5 : SO 1-828, Institut National d'Études Démographiques, Paris, 1965.
- HURAUULT, Jean,. La population des Indiens de Guyane Française. **Population**, no 2 : 333-356, Institut National d'Études Démographiques, Paris. Hurault, Jean, 1972. - Français et Indiens en Guyane, coll. IO x 1 S, UGE, Paris, 1966.
- ITAICI, Equipe. **Os jesuítas**. São Paulo: Loyola, 1978.
- KERN, Arno. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- KOK, Glória. Memória dos ossos: xamãs e jesuítas em processo de interação simbólica e resistência na América meridional (séculos XVI e XVII). In: **Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão**. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.
- LABAT, Jean-Baptiste. **Voyage du Chevalier des marchais em Guinée**: îles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 & 1727. Tome IV. Paris: Chez Saugrain l'aîné, quay des Augustin au coin de la rue Gilt-le-Coeur, 1730.
- LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas**: os conquistadores. Tradução Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: L&PM, 1994.
- LADURIE, Emanuel Le Roy. **História dos camponeses franceses**: da peste negra a revolução, vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LADURIE. Emanuel Le Roy. **O Estado monárquico**: França, 1460-1610. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- LARROYO. Francisco. **História Geral da Pedagogia**. Tomo I, São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomos I-X. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992, p. 133-162.
- LIBÂNEO, José C. **Pedagogia e pedagogos, para quê?** 7.ed. São Paulo: Cortez, 2004.
- LIBÂNEO, José Carlos. Pedagogia e pedagogos: inquietações e buscas. **Educar**. Curitiba: Editora da UFPR, n. 17, 2001, p. 153-176.
- LECRIVAIN, Philippe. **Pour une plus grande gloire de Dieu**. Les missions jésuites. Paris : Gallimard, 1991.

LE ROUX, Yannick. Loyola: l'habitation des jésuites de Rémire em Guyane Française. In: **Situ**, 20, 2013.

LINDBERG, Carter. Refúgio à sombra das asas de Deus: a reforma na França. In: **Reformas na Europa**. Tradução Luís Henrique Dreher e Luís Marco Sander. São Leopoldo: Sinodal, p. 328-355, 2001.

LOMBARD, J. Recherches sur les tribus indiennes qui occupaient le territoire de la Guyane Française vers 1730. **Journal de la Société des Americanistes**, Paris: Société des Americanistes, v. 20, p. 121-55, 1928.

LONDOÑO, Fernando Torres. **La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII**. In: NEGRO, Sandro; MARZAL, Manuel (coord.). Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial. Quito, Ecuador: ABYA-YALA, 2000.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas: Escrita e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**, v. 22, n. 43, 2002.

LONDOÑO, Fernando Torres. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañón do século XVII. **História**, v. 25, n. 1, 2006, p. 15-43.

LONDOÑO, Fernando Torres. Contato, guerra e negociação: redução e cristianização de Maynas e Jeberos pelos jesuítas na Amazônia no século XVII. **História Unisinos**, n. 11, maio-agosto 2007, p. 192-202.

LONDOÑO, Fernando Torres. O diálogo da conversão dos gentios ou a recondução dos fins da missão. In: BINGEMER, Maria Clara; NEUTZLING, Inácio; DOWELL, João A (orgs.). **A globalização e os jesuítas: origens, história e impactos**. São Leopoldo-RS: Edições Loyola, 2007.

LONDOÑO, Fernando Torres; MARTINS, Fredson Pedro. Jesuítas, indígenas e o Código Religião nas crônicas de Maynas, Mojos e Chiquitos no século XVIII. **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v. 3, n. 2, 2014, p. 188-213.

LONDOÑO, Fernando Torres. A historiografia dos séculos XX e XXI sobre os jesuítas no período colonial conferindo sentidos a uma presença: do nascimento do Brasil à globalização. **Projeto História**. São Paulo, v. 64, jan.-Abr., 2019, p. 10-40.

LUZURIAGA, Lorenzo. **História da Educação e da Pedagogia**. 11 ed., São Paulo: Editora Nacional, 1979.

LOYOLA, Inácio. **Constituições da Companhia de Jesus**. Tradução e notas: Joaquim Mendes Abranches. Lisboa: Imprimatur, 1975.

MALDAVSKY, Aliocha. Pedir las Indias: Las cartas indipetaede los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII- ensayo historiográfico. **Relaciones 132**, otoño 2012.

MALDAVSKY, Aliocha. Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII). **Historica XXXVIII**. V. 2, 2014.

MAM LAM FOUCK, Serge. **Histoire générale de la Guyane française** : des débuts de la colonisation à la fin du XX siècle. Matoury : Guyane Française: Ibis Rouge Editions, 2002.

MAM LAM FOUCK, Serge. **La Guyane Française du XVII^e siècle à 1960**. Paris: Éditions Émile Désormeaux, 1982.

- MARIZ, Vasco; Lucien PROVENÇAL. **Os franceses na Guanabara**: Villegagnon e a França Antártica (1555-1567). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- MARTINS, Maria Cristina Bohn. "Da Virgem" e "de São Miguel": Congregações leigas nas Reduções Jesuítico-Guaranis do Paraguai. **Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC** Belo Horizonte, 2000. Disponível em: http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/maria_cristina_bohn_martins.pdf
- MARTINS, Joel. A pesquisa qualitativa. In: FAZENDA, Ivani (org.). **Metodologia da pesquisa educacional**. São Paulo: Editora Cortez, 2000.
- MASSIMI, Marina. A «experiência» em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI. IHS. **Antios jesuítas en Iberoamérica**, v. 1, n. 1, 2013.
- MELIÁ, Bartomeu. Missão por redução. **Estudos Leopoldenses**, v. 25, nº 110, maio/junho de, p. 21 – 36, 1989.
- MEIHY, José Carlos Sebe. **Os jesuítas**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MEIHY, José Carlos Sebe. A catequese segundo padre Vieira. **Revista Magistro**, v. 7 n. 1, 2013, p. 157-175. Disponível em www.unigranrio.br
- MIRANDA, Bruno Romero Ferreira. **Gente de guerra**. Origem, cotidiano e resistência dos soldados do exército da Companhia das Índias Ocidentais no Brasil (1630-1654). Recife: Ed. UFPE, 2014
- MIRANDA, Margarida. **Código Pedagógico dos Jesuítas**: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus. Campo Grande: Esfera do Caos, 2009.
- MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: GRUPIONI, Luís D. Benzi e SILVA Aracy Lopes da (org.). **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1o e 2o graus. Brasília: MEC/Mari/Unesco, 1995, p. 221-36.
- MONTEZÓN, Fortuné de. **Mission de Cayenne et de la Guyane française avec une carte géographique**. Paris: Julien, Lanier, Cosnard et Compagnie, Édition, 1857.
- MONTIEL, Carlos-Urani. Procuradores jesuítas y mercados en conflicto: el caso de Felipe del Castillo en la misión de Moxos (1737). **Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y bibliográficos**, n 18, p.203-231, Sucre, 2012.
- MOURA, Gabriele Rodrigues de. **“Senhores de la palavra”**: histórias e representações na obra de Antonio Ruiz de Montoya (1612-1652) 2013. 273 f. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo-RS, 2013.
- MOURA, Gabriele Rodrigues de. **“Escrevo a tu curiosa erudicion una buena parte del nuevo mundo”**: a prática historiográfica na obra história de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán, de Pedro Lozano, SJ. (c. 1745). Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo-RS, 2019.
- MULLET, Michael. **A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia**. Lisboa, Gradiva, 1985.
- MUNTEAL Filho, Oswaldo. O historiador e os arquivos. In: MATTOS, Ilmar Rohloff (ORG.). **Ler e escrever para contar**: documentação, historiografia e formação do historiador. 1998.

- MUSOLINO, Álvaro Augusto Neves. **Migração, identidade e cidadania Palikur na fronteira do Oiapoque e litoral sudeste da Guiana Francesa**. 2006, 187f. Tese (Doutorado em Estudos Comparados da América Latina e Caribe) –Ceppac, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- NETO, João Cabral de Mello. O postigo. In: NETO, João Cabral de Mello. **Entre o Sertão e Sevilha**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. **Die Palikur-Indianern und ihre Nachbarn**. 1926. 147p. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju_1926_palikur>.
- O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. Tradução: Domingos Armando Donida. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2004.
- O'MALLEY, John W. **Uma história dos jesuítas: de Inácio de Loyola a nossos dias**. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- OLIVEIRA, Paulo R. M. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. **História da Historiografia**, n. 7, nov/dez, 2011.
- PAZ, Adalberto Junior Ferreira. **Repúblicas contestadas: liberdade, trabalho e disputas na Amazônia do século XIX**. Tese (doutorado em História Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas- UNICAMP. Campinas, 2017. 296f.
- PETITFILS, Jean-Christian. **Louis XV**. Paris : Perrin, 2014.
- PEZZA, Altri Scelti. **Scelta di Lettere edificanti: scritte dalle missioni straniere preceduta da quadri geografici, storici, politici, religiosi e letterari de paesi di missione**. Tomo 13. Milano: Presso Ranieri Fanfani – Tipografo e calcografo, nella contrada de' Borsinari, n. 1027, 1828.
- PIANTONI, Frédéric. **L'Enjeu migratoire en Guyane: une géographie politique**. (coll. Espace outre-mer). Matoury, Guyane: Ibis Rouge Éditions, 2009.
- POLDERMAN, Marie. **La Guyane Française 1676-1763: mise en place et évolution de la société coloniale : tensions et métissage**. Matoury-Guyane Française: Ibis Rouge, 2004.
- POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru-SP: Edusc, 2003.
- POMPA, Cristina. Para uma Antropologia histórica das missões. In: MONTEIRO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.
- PUHL, João Ivo. Converter índios, animalia dei, em homens, cristãos e súditos civilizados-Chiquitania, século XVIII. In: ANZAI, Leny Caselli; MARTINS, Maria Cristina Bohn (orgs.). **História coloniais em áreas de fronteiras: índios e colonos** São Leopoldo-RS: Oikos; Unisinos; Unisinos Cuiabá, MT: EdUFMT, 2008.
- RALEGH, Walter. **O caminho de Eldorado: a descoberta da Guiana por Walter Raleigh em 1595**. Adaptação e notas de E. San Matin. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2002.
- RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- RENAULT-LESCURE, Odile. As palavras e as coisas do contato: neologismos Kali'na (Guiana Francesa). ALBERT, Bruce; Ramos Alcida Rita (orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- REY, Alan. REY, Alan (Dir.). **Le Robert: Dictionaire Historiques de Langue Francaise**. Paris: Diagonal, 2018;

- ROMANI, Carlo. **Aqui começa o Brasil!** Histórias das gentes e dos poderes na fronteira do Oiapoque. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.
- RUTHERFORD, Jonathan. **O terceiro espaço**: uma entrevista com Homi Bhabha. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Distrito Federal, 1996, p. 36.
- SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SANGENIS; MAINKA. Presença franciscana e supremacia jesuítica no campo da história e da educação na época colonial - um diagnóstico na pesquisa historioráfica a partir da análise dos CBHE da SBHE. **Revista Brasileira de História da Educação**, v. 19, 2019, p. 01-24.
- SANTOS, Eugénio. **Missões do interior em Portugal na época moderna**: agentes, métodos, resultados. Arquipélago. Série Ciências Humanas, n° VI, 1984.
- SARTRE, Jean Paul. **O que é literatura**. São Paulo: Ática, 2004.
- SCHMITZ, Egídio. **Os jesuítas e a educação**: a filosofia educacional da Companhia de Jesus. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1994.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SERVAIS, Olivier. **Des Jésuites chez les Amérindiens ojibwas**. Histoire et ethnologie d'une rencontre XVII^e-XX^e siècles. Paris: Karthala, 2005.
- SEVERO, José Leonardo Rolim de Lima. Educação não escolar como campo de práticas pedagógicas. **Rev. Bras. Estud. Pedagog**, n. 96, Brasília, out. /dez. 2015.
- SILVA, Mozart Linhares da. Identidade cultural e alteridade: uma crítica ao essencialismo. **Anais do V Fórum Nacional de Educação e VIII Seminário Regional de Educação Básica**: educação, mídia e valores. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2005.
- SILVA, Mozart Linhares da. Educação intercultural e pós-modernidade. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. III, n. 1, mar. 2003, p. 151-163.
- SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SOUSA, Jesus Maria. Os jesuítas e a Ratio Studiorum: as raízes da formação de professores na Madeira. **Isleña**, n. 32, 2003, p. 26-46.
- SOUSA, Neimar Machado de. **A catequese colonial jesuítica na região do Itaitim no século XVII**. 2009, 224 f. Tese (doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de São Carlos: UFSCAR. São Carlos- SP, 2009.
- TASSINARI, Antonella Maria I. Missões jesuíticas na região do Rio Oiapoque. **Revista Antropologia em Primeira Mão**. Iha de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, n. 43, 2000, p. 1-12.
- TASSINARI, Antonella Maria I. **No Bom da festa**: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: Edusp, 2003.
- VALLOT. Hugues Dominique. **A colônia esquecida e a república assimilacionista**: representações políticas indigenista e reivindicações indígenas na Guiana Francesa. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2017.

- VAN DEN BEL, Martijn; HULSMAN, Lodewijk. **Les hollandais a Cayenne**: La présence néerlandaise en Guyane française (1655-1677). Matoury-Guyane Française: Ibis Rouge Éditions, 2019.
- VERWIMP, Régis. **L'Église et la vie religieuse en Guyane française moderne**: la religion en Guyane- XVII-XVIII siècle. These de doctorat, école des hautes études en sciences sociales. Paris, 2004.
- VERWIMP, Régis. **Les jésuites en Guyane Française sous l'Ancien Régime (1498-1768)**. Matoury- Guyane Française: Ibis Rouge Éditions, 2011.
- VERWIMP, Régis. **Un célèbre inconnu** : le père Fauque, fondateur des missions oyapokoises (Guyane française) - XVIIIe siècle. Matoury- Guyane Française: Ibis Rouge Éditions, 2012.
- VIDAL, Lux Boelitz. Galibi Marworno:cotidiano e vida ritual. In: **A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque** [S.I. : s.n.], 2016.
- VIDAL, Lux Boelitz. A presença do invisível na vida cotidiana e ritual dos povos indígenas do Oiapoque: o contexto de uma exposição. **Ciência e Cultura**, v. 60, n. 4, 2008, p. 45-47.
- VIDAL, Lux Boelitz. Mito, História e Cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá. **Revista de Antropologia**, São Paulo-SP, USP, v. 44 n. 1, 2001.
- VIEIRA, Antônio. **Sermões**. (Org). PÉCORA, Alcir. São Paulo: Hedra, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.
- WALLERICK, Grégory. Les tentatives coloniales de la France en Amérique aux XVI et XVII s. Magallánica. **Revista de História Moderna**, 2007.
- WATSON, Adam. **A evolução da sociedade internacional**: uma análise histórica comparativa. Tradução René Loncan. Coleção Relações Internacionais. Brasília: UnB, 2004.
- WOORTMANN. Klaas. **O selvagem e o Novo Mundo**: ameríndios, humanismo e escatologia. Brasília: UnB, 2000.
- WOORTMANN. Klaas. **O selvagem e o novo mundo**. Brasília: UnB, 2004.

APÊNDICE A- Quadro dos grupos étnicos que vivem nas Guianas

| Nomes indígenas registrado nas cartas edificantes e curiosas | Nomes indígenas registrados em outros documentos | Descrição geral do grupo indígena com base nos registros do período e pesquisas histórico-antropológicas. | Áreas habitadas segundo diferentes documentos e pesquisadores | Contato com os europeus |
|--------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Acquoas | Akokwa Acoquois | Os Acquoas provavelmente pertencem ao grupo Tupi. Esses indígenas são conhecidos, majoritariamente nos documentos coloniais, como habitantes de áreas próximas ou dentro do rio Camopi. Os autores (de diferentes anos e séculos) afirmam que essa etnia era bastante numerosa. Destaca-se que eles eram considerados como grupo indígena muito belicoso e antropofágico. | De acordo com as fontes consultadas e informações retiradas de estudos do campo da História e de Antropologia, os Acquoas habitaram perto ou nas montanhas do alto Approuague, no rio Camopi ou no curso inferior desse rio, em áreas próximas do Forte Saint Louis e do Camopi. Eram habitantes da região posterior ao Approague, no Sault Canori, próximo ao rio Camopi. Sabe-se que eles viviam em guerra com os grupos indígenas Macapa e Norak. | Observa-se, por meio das informações do período, que quando este grupo se deslocou para as margens do Oiapoque, ele foi integrado à missão Santa Foi do Camopi. Nota-se que esta foi uma das formas mais destacadas de contato entre eles e os europeus. |

| | | | | |
|------------------|--------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Amikouanes | Amikuan Aramicouanes Namycouannes | Povo numeroso, de longas orelhas e sem conhecimento do fogo. | Os Amikuane, no século XVIII, viviam na região do Alto Jari-Kuiari e Arawa. Provalvemente foi o único grande grupo que se estendia entre os rios Araguari e Jari; mas dali foram expulsos pelos Waiãpi, indo para a margem direita do Couiary, “descendo” de frente para o Purui. | O grupo Armabutu, que também tinha longas orelhas, era confundido com os Amikouane |
| Aramakoto ou Ara | Aramacoutous Aromagatas Aramagoto Aromayotes Aramayana | | Este é um sub-grupo Tirió. Foi feita uma distinção de acordo com a localização em que habitavam: o primeiro grupo era dos Aromagoto dos campos Paru; e o segundo era dos que se fixaram na região do Camopi. Eram mencionados no século XVIII como habitantes do Jari e vizinhos dos Amikuane. | Este grupo foi rechaçado por indígenas aliados dos portugueses, como os Waiãpi. Refugiaram-se na missão Saint Foy e foram integrados aos grupos Wai e Taripi. Algumas famílias dessa etnia permaneceram isoladas entre os rios Paru e Oiapoque. |

| | | | | |
|-------------|----------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Arouas | Arwaos Arouats Arouas Aroans Arouhas Aruã | Eles são considerados um dos povos mais resistentes à redução, pois promoviam muitas rebeliões. | Este grupo provavelmente vivia nas ilhas situadas no delta do rio Amazonas. Desde o final do século XVII, migrou para o interior do Cabo Norte, para fugir das perseguições dos portugueses, que constantemente realizavam descimentos nessa região. | Esta etnia ficou conhecida na historiorafia como aliados dos franceses e holandeses na disputa pela posse das Terras do Cabo Norte. Nas cartas edificantes e curiosas, eles são mencionados com um dos grupos indígenas que tinham medo dos maus tratos dos portugueses. Eles foram reduzido na missão Kourou e alguns deles permaneceram na boca do rio Oiapoque, enquanto outros, quando fugiram para o Marajó, sendo aldeados na missão Macari, na boca do Araguari. Anos mais tarde, eles foram levados a aldeias próximas a Belém. |
| Caranarioux | Caranarioux, Karanamis, | Esta etnia provavelmente pertencia aos Aruaque. O grupo indígena foi descrito pelos padres jesuítas como | Eles habitavam o Cabo Norte. No período colonial, também | — |

| | | | | |
|---------|----------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | Karangues, Caranarioux Karanarious Karanarina Caranamis Karanari Karanariu | um dos mais desprovidos dos elementos da civilidade europeia, pois, por exemplo, não possuíam plantações. Eles eram dependentes dos Palikur, o que indica um processo de fusão inter-étnica. Estudos reafirmam que eles não praticavam agricultura e que viviam da pesca e da coleta, e que construía casas palafíticas nas regiões de várzeas. | eram considerados “vassalos” dos Palikur. | |
| Caranes | Karana Carayanes Carana | Grupo Tupi | São mencionados em diversas fontes do século XVII como habitantes do centro da Guiana Francesa. Eles posteriormente ocuparam as margens do alto e médio Oiapoque. | Eram considerados os principais inimigos dos Norak, identificados como intermediários dos franceses. Eles são caracterizados, nos documentos coloniais, como um grupo indígena de grande domínio das técnicas de guerra, resistentes aos ataques dos europeus. Uma parcela desses nativos foi reduzida na missão |

| | | | | |
|-----------|----------------------------------------------------------|-------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | | | | Saint Paul e agrupada com os Pirious, de acordo com o critério de semelhança de língua. Nos relatos dos jesuítas, eles são mencionados como um povo com maior disposição para as virtudes cristãs e mais propensos à amizade com os franceses. Os Caranes ajudaram a construir a igreja e o alojamento dos missionários na fronteira. |
| Coussanis | Kusari Coussaris Coussanes Coussades Coçarys | Grupo Caribe Tupinizado | São considerados um dos grupos indígenas com maior mobilidade no território analisado. No século XVII, estavam no Baixo Xingu. Já no século XVIII, habitavam o alto rio Oiapoque | São caracterizados como frios e indiferentes, por conta dos traumas gerados nos contatos com os portugueses. |
| Galibi | Karipi Caribi Kalina Taira | Grupo Caribe | Povoaram uma imensa faixa litorânea, desde a Venezuela até o Amapá. Vivem no noroeste das Guianas. | Os primeiros colonizadores da Guiana entraram em contato de maneira mais intensa com os Galibi. Eles eram considerados |

| | | | | |
|-----------|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | Tunayana Moyennes | | | bastante numerosos e muito organizados. Os jesuítas os reduziram nas missões de Kourou, com o intuito de evitar atritos entre colonos e índios. Nos estudos sobre o período colonial, consta que os Galibi constituíam grande parte da base populacional guianense. Após a expulsão dos jesuítas, os Galibi dispersaram-se: uma parte foi para o interior da Guiana Francesa, onde atacavam grupos que residiam na região do Maroni; outra parte se refugiou no Cabo Norte, na região do Uaçá. |
| Itoutanes | Itutan, Itaouanes, Ituyana, Toutanes | Indígenas do grupo Caribe. Esta etnia deveria ser reduzida na missão Uaçá com os Palikur (não temos certeza se | Estes indígenas habitavam a região do Uaçá-Curipi. | Eles tinham medo dos portugueses. No ano de 1745, foram assaltados pelos indígenas portugueses na região do alto rio |

| | | | | |
|-----------|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | | ela foi fundada). Os Itoutanes eram considerados “vassalos” dos Palikur. | | Cassiporé. Depois deste episódio, eles se refugiaram novamente entre os Palikur. |
| Maourious | Maworia, Mourio, Maouriou, Maouroux, Maurioux | — | — | — |
| Maraones | — | — | Indígenas que habitavam áreas de fronteira. | Os jesuítas franceses relataram que este grupo indígena tinha medo dos portugueses. |
| Mayets | Mays Mayes Maillets | Grupo indígena que, segundo relatos, apresentavam problemas na pele comparados com a “lepra”. | São considerados os mais antigos habitantes do Cabo Norte. Este grupo migrou no século XVII para essa região. Eles ocupavam toda a costa do Amapá. | Sofreram muitos ataques de portugueses em expedições no Cabo Norte. Eles foram reduzidos na região do Curipi, no ano de 1735. |
| Nourague | Norak | — | — | — |
| Palanques | Pakunk Palencres | Esta etnia provavelmente pertencia ao grupo Aruaque. Integraram a missão Saint Paul no ano de 1733 e, antes da | Localizados no Cabo Norte | — |

| | | | | |
|------------|-----------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | | metade do século XVIII, desapareceram. | | |
| Palikur | Palicours, Palicura, | Grupo indígena numeroso | — | — |
| Pirious | Pirio, Piriono e Piriou | Grupo Tupi | Habitantes do vale do Camopi. | O grupo Arara, que habitava o baixo rio Xingu no século XVII e que no século XVIII vivia no alto rio Oiapoque, se fundiu com os Pirious. Esta etnia refugiada, provavelmente migrou com outros grupos Tupi que saíram do baixo rio Xingu. |
| Taripi | Taripi | — | Viviam nas imediações do Oiapoque e do alto rio Araguari. | — |
| Tocoyennes | Tocojus, Tocoyennes, Tecuju Tikoujou Tucuju Toukoyane Tocoienes | Não são descritos com detalhes nas cartas edificantes e curiosas. Sabe-se que há alguns registros realizados por portugueses que mencionam o contato com esta etnia. | Localizados nos arredores do Forte Saint Louis. Indígenas que habitavam áreas de fronteira. | Os Tocoyennes entraram em contato com os portugueses que exploraram seu território, no início do século XVII. Este povo indígena se aliou primeiramente aos franceses, depois aos holandeses e, por último, aos irlandeses. Eles se refugiaram no |

| | | | | |
|-------------|--------|--------------------------------------------------------|---|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | | | | Cabo Norte no ano de 1680 e foram reduzidos na Tabarapixi no baixo rio Araguari. As mulheres desta etnia eram consideradas modestas. |
| Roucuyennes | Wayana | Não são descritos com detalhes nas cartas edificantes. | — | — |

Fonte: GALLOIS, 1986; ARTUR, 2002, HURAUULT, 1972; AIMÉ-MARTIN, 1839.

APÊNDICE B - Quadro de nomes indígenas citados nas cartas edificantes e curiosas

| Nome | Etnia | Função | Descrição |
|-------------|----------------------|--------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Ananpiaron | Pirious | Capitão | Sem identificação |
| Apariou | Pirious | Capitão | Um ancião de tinha cerca de 70 anos quando conheceu o padre Élzear Fauque. Este cacique era muito respeitado por todos e, de acordo com o relato, parecia ter uma estreita relação com o governo local. |
| Aripa | Pirious | Sem identificação | Filho de Apariou e sucessor no cargo de capitão. Aripa foi intermediário do padre Élzear Fauque, na negociação do estabelecimento de uma missão religiosa no território Pirious. |
| Augustin | Provavelmente Galibi | Catequista | Índigena que cantava, presidia o coro nas missas, trabalhava como catequista e ensinava a doutrina cristã aos grupos indígenas dispersos. Conferia o batismo no caso de perigo de morte daqueles que já haviam sido instruídos. |
| Canori | Sem identificação | Pajé | Foi expulso da missão Saint Paul |
| Cayariouara | Maraones | Pregador/ catequista? | Foi educado durante quatro meses para se tornar um pregador e para que pudesse retornar e ensinar seus familiares sobre a religião. |

| | | | |
|---------------------|----------------------|-------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Coumarouma | Palikur | Chefe indígena | Ofereceu sua aldeia para que os missionários estabelecessem uma missão no Uaçá |
| Denis | — | — | Sem identificação |
| Kamiou | Palanque | Sem identificação | Indígena avistado durante uma expedição. As cartas não deram muitas informações sobre ele. |
| Louis- Remi Tomappo | Galibi | Chefe da nação | Primeiro cacique a receber os missionários jesuítas franceses na aldeia. Contribuiu para a construção da igreja de Kourou. Era afilhado do governador de Caiena. |
| Ouakiri | Ouens | Chefe da nação | Sem identificação |
| Remy | Provavelmente Galibi | Sem identificação | Criado pelo padre Aimé Lombard. Estudava os assuntos de religião. |
| Sany | Sem identificação | Sem identificação | Indígena que visitava os padres Aimé Lombard e Ramette na missão de Ikaroux (posteriormente transferida e redenominada missão de Kourou) para aprender sobre a religião. |

| | | | |
|---------|---------|-------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Youcare | Palikur | Capitão | Negociou com o padre Élzear Fauque o estabelecimento de uma missão religiosa no Uaçá. Este acordo foi importante para que o missionário conseguisse desenvolver seu projeto junto aos Palikur, no Oiapoque. |
| Yaripa | Pirious | Sem identificação | Sem identificação |
| Yapo | Pirious | Sem identificação | Filho de Ananpiaron |

Fonte: AIMÉ-MARTIN, 1839.

APÊNDICE C - Quadro de estabelecimentos de jesuítas fora de missão em 1737

| Categoria | Nome | Local | Padres Responsáveis | Escravos | Tipo de Produção | Bens Móveis |
|-----------------------|---------------|--------------|----------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Igreja | Saint Sauveur | Caiena | Pierre de La Raffinie, Jean Denis Panier, Benoît Nolas de Lacoste e três freires | Sem registro | Sem registro | Sem registro |
| Paróquia | Saint Pierre | Oiapoque | Élzear Fauque | Quatro escravos e duas crianças mulatas livres | Cacau, café e alimentos (banana e mandioca) e criação de oito vacas | Três fuzis para caça, uma piroga para pesca e uma canoa para navegar da paróquia de Oiapoque até Caiena. |
| Saint-François Xavier | Habitação | Oiapoque | — | 32 escravos | Cacau e alimentos (banana e mandioca) | Dois fuzis, três canoas para pescas, uma canoa para navegar para ligar a habitação até Caiena. |

Fonte: POLDERMAN, 2004.

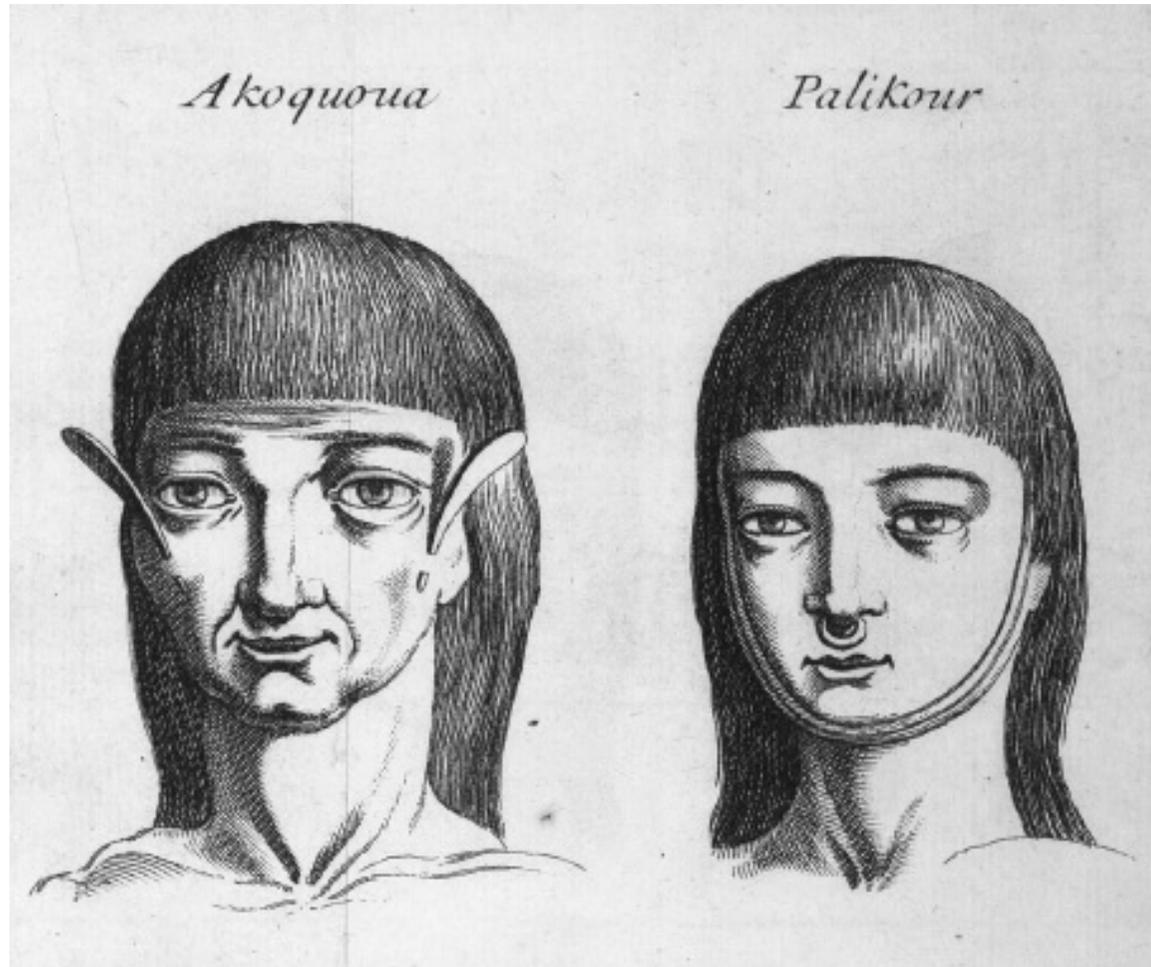
APÊNDICE D – Organização social das missões religiosas

| Ano de Criação | Ano de Término | Missão | Padre Responsável | Grupos Indígenas | Governador do Período |
|-----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------|----------------------------|---------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| 1709/1714 | 1765 | Kourou | Creully/Lombard | Galibis ou Kali'nas, Arouas, Maronnes e Coussarys | Pierre de Morlhon de Grandval |
| 1733 | 1790 | Saint Paul | D'Ayma e Besson | Macapas, Oyayes, Tarippis e Pirious | Henri Dussault de Lamirande e Gilbert |
| 1738 | 1741 | Saint Joseph (Ouanary) | Aussilac | Tocoyennes, Maraones, Maorious, | Gilbert Guillouet D'Orvilliers |
| 1739 | 1767 | Saint Pierre ou Notre Dame de Saint-foy (Camopi) | Besson | Caranes, Pirious, Acoquas | Antoine Le Moyne de Châteauguay |
| 1748 | 1763 | Sinnamary | Caranave | Galibis | Gilbert Guillouet D'Orvilliers e Jean Baptiste |
| 1777 | 1791 | Cunani | Ferreira, Padilla e Mathos | Não temos evidências sobre essa informação | Louis Thomas Jacau de Fiedmont |
| 1777 | 1791 | Macari | | Não temos evidências sobre essa informação | Louis Thomas Jacau de Fiedmont |
| Não há registro | Não se tem evidência de sua fundação. Seria implementada no rio Couripi (atual Uaçá). | Uaçá | Fourré | Palikur, Caramariou, e Mayets | |

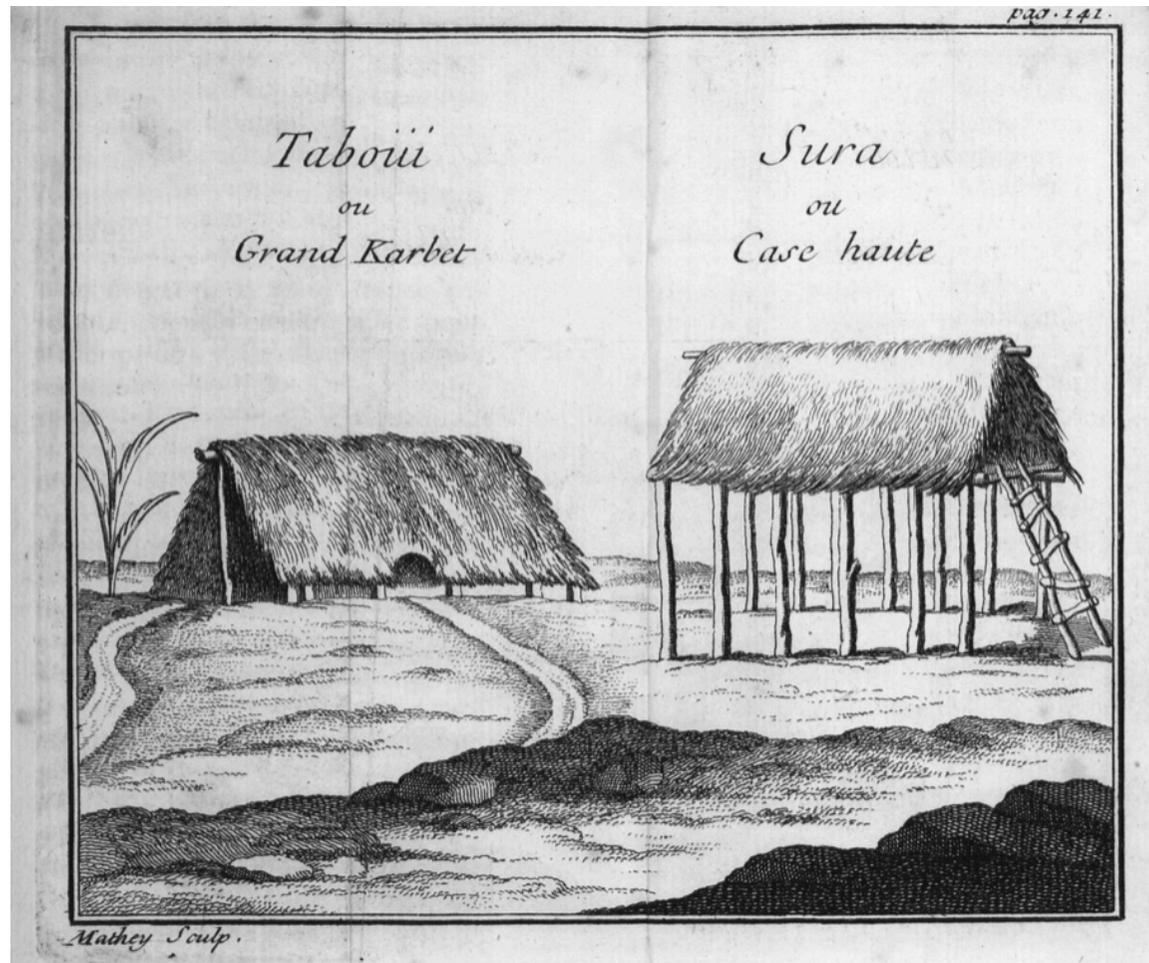
| | | | | | |
|-----------------|------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------|-----------------|-------------------------------------------------------------|--|
| Não há registro | Não se tem evidência de sua fundação. Seria implementada no rio Arouague. | Arouague | Não há registro | Índios fugitivos das missões portuguesas | |
| Não há registro | Não se tem evidência de sua fundação. Seria implementada em um afluente do rio Oiapoque. | Enseada dos Palanques | Não há registro | Palanques, Ouens, Tarippis e Pirious, Coussanis e Macayonis | |

Fonte: AIMÉ-MARTIN, 1839.

ANEXO A - Representação iconográfica de duas etnias indígenas pintadas por Pierre Barrère

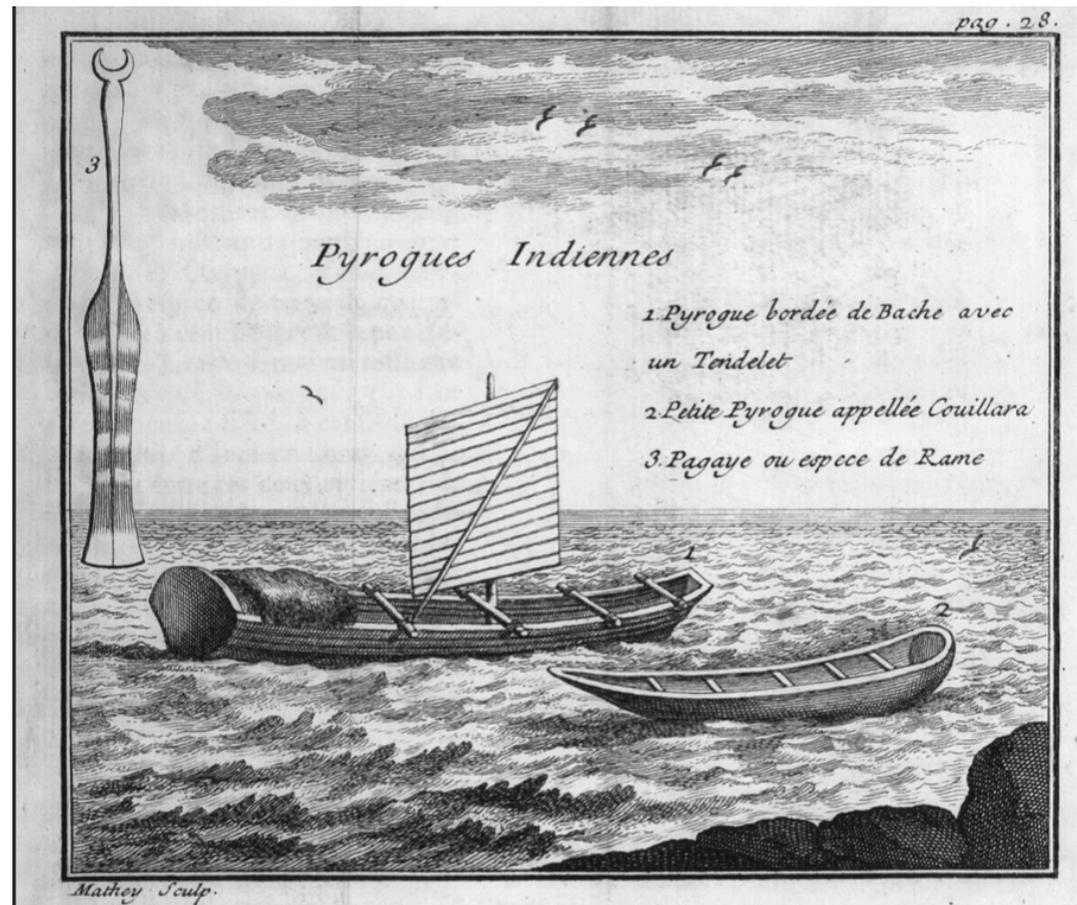


Fonte : BARRÈRE, Pierre. Nouvelle relation de la France equinoxial, contenant la description des côtes de la Guiane, de l'a isle de Cayenne. 1743. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/accueil/fr/content/accueil-fr?mode=desktop>

ANEXO B- Representação iconográfica das casas indígenas

Fonte : BARRÈRE, Pierre. Nouvelle relation de la France equinoxial, contenant la description des côtes de la Guiane, de l'a isle de Cayenne. 1743. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/accueil/fr/content/accueil-fr?mode=desktop>

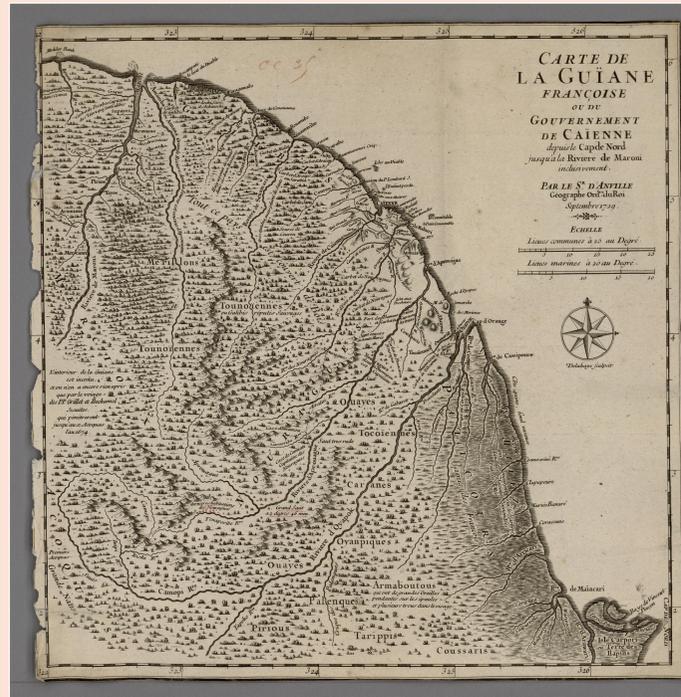
ANEXO C - Representação iconográfica de pirogas indígenas

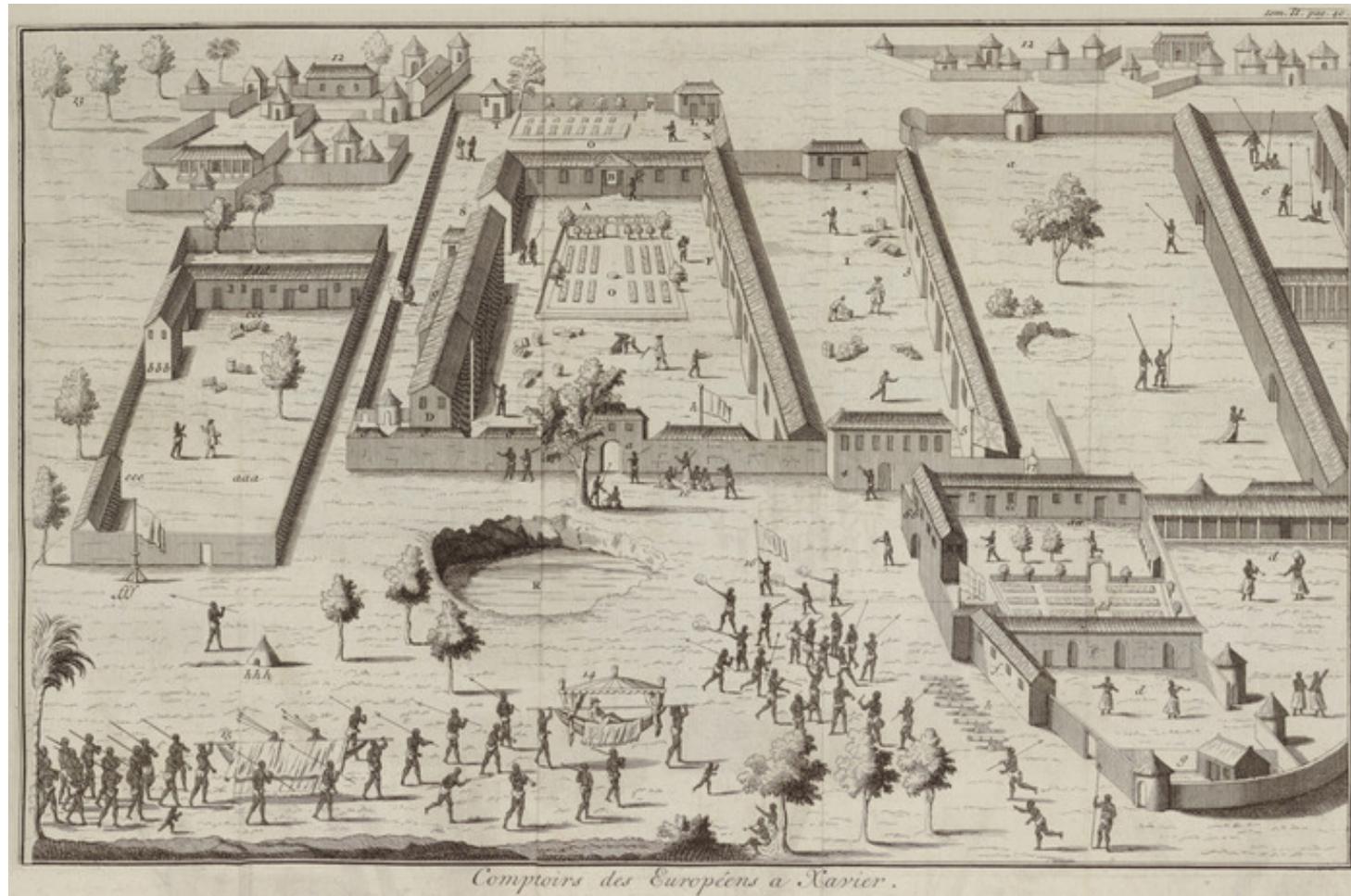


Fonte : BARRÈRE, Pierre. Nouvelle relation de la France equinoxial, contenant la description des côtes de la Guiane, de l'isle de Cayenne. 1743. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/accueil/fr/content/accueil-fr?mode=desktop>

ANEXO D - Mapa da Guiana Francesa colonial

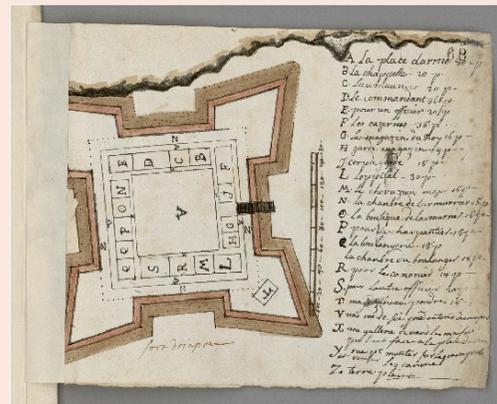
IREL, visualisation d'images



ANEXO E - Representação iconográfica da habitação jesuítica Mont Xavier, na Guiana Francesa

ANEXO G - Planta do Forte Saint Louis

IREL, visualisation d'images



ANEXO H - Declaração de pesquisa



Liberté • Égalité • Fraternité
REPUBLIQUE FRANÇAISE



Ministère
Culture

ATTESTATION

Direction générale
des patrimoines
Service interministériel
des archives de France
Archives nationales d'outre-mer
anom@culture.gouv.fr

Le directeur des Archives nationales d'outre-mer atteste que

Madame Karollay MELO FERREIRA DINIZ
Professeur
Université Fédérale d'Amapa
Brésil

Références
ANOM 2018 / 3638

a été présente dans la salle de lecture des Archives le 6 août 2018 afin de consulter des dossiers concernant les missions jésuites d'outre-mer nécessaires à son travail.

29, chemin de Moulin de Tresse
CS 50042
13182 Aix-en-Provence cedex 5
Téléphone 04 42 93 38 56
Télécopie 04 42 93 38 89

Fait à Aix-en-Provence, le 7 août 2018
Pour servir et valoir ce que de droit

Le directeur
des Archives nationales d'outre-mer



Benoît VAN REETH