

“Que desumanos são muitas vezes os juízos humanos”¹: a questão da humanidade indígena na crônica do padre Jesuíta Domingos de Araújo, 1720.

Roberta Lobão Carvalho*

INTRODUÇÃO

Nesse artigo observarei as representações existentes nos textos jesuíticos do século XVIII sobre a humanidade indígena. Tal exame será conduzido a partir da *Crônica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão 1720*,¹ escrita pelo padre Domingos de Araújo, que de acordo com José Honório Rodrigues “entrou para a Companhia com 17 anos e veio para o Brasil em 1691, onde completou seus estudos, fazendo profissão solene na Bahia em 1708 e passando depois a missionar no Maranhão e Pará” (Rodrigues, 1970: 281).

No que se convencionou chamar de época moderna, deve-se lembrar que a escrita era o único meio para se fazer circular informações na Europa sobre as Índias e o Novo Mundo, e a maioria foi fornecida por missionários que atuavam naquelas terras, principalmente os pertencentes à Companhia de Jesus. As narrativas tecidas pelos missionários jesuítas transcendiam o simples caráter informativo, tornaram-se a forma mais eficaz de criar um sentimento de união, consolo, ânimo e exemplo para padres espalhados pelo mundo em missão.

Tais textos não eram escritos ao acaso. Sob rígido controle, eram excessivamente revisados antes de circular, e guiados por padrões retóricos, ditados pela antiga arte de escrever cartas, a *Ars Dictamines* medieval e moderna, assim como pelos preceitos deixados por seu fundador, Inácio de Loyola; “os *Exercícios Espirituais* para ensinar e acompanhar, as *Constituiciones* para regulamentar, e as *Instruções* aos membros da Companhia, para manter a união” (Torres-Londoño, 2002).

* Professora da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA e Mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense - UFF. Este artigo compõe parte das reflexões realizadas na minha dissertação de mestrado sob a orientação do professor Dr. Guilherme Paulo Castagnoli Pereira das Neves, defendida em maio de 2012. Endereço eletrônico: rob.lobao@gmail.com

¹ Utilizo neste trabalho como fonte a versão manuscrita que se encontra na Biblioteca Nacional, por isso quando for citar as páginas utilizarei frente e verso, para melhor localizar as citações.

Essas narrativas criavam uma história particular das ações da Companhia de Jesus, e tal história não se prendia a cronologia exata dos acontecimentos. Os padres comparavam tranquilamente episódios bíblicos com os de seu próprio tempo. Mesmo tendo a idéia cristã de tempo, ou seja, linear no qual há uma criação e haverá a consumação dos tempos, acreditavam numa eterna repetição dos eventos bíblicos inserida nessa linearidade.

Ao analisar a escrita inaciana, entendo a função que possuía frente à idéia de se formar uma identidade jesuítica, e ainda de justificar a presença dos padres no Império ultramarino. Dessa forma, as crônicas jesuíticas podem ser compreendidas como narrativas nas quais se formam espaços para fundamentar as ações missionárias dos membros da Companhia de Jesus. Nesses espaços, existem lugares comuns, chamados pela Teoria Literária de *tópicas*, que ressaltam as dificuldades da missão, os martírios, a natureza, o costume das gentes que viviam na terra e, dentre estes, o mais complicado, “o índio do jesuíta”, ou seja, a representação que os padres criaram do indígena. Aquela que transita entre duas imagens previamente construídas, o índio cristão e civilizado, aquele que aceitava a missão, a palavra de Deus, e o índio bárbaro, aquele agressivo que rejeitava o Evangelho e a civilização, mantendo-se em seu estado natural.

De acordo com Fernando Torres-Londoño, as narrativas inacianas possuíam duas dimensões: a do governo espiritual dos índios, que seriam as exigências das missões; e a do governo temporal, que seria a de tempo e lugar. Para os jesuítas, estas não se separavam, por isso, em suas narrativas destacavam três tipos de desordem existentes no Maranhão: “o estado de barbárie e abandono dos índios perdidos na selva [...], a presença de hereges holandeses e franceses no Maranhão, Pará e Rio Amazonas [...] e a violência exercida pelos portugueses sobre os índios” (Torres-Londoño, 1999).

Nos relatos jesuíticos, existem várias representações dos indígenas, construídas de modo a tornar-se exemplar para seus leitores. Entre elas, tem-se a do indígena bárbaro, selvagem, e cristão civilizado. Segundo Adolfo Hansen,

Nas representações coloniais, o ‘bárbaro’ é definido em oposição à ‘civilizado’ [...]. São ‘bárbaros’ os grupos indígenas que resistem à civilização portuguesa [...] Na doutrina da monarquia absolutista portuguesa,

a obtenção e a manutenção da paz do ‘bem comum’ definem a finalidade cristã alegada pela Coroa na colonização do Brasil (www.realgabinete.com.br/coloquio/coloquio.asp. s/p).

Essas representações estavam sempre ligadas à forma de justificação da política de evangelização, pois a presença da Igreja se explicava pela necessidade da conversão dos gentios bárbaros em cristãos civilizados.

Para uma melhor compreensão do tema é importante ter algumas informações a respeito do cenário em que as narrativas estudadas estavam inseridas. O Maranhão entrou na lógica dos impérios tardiamente, apenas em 1615, quando se deu a expulsão definitiva dos franceses de seu território, tendo início à ocupação lusa. O historiador maranhense Cavalcante Filho, afirma que “na primeira fase da vida política, o Maranhão foi transformado em uma capitania, subordinada diretamente à Coroa, que, para exercer o governo, nomearia capitães-mores. O primeiro foi Jerônimo de Albuquerque” (Cavalcante Filho, 1990: 29).

À época, o Maranhão compreendia o território que vai do Amazonas até a porção norte de Goiás. E, nas narrativas sobre sua ocupação, encontram-se relatos nos quais os jesuítas afirmavam serem os primeiros conquistadores do Maranhão, além de fundamentais no alargamento e consolidação das terras e fronteiras do território. Os padres produziram uma imagem como aqueles que enfrentaram as situações de fronteiras, sendo os únicos capazes de chegar com amor aonde às armas dos portugueses não chegaram. Essas fronteiras devem ser entendidas, para além de uma simples limitação geográfica, como locais de disputas simbólicas de poder, encontro, fluidez e conflitos, no sentido do que Guillaume Boccara convencionou chamar de “limite”, antes de se tornarem fronteiras, pois a transformação nesta implicou “sacrifícios, violências, martírio y batalhas” (BOCCARA. www.ehess.fr/revue/debates.htm). Tais limites físicos e simbólicos só podiam ser alcançados pela docilidade, amor e engenho dos companheiros de Jesus.

As representações, que se encontram nas crônicas jesuíticas, dos indígenas e da ação missionária inaciana, sempre começam pela questão da humanidade do índio, que foi debatida por muito tempo e devia está superada no século XVIII. O padre Domingos de Araújo, em sua crônica de 1720, ao tratar dos indígenas do Maranhão, começa por esse debate. É interessante

observar que ele utiliza discussões que vêm desde o século XVI. Nesse texto, vou problematizar essa questão.

1. A QUESTÃO DA HUMANIDADE.

1.1 “*Pela parte negativa*”: argumentos contra a humanidade indígena.

O jesuíta Domingos de Araújo escreve em 1720, e ao escrever sobre os indígenas do Maranhão, primeiro traça um panorama das discussões que foram tecidas em torno da humanidade desses. Segundo Cristina Pompa, “na segunda metade do século XVII, os debates sobre a natureza dos índios, sua humanidade, sua possibilidade de conversão estavam, para os jesuítas e os missionários em geral, encerrados” (Pompa, 2003: 84). O índio, nesse momento, era caracterizado como o próximo, aquele que necessitava dos jesuítas para se converter de seus maus hábitos, e eram inclinados a receber os preceitos cristãos. Segundo Alcir Pécora e Alírio Cardozo: “Práticas más, porém, não são o mesmo que má natureza. Nesta diferença, reside o fundamento teológico da conversão e da interação jesuítica” (2008, p. 04). O índio visível nas narrativas jesuíticas é um índio na história da conversão e não descontextualizado dessa história.

Domingos de Araújo questiona a humanidade do juízo e do julgamento dos europeus diante do tratamento que dispensavam aos “pobres índios”, pois, no Maranhão do XVIII, a escravidão indígena ainda era justificada pela afirmação de que os índios não eram homens, e por isso não estavam aptos a receber a fé de Cristo e os sacramentos da Igreja, podendo ser usados como animais. O jesuíta assim escreve,

Que desumanos são muitas vezes os juízos humanos, mas muito menos para temer os juízos divinos! Por que se esses juízes humanos primeiro se julgassem a si mesmo com consideração e exame profundo, sobre si descarregariam toda desumanidade e com os outros toda a humanidade dispensariam (Araújo, 1720: 57, verso).

Esse é apenas um trecho do longo discurso construído pelo padre acerca das questões que se postulou sobre tal assunto. Ele referencia vários textos que tratavam da temática e elenca os argumentos contra e pró à humanidade dos “índios americanos”. Para validar sua defesa aos indígenas, afirma que os europeus não tinham humanidade e nem um juízo justo, pois não observavam que os indígenas eram sim humanos, estavam apenas “perdidos”.

O cronista afirma que a real missão da humanidade era “levar a felicidade [que consistiria viver sobre a verdadeira religião católica] aos mais perdidos”, e não aprisionar e escravizar, com tratamento desumano a “tão pequenas e pobres almas”.

Araújo elenca os argumentos levantados desde o século XVI, entre eles que “os índios da América não eram homens, posto que eram incapazes da fé, dos sacramentos, das mais bênçãos e graça da Igreja” (1720: 57, *frente*). Um dos estudiosos assinalado por Araújo é Antonio de Herreira, em sua *História Geral das Índias*, livro, segundo ele, afirma que os religiosos de São Jerônimo defendiam que

os ditos índios pela sua grosseria, ferocidade, e falta de memória eram um pouco a propósito para se receber a fé, se se deixassem a seu arbítrio, separados do domínio, e governo dos espanhóis, porque só precisamente por serem persuadidos a servir, e aceitar a doutrina cristã, e os costumes sociais e civis, fugiam para montes, e se escondiam pelas covas, de modo que muitos varões religiosos julgavam que os índios não eram homens verdadeiros, nem capazes da eucaristia, e de outros mistérios da verdadeira religião (Araújo, 1720: 57, *verso*).

E, ainda, na obra de Herrera há destaque para a opinião do Frei Thomaz de Ortiz, dada no Supremo Conselho das Índias, presidido pelo Frei Garcia de Loiola. Assim, afirmava:

os ditos índios comiam gente, e gostavam de carne humana, que eram mais do que todas as nações dados ao pecado nefando, que de nenhum modo discerniam entre o justo e o injusto, e que sem pejo algum a maneira de bestas, andavam vagabundos de um lugar para o outro, e que em nada costumavam a matar os outros, ou a matar-se a si, que eram bêbados, ignorantes, preguiçosos os ímpios, sem algum bom respeito, instáveis, movediços, incapazes da religião cristã, que era sobremodo mentirosos, e tão sórdidos e sem polícia, que comiam piolhos, aranhas e bichos semelhantes, que eram infieis, ingratos, supersticiosos, que se tiravam o cabelos da barba, que pintavam ou entorpeciam as caras, e corpos de vários modos, que

deixavam os moribundos ainda que mui parentes, nos campos em extremo desamparo e solidão, e que nenhuma gente, ou nação crer ser Deus de tantos vícios, e tão distantes do bem, e igualdade das regras humanas e políticas (Araújo, 1720: 57, verso, 58, frente).

Nas passagens vejo que o argumento sobre a falta de humanidade dos indígenas se alicerça nos costumes e na resistência à fé cristã que possuíam. Os religiosos acreditavam que, pelo fato de não possuírem lembranças dos ensinamentos, os indígenas não eram humanos, pois uma das características, segundo a Escolástica, que comprovava a existência da alma, era possuir memória. Segundo Charlotte Castelnou-L'Estoile,

As defined by European church intellectuals of the era, Brazilian Indians belonged to the lowest category of barbarians. Culturally, they were considered close to animals, below human politics and religion, without writing or history (Castelnou-L'Estoile, 2002: 624).

A falta de memória dos indígenas se encaixa no que Guillermo Wilde discute quando estuda as missões guaranis. Afirma, citando Viveiro de Castro, que a memória tupinambá² era incapaz de “retener la palabra evangélica, y así como los indios recibían el mensaje jesuítico, lo olvidaban rápidamente en una extraña mezcla de docilidad e inconstancia, entusiasmo e indiferencia”. Os europeus daquele período não compreendiam a ambivalência e fluidez dos indígenas em relação à religião cristã. Ainda de acordo com Viveiros, “los indígenas no veían el encuentro con La religion Cristiana como conflictivo” e

los indios no tomaban muy en serio el arrepentimiento que públicamente hacían [...], la apropiación de símbolos, nombres, vestimentas y rituales cristianos formaban parte de una actitud más general que los indios hacia los elementos e ideas exógenos, que no excluía continuar con las antiguas creencias e prácticas (WILDE, 2009: 99).

Tem-se, ainda, a questão da conversão e do trabalho em aldeamento, ou seja, não era suficiente apenas batizar os indígenas, era necessário persuadi-los pelo meio da catequese e mantê-los sob o domínio dos agentes da coroa (espanhola ou portuguesa). Essa estratégia

² O texto da crônica não faz referência à população indígena alguma.

consistia em fazer os indígenas deixarem as suas terras e se submeterem ao domínio dos missionários, porém, estes, mesmo quando criados junto aos missionários, ao se tornarem adultos, fugiam dos aldeamentos.

Outra questão abordada é o nomadismo. Tal costume para os religiosos representava falta de organização política, social e, até mesmo, um enorme desapego aos membros do grupo, pois, por estarem em constante mudança, geralmente abandonavam aqueles que não podiam acompanhar o grupo, por motivos quaisquer, para que não causassem danos à migração da tribo. Assim, os estudiosos viam o nomadismo como prova de “imensa desumanidade”.

No texto encontro tópicos elencadas por Alcir Pécora quando se trata da representação indígena nas narrativas jesuíticas, que são:

Contra natura: canibalismo, nudez, poligamia; tópicos políticos: continuo estado de beligerância, a vida em discórdia, ausência de lei comum e rei único; tópicos doutrinários: falta fé, ignorância de Deus, desconhecimento da glória da salvação e da condenação ao inferno; e tópica de pecado e da fraqueza: sensualidade, brutalidade, alcoolismo, preguiça, inconstância nas crenças e nomadismo (Pécora, 2001: 44).

Essas tópicos não estão relacionadas à natureza do índio, mas ao seu comportamento, aos seus costumes, como se pode observar nos trechos destacados.

Mais interessante é a indignação que o cronista demonstra ao tratar da questão, ele afirma que os europeus eram “bárbaros”, pela forma que tratavam os indígenas. Segundo ele, “chegaram a fazer firme juízo os primeiros descobridores da América Setentrional, que os índios não eram racionais, que podiam tomá-los para si qualquer que os houvesse, e servisse como camelos, cavalos e bois, ferir e matá-los, sem injúria, sem pecado e sem obrigação de restituição”, e ainda “que chegaram os senhores espanhóis a sustentar seus cães como carne de índio” (Araújo, 1720: 58, f/v).

Domingos de Araújo equipara os europeus e seu comportamento ao dos indígenas, ou seja, esses agiam de forma tão bárbara quanto aqueles, e assim acaba por reforçar o que afirma no início, que desumanos são os juízos dos europeus, ao crerem que os indígenas não

eram humanos, pois não estavam se importando em levar a felicidade aos mais perdidos. Logo, os moradores cristãos do Novo Mundo foram qualificados de modo negativo pelo jesuíta.

1.2 “*Seguindo a parte oposta*”: argumentos a favor da humanidade indígena.

Ao listar os argumentos a favor da humanidade indígena, Araújo afirma que aqueles que seguiam a parte oposta desta “negativa controvérsia” “eram pessoas sobre mui graves, mui autorizadas que afirmavam serem homens [os indígenas], nem nisso tinham dúvida alguma” (Araújo, 1720: 58, *verso*).

A questão foi levada primeiro à Carlos V, que, de acordo com Araújo, ao perceber que excedia a seu foro, por serem coisas da religião, não deu nenhuma solução, devolvendo as coisas dos índios ao Supremo Tribunal de Paulo Terceiro.

A respeito dessa questão, Domingos de Araújo lança mão da citação na íntegra de uma carta escrita por Julião Garcez da ordem dos pregadores, primeiro Bispo de Ilacsla, que viveu durante muitos anos entre os índios “pensando, examinando, discernindo e explorando sua capacidade, condição e habilidade em respeito à religião cristã, principalmente. E lamentando também as injúrias, opressões e violências que dos europeus padeciam os tão lastimosos como lastimados índios” (ARAÚJO, 1720: 59, *frente*).

Julião Garcez começa sua carta comparando os filhos dos espanhóis com os meninos indígenas, afirma que esses últimos são “incapazes contra a fé ortodoxa, como são os judeus e os maometanos”, bebiam dos dogmas cristãos como água e os esgotavam com pressa e alegria em aptidão para aprender os artigos da fé. Os meninos índios são “temerantes, disciplinados, mui obedientes aos Mestres e com os companheiros oficiais, nem há neles, queixumes, mentiras, afrontas, são enfim isentos de todos aqueles vícios de que abundam os meninos europeus” (Araújo, 1720: 59, *verso*).

Além de elogiar a capacidade de ser cristãos, ele também elogia o engenho e a docilidade dos meninos indígenas. Afirma que possuíam uma destreza singular, entendimento

agudo, e essas duas qualidades eram frutos da parcimônia, do temperamento e da clemência do clima. Os indígenas aprendiam com todo primor canto Eclesiástico, ou seja, Orgânico, ou Gregoriano. Afirma-se, dessa maneira, que os “pobres índios” tinham toda capacidade de aprender e de memorizar os dogmas cristãos e ainda o faziam de melhor maneira que os próprios europeus.

Na escrita de Garcez encontra-se a justificação da presença de religiosos entre os indígenas, pois os meninos, quando viviam sobre a proteção da Igreja, se convertiam em melhores cristãos que os europeus que “instigados por diabólicas sugestões, afirmam que estes índios são incapazes da religião cristã” (Araújo, 1720: 61, *frente*). Juan Carlos Estenssoro afirma, que “la iglesia se tomo el cuidado de elaborar, paralelamente a su imagen del idólatra, la del indio convertido, sincero, devoto e incluso más fiel a la religión y a sus reglas morales que el promedio de los españoles” (2003: 441).

O Bispo afirma ainda que se os autores dos discursos que duvidavam da humanidade desses “pobres índios” cuidassem “em investigar, e explorar os gênios e engenhos dos índios, porque se nisso trabalhassem com caridade cristã, entenderiam que não lançaram em vão sobre eles a rede da caridade”, e

Quem haverá de consciência tão cauterizada, e de tão desavergonhada testa, que se atreva a julgar incapazes da Fé os que vemos capacíssimos das artes mecânicas, e aqueles que reduzidos dos ministérios europeus os experimentos fies e sagazes (Araújo, 1720: 61, *frente*).

Wilde afirma que “Van Sueck [missionário] escribe que los adultos no podían aprender gran cosa, pero los jóvenes eran aptos para todo, habiendo varios ellos que sabían leer y escribir, y tenían habilidad en las ‘artes mecánicas’” (2009: 96). O fato dos indígenas possuírem habilidades mecânicas evidenciava, para o religioso, que eles tinham as três potências – intelecto, memória e vontade – da definição escolástica de alma, contrariando o argumento de Antonio de Herreira, que afirmava que os índios não possuíam memória, logo não podiam ser humanos.

Julião Garcez acreditava que, ao possuírem habilidades mecânicas, eles demonstravam possuir memória, e estavam aptos a receber a fé católica, mais que os próprios

meninos e homens europeus. Afirma que “os homens do Novo Mundo [...] convertidos podem ser que em fé e virtude venham a vencer aos mesmos pelos quais foram convertidos à fé” (Araújo, 1720: 63, *frente*).

O religioso dá prosseguimento a sua defesa elencando uma série de episódios que demonstram a disposição que os indígenas tinham para receber os sacramentos, principalmente a confissão. E de como lutavam para manter a santidade e abandonar os maus costumes e seus vícios, além de narrar um episódio em que dois indígenas em estado de neófitos tiveram uma visão na qual foram colocados diante de dois caminhos, um que representava seus maus costumes e outro a vida cristã. E que, através do testemunho dado por eles a respeito desta visão, vieram a se converter muitos outros.

Esses argumentos se estendem ainda por muitas páginas da crônica. Resolvi colocar esta discussão para ilustrar como ela ainda estava muito presente no Maranhão do século XVIII, especialmente nas narrativas jesuíticas, pois perpassava por outra fundamental na história da missão jesuítica nas terras do Maranhão, e de todas as suas missões no Novo Mundo. A questão da escravidão, ou melhor, da liberdade indígena, que rendeu duas expulsões aos jesuítas das terras do Maranhão, em 1661 e em 1684.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Ao trabalhar com a escrita e as formas de representação que se encontram na *Crônica da missão da Companhia de Jesus no Maranhão de 1720*, tem-se que ter em conta suas particularidades retóricas, assim como o contexto em que estas foram produzidas. Creio que esta seguia formas rígidas, mas que o contexto particular em que estava envolvida a crônica analisada influenciou e deu forma ao conteúdo de tais narrativas, pois, como se afirmou anteriormente, os textos jesuíticos são visto aqui como espaço de justificação da ação dos jesuítas.

Deve-se pensar que a ação religiosa se dava em um contexto específico, e os padres seguiam um modelo cultural religioso particular, dentro de uma região ampla e de fronteira que era o Maranhão da época moderna. A ação religiosa dos missionários jesuítas não pode ser pensada de forma isolada, mas em conjunto com a sociedade, a política e a economia

específicas da região, todas estas questões influenciaram de forma clara na escrita de Domingos de Araújo. À medida que a religião e a representação de suas práticas estão sempre vinculadas a formas de vivência do grupo da qual não se separa. Há vários campos de ação religiosa dentro desta sociedade colonial, o indígena, o católico e, no interior destes, as várias nuances que formaram um caráter religioso da sociedade colonial.

No caso da liberdade indígena, percebe-se toda uma construção perpassada pelo discurso religioso da época moderna. A representação que se fez dos indígenas e dos colonos constrói um espaço e um papel privilegiado da Companhia de Jesus. Mesmo entrando em conflito com os interesses da Coroa, os jesuítas punham em prática seus planos de evangelização, pois na lógica do seu sistema de representação, sua principal função deveria ser a evangelização dos indígenas. As representações que constroem destes e dos moradores portugueses amplificam a importância do seu papel, da retidão de suas ações e de seu cuidado, não apenas com os indígenas, mas também como a alma dos colonos. Na concepção dos jesuítas, a missão a que se propunham era, antes de qualquer coisa, levar a palavra de Deus e a vida civil àquelas terras.

Fontes e Bibliografia

ARAÚJO, Domingos. *Crônica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão*, 1720.

BOCCARA, Guillaume. *Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogéneses, Etnificación y Mestizaje em Tiempos de Globalización. Mundo Nuevo/Nuevos Mundos, Revista Eletrônica*. Paris (disponível em www.ehess.fr/revue/debates.htm). 2001, s/p.

CARDOZO, Alírio. *Poderes Internos: a cidade de São Luís e o discurso da Câmara no século XVII. Ciências Humanas em Revista*. Volume 5, nº 2, dezembro, 2007, p. 125-142.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *The Uses of Shamanism: Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil*. In: O'Malley. Et. Al (Org.). *The Jesuits II:*

Culture, Sciences and the Arts, 1540-1775. Library and Archives Canada Cataloguing in Publication, 2002.

CAVALCANTE FILHO, Sebastião Barbosa. *A Questão jesuítica no Maranhão Colonial (1622-1759)*. São Luís: SIOGE, 1990.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Portuguese Colonization of Amazon Region, 1640-1706*. Tese de Doutorado (história) apresentada à Universidade Cambridge: Inglaterra, 2005.

ESTENSSORO, Juan Carlos. *Del Paganismo a La Santidad: La incorporación de los índios del Perú al catolicismo -1532-1750*. IFEA: Lima, 2003.

HANSEN, João Adolfo. Política católica e representações coloniais. In.: <http://www.realgabinete.com.br/coloquio/coloquio.asp>.

HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1992.

LISBOA, João Francisco. *Jornal de Tímon II: Apontamentos, Notícias e Observações para servirem à História do Maranhão*. 1º Volume. São Luís: ALUMAR, 1992.

TORRES-LODOÑO, Fernando. *Escrevendo Cartas Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI*. *Revista Brasileira de História*. Vol. 22, n. 43, São Paulo, 2002.

_____. La experiencia religiosa jesuítica y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: Marzal, M. M, SJ, (ed.). *Un reino de la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Católica del Perú, 1999.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. A escrita da Conversão. In.: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da Conversão*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.

POMPA, Cristina. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “Tapuias” no Brasil colonial. In.: *Revista Tempo – Revista do Departamento de História da UFF*. Niterói, nº 11, p. 27-44.

_____ *Religião como Tradução: missionários, Tupi, e Tapuias no Brasil colonial.*
Bauru: EDUSC, 2003.

RAMINELLE, Ronald. Império da Fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão.
In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda & GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.) *O antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

RODRIGUES, José Honório. *História da História o Brasil. Primeira Parte: Hitoriografia Colonial*. São Paulo: Ed. Nacional, 1970.

WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Serie Historia Americana, Colección Paradigma Indicial. SB. Buenos Aires, 2009.