

FREI CRISTOVÃO DE LISBOA,
MISSIONÁRIO NO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ
(1624-1635),
E A DEFESA DOS ÍNDIOS BRASILEIROS

Por João Francisco Marques

Abstract

Head of a group of Franciscans, Friar Cristovão de Lisboa, headed towards the North of Brazil to found a custody of his congregation in the regions of Maranhão and Pará, with the support of the government of Portugal, at that time under the dual monarchy of Philip IV. When he disembarked there, the situation was socially and religiously complicated. The French and the Dutch were making successful attacks and the sovereignty of Portugal depended upon the co-operation and support of the settlers and the natives. The large majority of the clergy, divided between the material and spiritual interests, had great difficulty in committing themselves to the defence of the natives or to evangelisation. In such a difficult context, the task of Friar Cristovão de Lisboa would come to prove itself an arduous one, due to the balance that had to be maintained between the white landowners, the slave workers and the local representatives of the Portuguese State.

This Franciscan Friar was also a remarkable naturalist, with a profound knowledge of those regions, particularly of their fauna and flora, and a courageous defender of the rights of the Indians, as it is evident his letters, his reports to the court and his courageous interventions, during the time he served as a missionary.

É para a memória das raízes do Brasil que a reflexão histórica, a propósito das «Comemorações dos 5 Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas», como já o fora a de «América 92», em S. Paulo, nos impele

numa perspectiva despojada de emotividade, inimiga do espírito crítico, a fim de se poder medir, com justeza, a intervenção dos construtores de impérios coloniais perpetuados nas nações de hoje: o elemento indígena, o escravo importado, o soldado, o colono e o missionário. A investigação desapassionada, que desbrava e aprofunda o conhecimento do passado, põe a nu como, no cadinho do tempo, a realidade presente se estruturou, assente em solidariedades coniventes e superando conflituosidades mal digeridas. E, embora ventos ideológicos soprem brasas recobertas de cinza e pretendam reavivar antigos diferendos, a nação amalgamada em séculos continua a poder formar-se na sua reconhecida delimitação territorial e identidade medular linguístico-religiosa. Ocorrerá desta forma que, à vista do contributo trazido pelo esforço evangelizador, a despeito de suas fraquezas e erros, é possível despir de toda a carga polémica expressões como esta referente à terra de Vera Cruz: o império colonial criou-se sobre o túmulo dos nossos missionários¹. Razão para destacarmos, nesse cortejo de pioneiros, o franciscano capucho Fr. Cristovão de Lisboa, mercê da sua actividade e visão².

¹ Venâncio WILLEKE, *Missionários*, op. cit. em (2), p.57.

² Sobre Fr. Cristovão de Lisboa, ver: Nicolaus ANTÓNIO, *Bibliotheca Hispana Nova*, I, Roma, 1672, p. 188; Bernardo Pereira BERREDO, *Anais Históricos do Estado do Maranhão 1749*, Alcoa, Editora Alhambra, 4.ª Ed. s/d, n.ºs 519-550, pag. 138-147; João Lúcio de AZEVEDO, *Os Jesuítas e o Grão-Pará*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, p. 44-45, 167,179; Mário BRANCO, *A Assunção de Nossa Senhora na Oratória Portuguesa*, in «Actas do Congresso Mariano Franciscano de Portugal», Lisboa, 1948, p.135-154; António BRÁSIO: *Monumenta Missionária Africana*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1965, IX, p. 271, 454 e ss., X, p. 197, 220, 264-266 e s.; Arnaldo FERREIRA, *Notícia sôbre Frei Cristovão de Lisboa*, Separata da "Revista do Instituto, Histórico e Geográfico do Maranhão", Junho de 1952, 11 p.; Luzia da FONSECA: *In defense of the Maranhão Indians of colonial Brazil. A report of Cristovão de Lisboa, O.F.M., to the Conselho Ultramarino, Lisboa, October 29, 1647*, in "Américas" (1950-1951), p. 215-220; *Fr. Cristovão de Lisboa, O.F.M., missionary and natural history of Brazil* in "Américas", 8 (1951-1952), p. 289-303; *Two Petitions of Frei Cristovão de Lisboa, O.F.M. Custos of Maranhão, to the King (October 1623)*, in "Collectanea Franciscana", BX, n.1593, p. 402-403; *Maranhão e Frei Cristovão de Lisboa*, in "História dos animaes e arvores do Maranhão pelo muito Reverendo Padre Fr. Christovam de Lisboa", Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 1968, p.7-24; Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil, III*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1943, p. 327 e IV, 1945, p. 99; Gabriel do ESPIRITO SANCTO, *Prologo e Explicação*, in "Jardim da Sagrada Escripura (...). Composto pello muito R.P. Fr. Christovam de Lisboa", I, Lisboa, Paulo Craesbeck, 1653, p. (4) inum. e 1-12; João Francisco LISBOA, *Jornal de Timon, II, Apontamentos Notícias e Observações para servirem à História do Maranhão*, 1.º Vol, Alcoa, Editora Alhambra, s/d, p. 121, 172-174; Diogo de Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, I, rep. da

Desembarcada no Brasil, em 1624, trazia-o uma missão específica: prosseguir o desígnio cristianizador que a sua ordem já encetara na região amazónica onde, desde 1617, quatro confrades catequizavam os índios Tupinambá de Una, nas proximidades do Belém do Pará³. A partida de Lisboa insere-se num conjunto de circunstâncias a que a corte de Madrid e o governo de Portugal urgiam dar resposta. Na verdade, a exploração e o povoamento lusos no Maranhão e Grão-Pará jaziam há dezenas de anos em letargo, depois de se terem revelado infrutíferos os primeiros ensaios, aliás demasiado débeis para lograrem vingar. O aviso à retoma viera das depredações bem conseguidas do pirata francês Riffault, de conivência com indígenas do litoral, que em 1594, no regresso de França, se fizera acompanhar de meios humanos e materiais para tentar um estabelecimento duradouro na região. O projecto, continuado nos anos subsequentes, pelos seus compatriotas Vaux e o senhor de Ravardière, oficial de marinha, calvinista e comissário de Henrique IV, acabou por necessitar da adesão de dois nobres abastados, Rasilly e Harley, que investiram na empresa cabedais avultados⁴. Associada estava também a preocupação religiosa, como o testemunha a presença de missionários capuchinhos, entre os quais o célebre Fr. Claude d'Abbeville, que se

ed. Princeps, revista por M. Lopes de Almeida, Coimbra, Atlântida Editora, 1965, p.581-582; João Francisco MARQUES, *A Parenética Portuguesa e a Restauração, 1640-1668*, 2 vols, Porto, Instituto de Investigação Científica / Centro de História da Universidade, 1989, passim; Alberto IRIA, *Introdução* e Jaime WALTER, *Estudo*, in Frei Cristovão de LISBOA, "História dos Animais e Árvores do Maranhão", Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino e Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967, p.V-XII e 3-31; Fr. Vicente do SALVADOR, *História do Brasil, 1500-1627*, São Paulo, Editora Itatiaia e Editora da Universidade São Paulo, 1982, 1.v, c. 29, p. 376-377 e c. 48, p.419-420; Inocêncio Francisco da SILVA, *Diccionario Bibliographico Português*, ed. de 1972, II, Lisboa, Imprensa Nacional, p. 69-70; Venantius (Venâncio) WILLEKE, O.F.M. *Cristoph Severim von Lissabon (T 1652) und sein Hauptwerck*, in "Archivum Historicum", 63, Firenze, 1970, 3-4 (Julius December), p.352-376; *Missões Franciscanas no Brasil*, Petrópolis, Editora Vozes, 1974, p. 54-55, 76, 135-146, 148,151,189; *Franciscanos na História do Brasil*, Petrópolis, Editora Vozes, 1977, p. 10, 63, 66-67, 69-83, 85-145. Designa-se por frade *capucho*, que não se deve confundir com capuchinho, o franciscano pertencente à Ordem dos Frades Menores, mas do ramo saído da reforma efectuada por S. Pedro de Alcântara. Sobre as acepções de *capuchos e capuchinhos*, bem como da primeira presença destes últimos no Brasil com base nelas, ver: Francisco Leite de FARIA, *ob. cit.* em (5), p. 92-101.

³ V. WILLEKE, *Franciscanos*, *ob. cit.* em (2), p. 67.

⁴ João Francisco LISBOA, *ob. cit.* em (2)p. 30-31.

incumbiriam da catequese e ensino dos índios⁵. É certo que esta nota, embora referida pelos cronistas coevos, não encontra inteira aceitação da parte de João Francisco Lisboa que, sem querer caluniar estes «bravos aventureiros», adianta serem as principais causas da expedição «o amor do poder e das riquezas e o seu objecto a conquista e o comércio das regiões que iam buscar»⁶. Resultou daí a fundação de S. Luís, em 1612, que do forte viu o nome estender-se a toda a ilha.

As reacções portuguesas à actividade corsária, no espaço das desembocaduras amazónicas, foram lentas e frustes, se bem que existentes, a partir do dobrar do século XVI, quer através de Gabriel Soares, autor do conhecido *Roteiro*, e, em 1603, de Pedro Coelho de Sousa, acompanhado de oitenta portugueses e oitocentos índios aliados⁷. Infeliz foi, porém, a actuação deste último nas lutas sustentadas com os indígenas que o compeliram a recuar até ao sítio de Jaguaribe, da jurisdição da capitania de Pernambuco, onde se estabeleceu. Contudo, o temperamento e processos de militar não eram de molde a favorecer uma implantação pacífica da soberania lusa. Com efeito, anotou, a propósito, João Francisco Lisboa: «Aqui houve-se ele tão tiranicamente com os índios vizinhos,

⁵ Claude ABBEVILLE, o autor da *Histoire de la Mission des Peres Capucins en l' Isle de Maragnan* Paris (François Huby, 1614), que no século provavelmente se chamava Foulton, foi nomeado, em 1606/7, guardião de Abbeville, sua terra natal. Tomou hábito de capuchinho, em 1593, e pertenceu à leva de 4 missionários franceses da sua Ordem que, tendo por superior o Pe. Ives de Évreux, embarcaram, a 19 de Março de 1612, para o Maranhão. Atingido por doença contraída nas florestas tropicais, veio a morrer em Rouen, em 1616, tendo vivido em religião vinte e três anos. Cf. o excelente e muito informativo estudo de Francisco Leite de FARIA, *Os Primeiros Missionários do Maranhão*. Acheegas para a História dos Capuchinhos Franceses que aí estiveram de 1612 a 1615, Separata de "O Centro de Estudos Históricos Ultramarinos e as Comemorações Henriquinas", Lisboa, 1961, p. 88-209. A primeira tradução portuguesa, aliás muito imperfeita, desta obra deve-se ao Dr. Cezar Augusto Marques e foi impressa no Maranhão em 1874. Há outra tradução portuguesa, também não muito perfeita, de Sérgio Milliet, com introdução e notas de Rodolfo Garcia publicada em 1945, na Livraria Martins, editora de S. Paulo. Sobre as edições dos trabalhos de Claude de Abbéville, em língua francesa e versões estrangeiras, ver o "Apêndice" do estudo de Fr. Francisco Leite de Faria, p. 169-188. A propósito deste trabalho, observa Venâncio WILLEKE (*Missões* ob. cit em (2), p. 151, n. 1) o seguinte: "O autor (Fr. F. Leite de Faria), por desconhecer a citação de Joboatão (Fr. António de Santa Maria JOBOATÃO, *Novo Orbe Seráfico Brasílico*, I, 2, p. 81 e 83, II, p. 113) e por deixar de consultar Cardoso (Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, Lisboa, 1666, III, p. 508), nega que Frei Rosário (Fr. Francisco do Rosário, franciscano português) tenha missionado no Maranhão por volta de 1600. A argumentação de Cardoso não permite que os capuchinhos sejam considerados "primeiros missionários do Maranhão".

⁶ *Ibidem*, p. 31.

⁷ *Ib.* p. 33.

cativando, vendendo e maltratando tanto a inimigos como amigos, que afinal, excitou o ódio universal contra sua pessoa; e desajudado dos próprios portugueses de Pernambuco, lhe foi forçoso abandonar o seu estabelecimento, acabando daí a poucos tempos na maior miséria e desamparo. O seu procedimento cruel e pérfido não teve só este mau resultado imediato; porque perpetuando-se a lembrança dele na memória dos índios, por longo tempo os teve alienados e esquivos, e foi grande e duradouro obstáculo às expedições posteriores»⁸.

Dois anos volvidos, em 1605, os jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira, apostados em penetrar no Ceará, a fim de evangelizar os silvícolas de Ibiapaba, viram tragicamente os seus intentos serem destruídos com a morte do primeiro padre cujos restos mortais, recolhidos pelo companheiro, até dos próprios índios passaram a ser venerados, gerando-se-lhes a crença de que a abundância da chuva e bom sucesso dos seus cometimentos se lhe deviam⁹. Dessa mesma data é a ida a Madrid do sargento-mor Diogo Campos Moreno, militar destacado para a região e veterano das campanhas da Flandres, no esforço baldado de convencer os responsáveis em empenhar-se na conquista definitiva do Maranhão. A circunstância de ter um sobrinho, Martim Soares Moreno, que o havia acompanhado na malograda incursão de Pedro Coelho de Sousa e aprendera a língua dos nativos, familiarizando-se com os seus usos e costumes, permitiu-lhe atrair os índios e persuadi-los de que o parente, acompanhado de dois soldados e um capelão, munido de alfaías religiosas, queriam a sua conversão à fé e não escravizá-lo¹⁰.

A construção de uma capela e um forte da invocação de Nossa Senhora do Amparo veio juntar-se, como resultado positivo, ao convencimento dos nativos, para estabelecerem uma aldeia a meia légua do baluarte militar e para ajudá-lo na perseguição das naus holandesas que operavam nas imediações. A situação aguentou-se assim até à chegada do auxílio enviado pelo governador-geral Gaspar de Sousa, em 1613, e capitaneado por Jerónimo de Albuquerque, homem mui experiente, bom conhecedor do sertão e manhas dos silvícolas. Mas os resultados obtidos limitaram-se à edificação de outro forte, o de Nossa Senhora do Rosário, no sítio do Buraco das Tartarugas¹¹. No entretanto, deslocou-se Diogo de Campos de novo à Europa e, depois de morosas e decepcionantes entrevistas a implorar medidas eficazes, acabou por

⁸ *b.*

⁹ *Ib.*

¹⁰ *Ib.* p. 34.

¹¹ *Ib.* p. 35.

reunir algum auxílio que lhe possibilitou organizar a chamada «milagrosa» expedição que culminou na vitória de Guaxenduba tida pelos maranhenses por decisiva para as raízes da sua actual implantação histórica¹². Da heterogénea comitiva, constituída por numerosos degredados, de que se achavam cheios os fortes e cadeias, faziam parte dois franciscanos capuchos, Fr. Cosme de S. Damião e Fr. Manuel da Piedade, assás versados nos dialectos índios que substituíram os religiosos franceses na catequização. Novo templo se levantou, ex-voto a Nossa Senhora da Ajuda, a quem se atribuiu a vitória¹³. E, enquanto Fr. Manuel se esforçava por pacificar, na ilha do Maranhão — onde residiam, segundo Fr. Claude d' Abéville, uma dúzia de milhar de habitantes repartidos pelos 27 aldeamentos —, os tupinambás, emigrados do sul, se revoltaram, dado andarem inquietos com a sorte que lhes reservaria o tratado luso-franco, suspeitando poder bem ser a escravidão¹⁴. A presença militar francesa terminará, porém, a 2 de Novembro de 1615, com o regresso de Lisboa de Diogo Campos e do sobrinho Martim Soares, a quem o vice-rei e arcebispo de Braga, D. Aleixo de Meneses facultou meios materiais para equipar uma armada cujo comando foi entregue a Alexandre de Moura e integrava Bento Maciel Parente, donatário opulento da capitania do Cabo do Norte, que em terras brasileiras deixaria largo vinco da sua passagem¹⁵. Vestígios de estrangeiros no Maranhão só restariam, num privilégio oficialmente consentido pelas autoridades lusas, uns punhados de franceses católicos e calvinistas, casados com índias, «em atenção ao muito que podiam servir como medianeiros para a aliança e submissão dos indígenas»¹⁶. Era, pois, necessário aproveitar uma herança colonizadora que não se afastava, no essencial, dos trilhos percorridos pela portuguesa na luta contra a antropofagia, incesto e sodomia e na sedentarização dos silvícolas, assente no amanho da terra, a que o elo ao cristianismo daria consistência. No mais, respeitava-se, da cultura índia, o que não brigasse radicalmente com a moral católica, por aberrante e contrário que fosse à mentalidade e conduta dos civilizados. É certo que no imaginário dos indígenas permanecia a impressão decepcionante e incompreensível causada pelo contraditório proceder do colonizador, como se reflecte no discurso do índio Momborré, recolhido por Abéville e reproduzido por Beauchamp, dirigido aos franceses aportados à costa maranhense:

¹² *Ib.* p. 38.

¹³ *Ib.* p. 57.

¹⁴ *Ib.* p. 73.

¹⁵ *Ib.* p. 38.

¹⁶ *Ib.* p. 60.

«Eu vi os portugueses, ao tempo da sua chegada a Pernambuco e outros lugares. A princípio procederam exactamente como vós outros franceses, limitando-se a traficar connosco, fornecendo-nos machados, fouches, facas e outras mercadorias, sem formarem estabelecimento de qualidade, que pudesse inspirar-nos receio. Mas depois nos disseram que lhes eram (sic) mister edificarem fortaleza para sua guarda, e grandes cidades para morarem juntamente connosco, como uma só nação. Então comunicavam eles com nossas filhas, no que recebíamos nós outros grande honra e mercê. Com o andar dos tempos nos deram a entender que essas relações eram criminosas e reprovadas pela divindade; e que lhes não era lícito ligarem-se às nossas filhas em casamento, sem que elas primeiro abraçassem a religião cristã. Para esse fim mandaram vir padres, que plantaram cruzes, pregaram a doutrina, e batizaram alguns dentre nós. Por derradeiro já nos diziam os portugueses que lhes era absolutamente impossível passarem sem escravos, assim para os serviços domésticos, como para a cultura das terras; e não contentes de cativarem os prisioneiros de guerra, cobiçavam também os nossos filhos, e remataram por fazer pesar sobre a nossa nação uma tão inoportável tirania, que os que pudemos escapar à escravidão, nos vimos obrigados a abandonar a terra dos nossos maiores, para nos abrigarmos nestas regiões»¹⁷.

Ressalta da vária informação cronística, que nos resta, haver sido a semente da evangelização lançada pelos capuchinhos franceses, gente culta e tirocinada numa pastoral voltada para o aproveitamento dos recursos oriundos do meio humano a converter. O humilde convento que edificaram junto do forte de S. Luís, local onde hoje se encontra implantado o dos capuchos, melhorado nos anos imediatos, conforme o superior Fr. Arcângelo de Pembroch explicava a Diogo Gomes, na visita que lhe fez no período do armistício subsequente à jornada de Guaxemduba, possuía, ao lado, um seminário que custara mais de 20 000 cruzados, destinado à formação de jovens índios e filhos de franceses, onde se apostava na aprendizagem mútua das línguas, meio imprescindível para um recíproco entendimento¹⁸.

Foi, por conseguinte, na sequência da malograda tentativa dos jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira e do apostolado dos capuchinhos francos, que os franciscanos passaram a assistir com continuidade na região amazónica. A princípio, o mencionado Fr. Cosme dedicava-se à conversão dos calvinistas franceses e Fr. Manuel da Piedade á catequese

¹⁷ *Ib.* p. 75.

¹⁸ *Ib.* p. 74

dos índios e à assistência espiritual dos portugueses, militares e civis aí fixados¹⁹. Retiraram-se, contudo, para Pernambuco, em 1616, quer por verem-na «assistida de operários necessários» — entre os quais se encontrava o frade portuense, Fr. Francisco do Rosário que já doutrinava e baptizava os indígenas por ocasião das «entradas» —, quer em razão das rivalidades surgidas com os missionários jesuítas²⁰.

Atentas estas realidades, em que a colaboração dos índios aldeados se mostrava indispensável à defesa da colónia, atacada pelos bátavos cobiçosos do nordeste e norte do Brasil, igualmente o era na serventia prestada à colonização, no desbravar da selva e pesquisa de minérios, e, sobretudo, no aproveitamento económico do solo arável, na criação de gado, na extração de madeiras tropicais.

Segundo o historiador Fr. Venâncio Willeke, é neste contexto que se deve situar a proposta do governador-geral, Gaspar de Sousa, em 1617, a fim de ser elevada à categoria de Província a Custódia de Santo António de Olinda — criada no capítulo franciscano de Lisboa, realizado a 13 de Março sobre a presidência de Fr. Francisco Gonzaga, e a requerimento do então governador de Pernambuco, Jorge de Albuquerque Coelho, com o apoio de Filipe III, sensibilizado para a missão dos índios brasileiros, de cuja colaboração se retiraria inegável préstimo²¹.

Analisada conjunturalmente, a intenção do governante luso obedecia à estratégia definida pelos parâmetros que importava introduzir no domínio português do espaço amazónico e que passavam pelo aproveitamento e destino das vocações missionárias. Na verdade, as portuguesas seriam dirigidas à evangelização do Grão-Pará, sendo as da província brasileira, por sua vez, encaminhadas para a catequese dos indígenas. De permeio, ficava o problema premente dos aldeamentos dos silvícolas que era preciso incrementar e acautelar através de uma plataforma que tornasse exequível uma acção civilizadora aculturada e, quando possível, inculturada, em que a música e o culto dos mortos se apresentavam como recursos a mobilizar. Tarefa árdua, sem dúvida, mas, segundo Tocqueville, percurso inevitável. Com efeito, lembra o autor de *A Democracia na América*, baseada em séculos de experiência histórica, embora pendente de conceitos e perspectivas culturais novecentistas, ter sido um grande erro dos legisladores «não compreenderem que, para conseguirem a civilização de um povo, cumpre primeiro que tudo persuadi-lo a que se fixe e torne estável, coisa que aliás se pode alcançar

¹⁹ V. WILLEKE, *Missões, ob. cit.* em (2), p. 52

²⁰ *Ibidem.* p. 54.

²¹ *Ibid.*

por meio da agricultura», havendo, por isso, necessidade de transformar os índios em lavradores²².

A actuação jesuítica insistira nessa caminhada, tendo como fim último a salvação das almas. Mas a eficácia da solução dependia do nível de entendimento e apoio do colono e, sobretudo, do seu exemplo estimulante no teor de vida cristã e no respeito pelos direitos do homem na pessoa dos índios e do núcleo social que era a comunidade familiar e clânica em que se inseriam. Verdade seja que a monarquia portuguesa se mostrara atenta a este último aspecto.

Escreveu João Francisco Lisboa que, embora «no Brasil nunca os crimes contra os índios fossem praticados no mesmo grau de extensão e intensidade que em outras regiões, já em 20 de Março de 1570 el-Rei D. Sebastião, informado dos abusos que nessa matéria se haviam introduzido, promulgava uma lei, proibindo os cativeiros que chamou ilícitos, ou decretando a liberdade dos índios», com excepção dos aprisionados em guerra justa, autorizada pela coroa ou o governador-geral, e dos que atacassem os portugueses e gentios, para os comer²³. Nesse sentido, e já em plena união dual, Filipe II, a 11 de Novembro de 1595, ordenava que em caso algum se pusessem os índios em cativo, salvo a circunstância de guerra justa, sempre no entanto sancionada pelo poder central²⁴. Em tempo de Filipe III, como forma de combater excessos que se generalizavam, a lei de 30 de Julho de 1609, entre outras determinações, prescrevia que moradores e fazendeiros entregassem aos índios a paga devida pelo trabalho prestado, como se dava a pessoa livre, e recomendava aos jesuítas que «pelo muito conhecimento e exercício que tinham da matéria, fossem ao sertão, para os domesticar e assegurar em sua liberdade, encaminhando-os no que lhes convém, assim nas cousas tocantes à sua salvação, como nas da vida ordinária e comércio, precavendo-os dos enganos e violências com que os capitães, donatários e moradores costumavam trazê-los do mesmo sertão»²⁵. No ano de 1611, a lei de 10 de Setembro confirma o anteriormente preceituado e apresenta novas disposições em que será de salientar o seguinte: a permissão de manter captivos «os índios que estivessem presos para serem comidos por outros que os houvessem cativado nas suas guerras intestinas, foi e ficariam pertencendo aos que os comprassem e resgatassem, o que era para remédio e bem seu, e salvação de suas almas»; a obrigação de cada

²² Citado por J. F. Lisboa, *ob. cit.* em (2), p. 109

²³ *Ibidem*, p. 117.

²⁴ *Ib.* p.118.

²⁵ *Ib.*

capitão levar «consigo um religioso, preferindo sempre os da Companhia de Jesus, prático da língua, com que melhor persuada o gentio a descer»; a colocação, em cada uma de duas aldeias, de «uma igreja, e um cura ou vigário, clérigo português ou da companhia»²⁶.

Ao decidir oferecer-se como voluntário para a evangelização do Maranhão e Grão-Pará, conhecia Fr. Cristovão, teoricamente, a realidade que iria encontrar. O quarentão que na altura era, pois nascera na capital do reino, a 25 de Julho de 1583, frequentara com o irmão mais velho, o célebre chantre de Évora Manuel Severim de Faria, o curso de humanidades do estabelecimento universitário jesuítico desta cidade alentejana, antes de ingressar no convento franciscano da Província da Piedade, a 23 de Fevereiro de 1602. Por razões de saúde, foi aconselhado a trocá-lo pelo cenóbio lisboeta da Província de Santo António, com regra menos austera, onde veio a ordenar-se em 1609, distribuindo nos anos imediatos a sua actividade entre o púlpito e o ensino.

Dois factos nos parecem, contudo, ter pesado na decisão do fidalgo e culto franciscano: o contacto com Fr. Vicente do Salvador e a actualidade, ao tempo e em certos meios do país, da evangelização no alémmar. Com efeito, a estadia em Portugal, em 1617 ou 1618, do que é tido pelo primeiro historiador do Brasil, que já havia feito em Coimbra, na década de 1580, estudos de jurisprudência, laureando-se em ambos os direitos, proporcionar-lhe-ia ensejo para largo diálogo sobre a actividade missionária em terras brasílicas²⁷. Na verdade, o Dr. Vicente do Salvador, ao regressar da Baía antes de 1590, levaria consigo a lembrança de como, na altura, se sensibilizava a frequência académica das universidades ibéricas para o apostolado missionário e a discussão das teses do dominicano Bartolomeu de Las Casas na defesa da liberdade e dos direitos dos silvícolas do novo mundo, com testemunhos vários de catedráticos que deixaram a docência pela evangelização dos índios²⁸. Não admira, pois, que trocasse a murça de cónego da Sé pelo burel de franciscano. E, residindo em Pernambuco, foi destinado, em 1603, à catequização dos índios de Paraíba, em virtude do seu domínio da língua potiguar e da insistência do governo colonial junto da ordem para intensificar a sua presença na região. Manteve-se na missão até 1606, quando, a 15 de Fevereiro de 1614, foi eleito o primeiro franciscano brasileiro custódio dos oito conventos e trinta missões que a Província

²⁶ *Ib.* p. 120.

²⁷ V. WILLEKE, *Franciscanos*, ob. cit. em (2), p. 52.

²⁸ Cf. Johannes Beckmann, mencionado por V. WILLEKE, *ob. cit.* (27), p. 63

detinha na região. Acabado o triênio do seu mandato, voltou a Portugal onde se manteve até 1620 ou 1621, aproximadamente²⁹.

O encontro com Fr. Cristovão de Lisboa é, pois, compreensível e as impressões sobre a situação do apostolado missionário no Maranhão e Grão-Pará, que com ele trocava, por certo lhe despertariam a vontade de partir rumo ao Brasil, como missionário. Aliás, o convento seráfico da Província de Santo António seria, na capital do reino, ponto de partida, passagem e recolhimento de franciscanos em trânsito ou regressados do extenso ultramar português, o que permitia uma conversação pertinente sobre a temática concreta da evangelização, complemento esclarecedor e crónica viva insubstituível das relações, cartas e ofícios, subscritos por missionários que dessas paragens chegavam³⁰. De resto, a ofensiva protestante e o ataque corsário das nações do norte europeu, que operavam na África, Ásia e América, alertaram governos ibéricos e eclesiásticos para a problemática missionária, sobre a qual Fr. Cristovão se inteirara, no plano da reflexão teórica, mercê do interesse que a seu irmão Manuel Severim de Faria o tema despertava. Na verdade, principiara este, em 1621, e terminara, possivelmente no ano seguinte, o apógrafo ou original conhecido e referenciado por Barbosa Machado, talvez para enviar a Filipe IV à maneira de “alvitre”, que, após sucessivas realiberações e acrescentos, se viria a corporizar, em actualização definitiva, no escrito com o título de *Discurso (IV) Sobre a Propagação do Evangelho nas Províncias de Guiné*, inserido em *Notícias de Portugal*, obra editada em 1655, pela oficina Crasbeekiana de Lisboa³¹. O intervalo de mais de 30 anos entre os dois textos terá a ver com um aprofundamento do assunto através da experiência missionária de Fr. Crsitovão de Lisboa, falecido em 1652, antes de ver confirmada pela Santa Sé a eleição para bispo de

²⁹ *Ibidem*, p.54.

³⁰ Recorde-se que Fr. António de Marciana, comissário, Fr. Cristovão de S. José, vice-comissário, Fr. Sebastião do Rosário e Fr. Filipe de S. Boaventura, da Província de Santo António de Portugal, na sequência de um pedido do governador do Maranhão, Jerónimo de Albuquerque, embarcaram em Lisboa, a 22 de Junho de 1617, incumbidos de fundar o novo Comissariado do Grão-Pará (Maranhão e Pará). De resto, Francisco Caldeira Castelo Branco, governador do Pará, fizera igual petição à Coroa Portuguesa, precisando que necessitava prioritariamente para a conversão de centenas de milhares de almas, de missionários capuchos, pois os residentes se lhes mostravam inclinados pelo que deles diziam os Índios do Maranhão. Cf V. WILLEKE, *Missões*, ob. cit. em (2), p. 133 e 157, n. 6

³¹ Cf. José Adriano de Freitas CARVALHO, *Manuel Severim de Faria. Espiritualidade e Realidade Missionárias nas “Províncias de Guiné” no século XVIII*, Braga, Separata da revista “Bracara Augusta” vol. XXXVIII, p. 85-86 (Jan-Dez. 1984), p. 154.

Angola e Congo, em virtude do diferendo com a monarquia portuguesa, restaurada por D. João IV, e o contacto com Fr. Vicente do Salvador durante a sua derradeira estadia na metrópole, acima mencionada. Com efeito, importará chamar a atenção, como fez Willeke, para o facto de o autor da *Crónica da Custódia do Brasil* lhe ter confiado o manuscrito da sua *História do Brasil* - obras onde se acentua o quanto necessitava o governo colonial de apoiar a evangelização para manter os indígenas fiéis a Portugal³². Dedicada, com data de 20 de Dezembro de 1627, ao chantre de Évora, notável bibliófilo e possuidor de provida biblioteca, na altura posta à disposição de Fr. Vicente para consulta, justificava-se o oferecimento por este e, porventura, outros motivos, mas sobretudo pela plausível promessa do eclesiástico português se interessar pela sua publicação, o que infelizmente não veio a verificar-se por circunstâncias que se desconhecem³³.

Equaciona Severim de Faria, nos escritos referidos, as razões que, em seu entender, impunham ao estado a obrigação de acorrer ao problema da evangelização dos indígenas, sãotomenses, congoleses e angolanos. As mesmas, porém, eram válidas para a realidade brasílica, embora a situação nos espaços africanos, cuja responsabilidade *jure et conscientia* emanava do padroado luso, exhibisse clamorosa carência de pessoal missionário. Denota ideologicamente a clara convicção, patente já no *Promptuário Espiritual e Exemplar de Virtudes* (Lisboa, oficina de Paulo Craesbeek, 1651), em que faz depender a firmeza e perenidade do império português da duração desse «zelo da salvação das almas e da glória divina», como Deus prometera³⁴. A alusão à conhecida aparição de Cristo a Afonso Henriques em Ourique é, por demais, evidente. Levados por esse legendário vaticínio, onde o expansionismo ultramarino enraizava como um dever de consciência e missão histórica da nação, os reis portugueses, conforme recorda, mandaram religiosos «a todas as costas de África, Ásia e Brasil», em que os naturais do reino «tiveram a principal parte, derramando muitos delles não só o sangue nesta celestial impresa, mas dando por ella liberalmente a vida»³⁵. A isso haviam de se acrescentar as razias provocadas pela inclemência do clima que prematuramente a muitos dizimava.

A ausência do emprego da força na conversão do gentio avulta, como princípio teórico, no seu ideário missiológico básico que importaria

³² V. WILLEKE, *Franciscanos*, ob. cit. em (2), p.69 e J. Capristano de ABREU, *Nota preliminar*, in Vicente do Salvador, *op. cit* em (2), p. 34-35.

³³ J.C. de Abreu, in *loc. cit.* em (32), p. 35-36.

³⁴ J.A.F. CARVALHO, *ob. cit.* em (31), p.13.

³⁵ *Ibidem*, p.14

seguir, vincando que «o Evangelho de Cristo he de paz e não se há de pregar com armas nas mãos»³⁶. E, se as partes ou qualidades dos apóstolos da evangelização devem ser, como sublinha, a prudência, a ciência, o desinteresse e a abnegação total mesmo face ao martírio — daí o escasso número dos escolhidos e o pouco fruto obtido —, o domínio das línguas nativas tornava-se indispensável³⁷. A juntar-se-lhe, apontava a necessidade de uma recta conduta dos colonos e agentes da soberania que a realidade histórica inúmeras vezes punha dolorosamente em evidência, como obstáculo à difusão do cristianismo, pois «os mais deles passavam muitos annos sem missa, sem sacramentos, sem ouvir a palavra de Deus”, e mesmo até «sem se lembrar delle»³⁸. A formação de um clero indígena, em seminários instituídos para o efeito na metrópole junto das universidades, era uma das soluções que Severim de Faria preconizava para as missões africanas, em que o problema da aprendizagem das línguas nativas e a preparação espiritual e intelectual dos candidatos ficariam acauteladas³⁹.

Porém, num contexto conjuntural, a presença holandesa e de outros hereges do norte, depredadora e economicamente concorrencial nos mares e terras de soberania portuguesa, acabava por ser uma grave ameaça ao império luso, mais vulnerável na época restauracionista. Impunha-se, por isso, para proveito temporal das áreas em perigo, assegurar a amizade dos chefes nativos, evitando que se declarassem, em público e secreto, a favor dos bátavos. Consegui-lo, passava pela incrementação das vocações indígenas por parte dos monarcas, recrutando-as, em particular, entre seus filhos e parentes, que mandariam ensinar e doutrinar a expensas da coroa, honrando-os e engrandecendo-os com a dignidade sacerdotal, admitindo-os depois aos benefícios, conesias e dignidades de suas igrejas⁴⁰. Alcançar-se-ia com isto um duplo efeito: os maiores e gente da terra ficariam, «obrigados a tão grande mercê e unidos aos portugueses em paz e amizade», a tê-los para sempre como inimigos; os seminaristas seus naturais, de futuro sacerdotes, começariam a pregar e a persuadir que se afastassem da sua comunicação⁴¹. Programa religiosamente comprometido, dir-se-á, mas que, ao tempo, a mentalidade colonial sancionava e, no porvir, a nação independente e católica, no

³⁶ *Ib.* p. 20.

³⁷ *Ib.* p. 13.

³⁸ *Ib.* p. 26.

³⁹ *Ib.* p. 29-30

⁴⁰ *b.* p. 33

⁴¹ *Ib.*

entretanto surgida, haveria de reconhecer, em desapassionado juízo, ser subsidiária.

A vocação missionária de Fr. Cristovão de Lisboa, para o imenso espaço amazónico, acaba, pois, por se ver justificada, atendendo: ao contexto histórico em que se debatia o império português, subordinado à união dual luso-castelhana; aos contactos directos com Fr. Vicente do Salvador e à leitura, verosímil, da sua *Crónica da Custódia do Brasil*, cujo manuscrito se encontrava depositado no arquivo provincial franciscano de Lisboa⁴²; aos encontros com outros confrades regressados, como os ex-custódios Fr. Leonardo de Jesus e Fr. Francisco dos Santos; ao trato colonial com o irmão chantre tão interessado pela problemática do além-mar africano. Pensamos mesmo que seria o seu estímulo que o encorajaria a vencer as resistências familiares e, possivelmente, da própria ordem a dificultar-lhe a ida, com o argumento da sua débil saúde⁴³. A aceitação pelos superiores, como missionário para o Maranhão e o Grão-Pará, e a nomeação, como custódio da leva de franciscanos recrutados com esse destino, correspondiam verdadeiramente ao perfil que apresentava: piedoso, sábio, maturo, experiente na direcção dos homens. O domínio da problemática que a evangelização ao tempo apresentava, em particular no espaço brasílico, a que se destina, em que o entendimento e relações entre índios e colonos, nos sertões e nas urbes, avultavam, pode ver-se reflectido nos despachos e regimento que obteve da corte de Filipe IV, com chancela das autoridades portuguesas. Com efeito, pressionados pelo governo do Brasil, os responsáveis de Lisboa, logo no início do reinado de Filipe IV, em 1622, recorrem à Província franciscana de S.^{to} António, cuja página missionária mais brilhante fora, segundo Willeke, o período de 1585-1619, que é solicitada por Madrid para redobrar o seu esforço evangelizador nas paragens amazónicas⁴⁴. Acolheram os capuchos o pedido da corte e, a 30 de Abril, rogam-lhe a concessão do auxílio para a expedição apostólica. A 9 de Junho, indicam o nome de Custódio, que irá como superior, o qual é confirmado no Capítulo Provincial, a 7 de Maio de 1623, e bem assim os confrades que o acompanharão⁴⁵. Na altura, dirige ao monarca um requerimento, em seu nome e dos religiosos escolhidos, que revela um conhecimento dos problemas sociais, religiosos e morais da região e que

⁴² V. WILLEKE, *Franciscanos*, ob. cit. em (2), p. 69

⁴³ *Ibidem*, p. 67

⁴⁴ V. WILLEKE, *Missões*, ob. cit. em (2), p. 67

⁴⁵ V. WILLEKE, ob. cit. em (2), p. 67.

não poderia ser obtido de imediato, antes pressupõe haver tomado a sua decisão após largo amadurecimento⁴⁶. Verifica-se, com efeito, que ponderam as medidas oficiais que importava incrementar para protecção dos índios do Maranhão e Grão-Pará cuja colaboração e cristianização se visava. Os pontos nevrálgicos denunciados ao governo da monarquia, a que eufemisticamente se atribui ignorância, assim se poderão sintetizar:

1. a obtenção oficial por colonos portugueses de capitãias de aldeias do gentio aí residente tem sido conseguida em detrimento dos interesses da coroa e em proveito próprio, aliás como sucedia em toda a costa brasileira e Índias de Castela, pois os beneficiários “anexam os índios por diversos modos, alugando-os e fazendo-os trabalhar em excesso e demasia tomando-lhe (sic) o preço e jornal de seu trabalho e chegam a tomar-lhe (sic) as mulheres e filhas, tratando a todas com aspereza e rigor imoderado, sem terem cuidado de os remediarem, nem prevenirem suas necessidades, antes nem tempo lhes dão para fazerem suas roças que é o de que aquela gente se mantém e juntamente os portugueses”;
2. a situação material, a que os silvícolas se vêem reduzidos, priva-os de tempo para serem catequizados, sendo a difusão da fé o principal motivo que a monarquia invoca para a legitimidade da conquista;
3. o tratamento que recebem, bem contrário à brandura que se intima os colonos a usarem com eles, leva-os a fugir para o sertão, guardando dos portugueses negra e odiosa imagem e ficando a terra erma e estéril;
4. a impossibilidade de se tratar da sua conversão e da correspondente dilatação de fé é, desta forma, notória, pois, se adregam recebê-la, logo a perdem na volta à selva e, privados do contacto com o branco, da mesma também não pode haver notícia;
5. o risco de se perder a terra conquistada, “mui aberta e cheia de arvoredo mui serrado”, é, no parecer dos capitães nela tirocinados, grande, porque dificilmente se conseguirá defendê-la sem a ajuda dos índios, grangeados por amigos, que, por naturais dela e práticos em cruzar a floresta e na arte de pelejar em semelhantes condições, foram de inegável préstimo na conquista do Brasil e das Índias de Castela, na sua conservação e no ataque ao inimigo⁴⁷.

⁴⁶ *Ib.* p. 68

⁴⁷ *Ib.*: Texto Integral da petição dirigida a Filipe IV, p.68.

O requerimento pretendia, em última análise, ver retiradas as mercês das capitanias que tão perniciosamente as usavam. Despachado, foi pela secretaria própria endossado, a 17 de Outubro, à apreciação do Governador do Brasil, Gaspar de Sousa, que, concordando com a pretensão, o deferiu⁴⁸. A 15 de Março de 1624, o monarca filipino, ao mesmo tempo que concedia a «ordinária» aos missionários (que, consistia no direito de receberem anualmente vinho de missa, farinha de trigo, azeite e era para o culto divino), investiu Fr. Cristovão de Lisboa no cargo de qualificador e revedor do Santo Ofício com faculdades espirituais válidas para uma vastíssima região que engloba os estados de Ceará, Piauí, Maranhão, Pará, Amazonas que hoje conta a impressionante extensão de 45 dioceses e prelazias⁴⁹.

Aos dez confrades que o acompanharam de Portugal, donde partiu a 25 de Março de 1625, com a comitiva do novo governador do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho, juntou-se-lhes em Olinda talvez uma meia dúzia mais de franciscanos, já com experiência no trabalho missionário e familiarizados com o domínio da língua nativa⁵⁰. À chegada a S. Luís, no local do convento dos capuchinhos franceses, então abandonado, ergueu de imediato um edifício novo, de paredes e divisões rebocadas e caiadas, de modo a servir de centro impulsionador dos evangelizadores capuchos maranhenses. Como informa em missiva ao irmão Manuel Severim de Faria, com quem manteria preciosa correspondência, na quase totalidade hoje infelizmente perdida. Dessa massa de informes, testemunhos existenciais e mesmo confidenciais, se aproveitaria o Chantre de Évora para mais objectivamente enriquecer e actualizar o seu referido manuscrito de 1622, como se poderá vislumbrar na breve passagem alusiva aos vexames que os índios sofriam e à má conduta dos colonos. Com efeito, na 2.^a causa da falta de progresso da conversão dos gentios, escreve Severim de Faria:

«he o mau exemplo / que de ordinário dão os nossos Portugueses naquellas / partes ainda que nellas vivam algs bons chris-/ tãoos e zelosos do serviço de Ds com tudo os mais dos que / nellas morão são degradados do reino por delictos graves / e os que andão no comercio ou são tratantes ou soldados gen- / te polla / maior parte cativa do interesse a quem mais respeitão / mais que a tudo e assi muitas vezes estes são os que sem / temor de Ds fazem naquellas partes grandes enganos / roubos e extorções por cativarem os naturaes contra ius / tisa

⁴⁸ *Ib.* p. 69.

⁴⁹ *Ib.*

⁵⁰ *Ib.* p. 69-70.

e satisfazerem a sua cubica pello que não he muito / que seia este roim exemplo dos xpãos impedimento p^a. / se os naturais converterem como tambem o foi nestes annos / proximos no Pará, ou rio das Amazonas onde perguntavão / os gentios aos nossos religiosos se a Lei e o Ds / que pre / gavão era a mesma Lei e Ds dos Portugueses e se era a / mesma porque os Portugueses roubavão, cativavão ma / tavão cometiam adulterios e outros peccados que ainda / nelles reprehendião os P. es e se Ds era poderoso como os / não castigava e se bastava arrependermse na hora da / morte que tambem elles então se bautizarião»⁵¹.

Por isso, fazendo-se valer das prerrogativas que trazia de comissário de Santo Ofício, logo Fr. Cristovão de Lisboa procurara enfrentar duas realidades que via implantadas em S. Luís, uma das quais resíduo da passagem dos calvinistas de Ravardiére por aquelas paragens. Assim, brandindo a ameaça da pena de excomunhão, proibiu que se transacionassem índios forros, como a gente da terra fazia, sob o pretexto de só lhes venderem o serviço, e ordenou que se queimassem os livros encontrados dos hereges franceses, se destruíssem as cartas de jogar e orações supersticiosas e se travasse a concubinação com índias e mestiças⁵². Tudo isto lhe valeu perseguições que mais lhe faziam sentir as dificuldades da missão assumida. Em Belém do Pará, que visitou em 14 de Maio de 1625, foi de início calorosamente acolhido pelo senado e povo⁵³. Esperava-o, porém, severa humilhação e não menor decepção: ao apresentar o alvará régio que consignava a abolição das mercês feitas aos colonos acerca da administração das aldeias dos índios, experimentou a dura resistência dos atingidos que o forçaram a suspender a execução daquelas disposições até à chegada do novo governador⁵⁴. A visita pastoral efectuada, sob a pendão inquisitorial, permitiu-lhe auscultar o grau de corrupção moral em que o burgo de Belém havia mergulhado e a urgência de se cuidar das almas. Lançou-se, com esse fim, na fundação de um mosteiro e igreja dedicados a Santo António que confiou a confrades da ordem⁵⁵. Depois de pronta, escreveu Willeke, o centro das missões franciscanas do Pará passou a ser esta casa religiosa⁵⁶.

⁵¹ J. A. F. CARVALHO, *ob.cit.* em (31), p.44.

⁵² V. WILLEKE, *Franciscanos*, *ob. cit* em (2), p. 71.

⁵³ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁴ J.F. LISBOA, *ob. cit.* em (2), p. 121.

⁵⁵ V. WILLEKE, *Franciscanos*, *ob. cit.* em (2), p. 73.

⁵⁶ *Ibidem*.

Regressará a Belém, pouco depois, na volta de uma prospecção apostólica ao Tocantins e Araguaia, e tentará outro recurso, de que a missiologia coeva lançava mão. Com efeito, a fim de pressionar os silvícolas à perseverança na fé e moral cristãs e a esposar hábitos civilizados de modelo europeu, procurou Fr. Cristovão de Lisboa que caciques de várias aldeias da região lhe confiassem, a modo de reféns, alguns dos filhos para serem instruídos pelos franciscanos de Una, segundo os ditames da educação católica⁵⁷. Apostado, ainda, em retomar o trabalho apostólico que interrompera em Belém, apressou-se a publicar um directório na igreja Matriz, a 21 de Dezembro de 1625, cujo resultado se conhece através da narrativa histórica de Fr. Vicente Salvador, sem dúvida, resultante da informação directa do Custódio, apostado em combater a opressão dos índios e demais injustiças que via à sua volta em toda a sua crua nudez⁵⁸. As alegações dos moradores de Belém, invocando interesses feridos e, por certo, apresentados ao Senado da Câmara, visavam neutralizar nova investida de Fr. Cristovão de Lisboa para aplicar o alvará régio que da metrópole trouxera. A impugnação baseava-se no facto de não se ter verificado a chegada do novo governador que promulgaria a lei destinada a proibir as administrações, não se aplicando esta senão ao Maranhão. Contrapunha o Custódio ser a jurisdição, que lhe fora cometida, suficiente para dar ao documento régio força de lei a vigorar em toda a extensíssima circunscrição eclesiástica e não apenas numa zona particular⁵⁹. Acedeu, vencido, a fim de evitar males maiores, a prorrogar uma vez mais a entrada em vigor do controverso alvará, até cumprir-se a condição acordada de início com os moradores de Belém⁶⁰.

Caberá aqui sublinhar que, atendendo aos circunstancialismos do tempo e do espaço, talvez seja de envolver, numa apreciação mais compreensiva, o proceder dos colonos nas paragens ultramarinas africanas, asiáticas e brasílicas. O problema é, sem dúvida, complexo, mas será desvirtuá-lo historicamente vê-lo por um prisma modelar, quer à luz do direito, quer à do evangelho. Sabe-se como o processo civilizacional de aculturação e exploração colonial, em meios adversos e inóspitos, mesmo a coberto do beneplácito religioso, é sempre obra de bem e mal intencionados, virtuosos e pecadores, mais estes por certo que aqueles, mas deixando a sua actuação, na maioria dos casos, algo de positivo. Degredados, segundo a carta de Pero Vaz de Caminha, foram os

⁵⁷ *Ib.*, p. 74.

⁵⁸ *Ib.*, p. 75.

⁵⁹ *Ib.*

⁶⁰ *Ib.*, p.75.

primeiros evangelizadores portugueses que se infiltraram na selva brasilica⁶¹. Frades e sacerdotes, mesmo indignos, mantinham a chama tênue da fé cristã num clima generalizado de perversão e cobiça material. Lança-se, por vezes, o anátema de condenação da obra colonizadora de soldados e negociantes, eivada certamente de notórios excessos, esquecendo que foi o acicate da melhoria de vida que levaram o aventureiro e o colono a correrem o risco e enfrentarem o perigo não raro fatal. Corajosos e admiráveis são os discursos e acções do Pe. António Vieira em favor dos índios e de contundente verberação do proceder dos colonos. Mas já João Francisco Lisboa advertiu sobre o exagero que os trai, quando não se atende, compreensivamente e sem anacronismos, às circunstâncias históricas em que se debatiam os colonizadores⁶² — cabouqueiros de espaços geo-humanos que desabrocharam nos países de hoje. É assim se poderá entender não ser verdadeiramente um erro cometido a evangelização levada a cabo sob a dependência do governo luso, no âmbito do padroado, que parece reduzir o missionário à quase estrita condição de funcionário do estado. Se a espada abriu e protegeu o caminho da cruz, também inúmeros casos concretos obrigam o historiador descomprometido a aceitar a inevitabilidade do seu emprego, face à ferocíssima e não provocada resistência do gentio. Fr. Vicente do Salvador, com a autoridade intelectual e ética que lhe assistem, pondera avisadamente esta situação real, chamando a atenção do governo colonial para a gama de benefícios espirituais de que os silvícolas usufruíam, resultantes da actividade missionária, e dos contributos trazidos à soberania do poder constituído, à defesa e desenvolvimento económico e social mercê do trabalho dos índios aldeados, nas fazendas e na colaboração aos soldados e na vigilância das fortalezas contra o ataque do invasor estrangeiro, como recorda Willeke, citando, a propósito, um excurso da *História do Brasil*:

«É tão necessário ao bom governo do Brasil zelarem os governadores a conversão dos gentios naturais e a assistência dos religiosos com eles que isto se viesse a faltar, seria grande mal porque como estes índios não tenham bem que perder por serem pobríssimos e desapropriados

⁶¹ Na célebre carta de Pero Vaz de Caminha a D. Manuel, dando-lhe conta do achamento da Terra de Vera Cruz, apela-se, quase a terminar, ao monarca para mandar evangelizar esta gente índia, por não lhes falecer outra coisa para ser toda cristã, insistindo: “E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os baptizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé, pelos dois degredados, que aqui entre eles ficam, os quais hoje também comungaram ambos”. Cf. Jaime CORTESÃO, *A carta de Pêro Vaz de Caminha*, Lisboa, Portugália Editora, 1967, p. 254-255.

⁶² João Francisco LISBOA, *ob. cit.* em (2), p. 99

e por outra parte tão variáveis e inconstantes que os leva quem quer, facilmente se espalham donde não podem acudir aos rebates dos inimigos como acodem das doutrinas em que os religiosos os têm juntos»⁶³.

Conforme o que seria de supor, a chegada do esperado Francisco Coelho de Carvalho, novo governador do Maranhão, a quem se impunha obviamente uma prudente intervenção, a menos que capitulasse ante a intransigência dos moradores, encontrou Fr. Cristovão de Lisboa apostado em ansiosa expectativa. Agradou-lhe, sem dúvida, vê-lo proibir, em 1628, os resgates dos índios ou seja a compra de prisioneiros que os vencedores dos conflitos entre tribos sacrificavam ritualmente ou devoravam em repastos canibais⁶⁴. Aproveitavam-se os colonos, a pretexto de facilitarem a sua conversão, da desgraçada situação dos infelizes e exigiam-lhes servidões em regime escravo. As circunstâncias concretas em que se efectuavam os regates davam ensejo a manobras ambíguas, acabando por serem escravizados índios forros, do que resultava letra morta a distinção casuística, destinada a legitimar tais operações, com base no objecto da transação centrar-se no serviço e não na pessoa⁶⁵. Questão árdua para a autoridade civil, se isenta, e dolorosa para o missionário empenhado na luta pela liberdade e tratamento humano dos silvícolas. A posição de irredutibilidade que tomou ao negar-se a fornecer franciscanos para acompanhar as duas expedições anuais autorizadas pelo governador Coelho de Carvalho à selva, a pretexto do resgate, vistas por Fr. Cristovão como claro sinal de franqueza face à pressão dos moradores, é uma prova da firme decisão do Custódio em prosseguir na sua resolução de fazer cumprir o alvará régio.

Em carta ao irmão Manuel Severim de Faria, datada de 2 de Outubro de 1626, refere-se, como lamentáveis abusos, não deixar o Capitão-Mor do Maranhão «rosar os índios morrendo de fome por isso, não lhes pagar nunca ocupandoos sempre em seus engenhos, e viagens, e outras cousas semelhantes dizendo que com capa do serviço delrei, os havia de ocupar de modo, que não tivessem tempo para rosar, nem para descansar e que de ficar em peor estado, do que estavam antes que nós vissemos o que cumprio». E acrescenta: «não tinha nenhuma reverência à Igreja mandava trabalhar aos domingos e (dias) santos sem licença nem

⁶³ V. WILLEKE, *Missões*, ob. cit. em (2), p. 65; V. do SALVADOR, *ob. cit.* em (2), p. 52, c. XXXIX, p. 285.

⁶⁴ V. WILLEKE, *Franciscanos*, ob. cit. em (2), p. 76.

⁶⁵ Vicente do SALVADOR, *ob. cit.* em (2), L.3., C.XX, p.181.

querer pedila, a igreja nem a queria levantar que estava no cham, nem consentir que o fizessem afrontou o seu Vigario na Igreja, e diante de mim, a um Clerigo, valiasse aqui de um escrivão que passava papeis falsos, e com este fez os autos contra os frades, da pouca reverencia que tinha à Igreja vinhão os soldados a negarlha toda dizendo que só conhecião a Elrei por superior, andou sempre amancebado com varias Indias tomava as molheres aos Indios, e as filhas a outros, e a todos ameaçava se falavão ou se lhas não trazião, uma Aldea que estava junto do seu engenho mais parecia mancebia d'elle, e de seus criados, que Aldea de christãos»⁶⁶.

⁶⁶ Barão de STUART, *Documentos para a História do Brasil e especialmente a do Ceará*, II, Fortaleza, Typografia Minerva, 1909, p. 200 e 206.

Apesar do editor das 3 cartas de Fr. Cristovão de Lisboa para o irmão Manoel Severim de Faria, existentes, então, na B.N. de Lisboa (Fundo Antigo, caixa Y,2, 23;2, 19 n.1 e n. 2), afirmar que esta versão é melhor do que a publicada nos *Anais da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 26 (1905), p. 395-412, a tentativa que fizemos para consultar os originais revelou-se parcialmente infrutífera, pois só foi possível encontrar a de 20 de Janeiro de 1627. Arnaldo FERREIRA (*ob. cit.* em (2)), utiliza uma outra inédita, de 8 de Setembro de 1624, existente, segundo afirma, na B.N. do Rio de Janeiro e de que possuía cópia fotostática. Conta, e servimo-nos do resumo e extractos publicados por este investigador, a chegada do frade ao Maranhão e a forma festiva como fora recebido. Estando ausente, na altura, o Capitão-Mor Moniz Barreiros, veio, dias depois, visitá-lo, acompanhado de «toda a mais gente que tinha alg nome». E A. FERREIRA continua: «esquivou-se o Custódio de exhibir os poderes que trazia, preferindo antes informar-se da terra e das dificuldades que poderia encontrar ao pôr em prática determinadas ordens. Achou os índios queixosos e os ânimos ainda exaltados, pois em fins do ano anterior houvera a deposição do Ouvidor pelos Officiais da Câmara, quando não se encontrava presente o Capitão-Mor (...)». Apesar de tudo, não ficou o frade de braços cruzados e, enquanto construía uma casa taipa, rebocada de cal, adaptava a de pandoba para mosteiro, do mesmo passo que procurava intrrometer-se na administração dos indígenas, separando os amancebados e ordenando «que nenhum home cazado tenha nem se sirva de Índia forra e os que as tem as large (sic)» e levem para as suas aldeias. Induziu, também, Moniz Barreiros a lançar pregão, anulando as compras de roças dos Índios, porque os enganavam, revendendo-lhes a farinha a pataca, depois de os deixarem sem recursos. Fala da animosidade dos jesuítas e queixa-se já do Pe Luís Figueira. Alude à falta de missionários e do pedido já feito ao rei, para enviar mais, idêntico a outra dirigido no Brasil, donde tinham vindo 22 que, no entretanto, adoeceram com males incuráveis. Comunica ainda estar a tomar informações da terra, que redige, para escrever uma relação a mandar ao duque e a seu irmão que lha encomendou. Cf. p. 4 a 6. Trata-se de D. Duarte, a 9 de Junho de 1623, e não 1622, presente na Corte de Madrid, e o Duque não é o de Caminha, mas sim D. Teodósio, duque de Bragança, a fazer fé numa carta publicada por Jaime Walter (*loc. cit.* em (2), p. 17, que tudo leva a crer estar não só mal atribuída como datada. Pelo texto da mesma se vê que o Frade «hia ao Maranhão». Logo, seria subscrita antes de Março de 1624; e, porque assinada de Vila Viçosa a 7 de maio, só poderia ter sido redigida não em 1626, mas em 1623. Nela se felicita Fr. Cristovão e se lhe pede textualmente:

Nem o faria tergiversar a posição ambígua do jesuíta Luís Figueira que o governador, Diogo de Mendonça Furtado, nomeara em Abril de 1622, conselheiro de negócios e do governo da conquista do Maranhão⁶⁷. Nas missivas ao chantre de Évora, Fr. Cristovão de Lisboa acusa-o de ser o atizador das desinteligências que experimentava com o poder, apontando-o como causador das tramas e enredos em que se vê envolvido, por ambicionar reter a administração das aldeias e andar concluído com o governador, os dois temendo que ele “fosse ao Rei dar conta das exorbitancias de ambos”⁶⁸. Tem-no pelo “mor persiguidor” que a Custodia franciscana, de duas dezenas de membros, lá enfrenta, a ponto de denunciar que, sendo ele então o prelado, sabe haver dito que não lhe obedecessem e queimassem os papéis a trazer diante dele “e outras cousas infinitas deste modo”⁶⁹. O que estava em causa, a coberto talvez de um diferendo

«E porqu sou affeiçoado ás cousas daquella terra, estimarey muito escrevesse me Vossa Reverencia muitas vezes dando me novas do descobrimento della, e de suas curiozidades, que Vossa Reverencia muy bem saberá notar (e descobrir) como as que folgarey de ouvir (...)». Cf. *ibidem*. p. 17. Este D. Duarte era filho segundo dos Duques de Bragança, D. João I e D. Catarina, e nasceu a 21. IX. 1569. Filipe II fê-lo Conde de Oropesa e «grande» de Espanha e Marquez de Frechilha. Vivia na Corte e encontrava-se em Madrid na jornada que à corte fez o malogrado Príncipe de Gales, em 1623, precisamente no ano em que a sobredita carta é datada. Ver António Caetano de SOUSA, *História Genealógica da Casa Real*, IX, Coimbra Atlântida Editora, 1951, p. 1-10.

Sublinhe-se que estas cartas, remetidas do Maranhão, contêm bastantes pormenores de interesse sobre a vida e a actividade missionária de Custódio franciscano e outros assuntos referentes ao norte do Brasil, diferendos com os jesuítas e factos ocorrentes.

⁶⁷ Serafim LEITE, *ob. cit.* em (2), III, p. 106

⁶⁸ Barão de STUDARD, *ob. cit.* em (66), carta de 2 de Outubro de 1626, p. 201.

⁶⁹ Os atritos com o Pe. Luís Figueira, grande missionário jesuíta e martirizado no Maranhão em 1643, filólogo e perito na língua Tupi (ver Serafim LEITE, *Luís Figueira. A sua Vida Heroica e a sua obra literária*. Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940), já surgem na citada carta dada a conhecer por Arnaldo FERREIRA, e citada na nota anterior. Escrevia, então, Fr. Cristovão de LISBOA: «os padres da Companhia estão aqui, visitaram-me e eu os visitei, porém aos quatro dias quis ter Luís Figueira (sic) brigas comigo por força e me mandou huma carta tão desabrida e picada e pouco cortez que qualquer tomara fogo cõ ella. (...) cõ toda somissão humildade e brandura a guardei mui bem a sua carta. Emquirindo dos frades a materia sobre q. era achei q(ue) era muito menor do que elle dizia e o q(ue) elle dizia era nada. Soubesse pela terra e não de mim o que elle e eu fizemos e perdeu elle mto. credito ficando eu cõ grande honra e louvor». Tempo depois, trocariam presentes e ficariam, momentaneamente, de bem. (cf. p.5).

Para Serafim LEITE (cf. *ob. cit.* em (2), II, p. 327, n.1), Fr. Cristovão, defendendo uma posição mais rígida, poibia o uso da carne dos *jabotis* nos dias de abstinência, o que seria gravoso para a gente pobre que a utilizava. Venâncio WILLEKE, (*Missões*, *ob. cit.* em (2), p. 144) afirma que o Custódio franciscano via anular os esforços desenvolvidos na defesa dos silvícolas e não acatar a sua autoridade

acerca da interpretação da área da circunscrição eclesiástica abrangida pela jurisdição que Fr. Cristovão de Lisboa recebera no continente, era uma questão de autoridade e sua eficácia no domínio pastoral⁷⁰. Serafim Leite adianta uma insuspeita explicação que ajuda a entender um pouco o problema, ao escrever: «O pensamento do Governador Geral do Brasil (Diogo de Mendonça Furtado) era que os Jesuítas se encarregassem dos Índios. Os moradores recorreram a El-Rei, que antes queriam os franciscanos. El-Rei respondeu que sim, que os franciscanos fôssem, e tomassem conta dos Índios; mas que os Jesuítas, sem êles, também ficariam na terra. E ficaram. Numa perpétua luta, em que às vezes os Jesuítas eram quasi adorados, outras, exilados. Bastava que não tivessem cargo dos Índios e logo à sua roda se congregavam todos os louvores e foi o que sucedeu com Luís Figueira, ao qual tudo se facilitou para a continuação da casa, igreja, escola e fazenda. E escrevia o povo a El-Rei em 1630 que queria os Jesuítas para não mais saírem»⁷¹. Certo é que o problema da liberdade dos índios exigia não só uma comunhão de princípios, como união de esforços. E isso parece que não se dava. Contudo, para se poder medir em toda a sua gravidade a questão dos resgates, que Fr. Cristovão de Lisboa entendia ser uma cilada para a missão dos índios, será necessário atender ao parecer que formulou, a pedido da coroa, anos mais tarde, em 1647, na altura bispo eleito de Angola, mas que respeitava ao território maranhense, ainda tão vivo em sua lembrança.

O objecto da consulta foram um requerimento da Câmara do Maranhão e uma exposição de Fr. Luís da Assunção, comissário franciscano naquela região, e incidiam sobre a *vexata quaestio*: as entradas no sertão para resgastes. A resposta dada, com uma curiosa referência positiva a franceses e holandeses, denuncia a má fé dos moradores interessados naquelas expedições sob o pretexto de fazerem cristandade. Para o ex-Custódio, a conquista supõe guerra e, por conseguinte, o emprego da força. Trata-se de um princípio axiomático que acaba por envenenar todo o problema. As ilações, porém, devem tirar-se do rosário de factos

em matéria eclesiástica, escrevendo: «Afirma Fr. Cristovão que o Jesuíta dá liberdade em matérias que ele expressamente proíbe, como a escravização e venda dos nativos, assim como o uso da carne de jaboti em dia de abstinência». E justifica (*Ibidem*, p. 153. n. 40), esclarecendo: «Os jabotis passavam por peixes, no conceito popular, enquanto Frei Cristovão como naturalista o negava e ademais se baseava na doutrina da Igreja. O P.^c Figueira, porém, estabelecia como norma a crença popular».

⁷⁰ V. WILLEKE, *Franciscanos*, ob. cit. em (2), p. 77.

⁷¹ Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, III, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional 1943, p. 107.

que conheceu e evoca, tais como: a sujeição daqueles índios é um acto gratuito de agressão, pois nenhum agravo fizeram, nem sequer oferecem resistência à catequização, residindo na próprias terras donde são naturais; os silvícolas, num perímetro de cem léguas de Belém a S. Luís, vivem em paz e temem os residentes; o comportamento do portugueses nestas entradas é escandaloso e transforma-se num obstáculo à propagação da religião católica, ficando os índios a tê-los por homens injustos, de proceder violento e tirânico que provocam a fuga, a destruição e o despovoamento da terra, por mais criteriosos que fossem os regulamentos em vigor; uma só das 60 aldeias existentes, numa área do Ceará de outras tantas léguas, escapou à razia dos resgates e uma espécie de genocídio no Maranhão e Pará, nas extensões dos grandes rios que os sulcam, pois, ao verem-se acossados, os indígenas foram morrendo pelo sertão de tristeza, de desespero e fome; o exemplo do ocorrido nas Índias de Castela, em resultado dos injustos captiveiros, obrigou a que se recorresse às levas de muitos navios vindos com negros de Angola, para se assegurar os serviços e lavouras; a lucrativa exploração económica dos europeus do norte, com base no tabaco e outros géneros agrícolas, fora conseguida na circunscrição paraense, antes da chegada dos portugueses, sem o recurso à escravidão, antes por pacífica captação dos índios que eram atraídos a viver na vizinhança dos colonos que lhes pagavam pelo trabalho um justo salário; a imitação de semelhante conduta, de preferência à política dos resgates para que lhe parecia sentir a coroa inclinada, permitiria o repovoamento, a conversão à fé, a obtenção de serviços de livre vontade, a extirpação da antropofagia que, aliás, já se não praticava no seu tempo cem léguas em redor; a autorização dos resgates teria sempre como contrapartida o ódio à religião e a desertificação⁷².

No caso, porém, de o governo régio conceder a licença que os moradores solicitam, Fr. Cristovão de Lisboa sente-se na obrigação de sugerir algumas providências, a fim de se atalharem os males que forçosamente advirão dos resgates. A sua experiência, argamassada em mais de uma dezena de anos de contacto e informação directos, gastos na evangelização e serviço do bem público, levam-no, todavia, a advertir que não resultarão. E a consciência impõe-lhe que declare serem tais iniciativas, interessadas na captura de silvícolas, para enriquecimento próprio e dos governantes que se mostram coniventes nas violações apontadas, tanto mais que «a terra daquellas conquistas he muito pobre, não tem minas de ouro, nem pratta nem perolas, nem pedras preciosas e

⁷² V. WILLEKE, *Franciscanos*, ob. cit, p. 83-85: Texto integral da informação solicitada pela Coroa Portuguesa.

todos os que lá passarão ainda entrarão commumente tão pobres como a terra he, e querem sair hus com muitos mil cruzados e outros viver como quem possui grandes rendas e na terra para este fim não ha mais que cattivarem índios para os venderem e fazer trabalhar, com que em breve tempo perecem todos»⁷³.

Como se constata, mesmo afastado da sua prelazia amazónica que fora para si “um laberinto de cuidados e hu mar de trabalhos dalma e corpo”, a posição de Fr. Cristovão de Lisboa acerca do problema da liberdade dos silvícolas brasileiros e a sua colaboração com os colonizadores mantinha-se inalterável⁷⁴. O caminho a percorrer mostra desassombadamente que devia passar pela perseverante defesa dos direitos dos índios. Claramente, afinal, que com coragem e abnegação trilhavam também tantos jesuítas, como acontecerá de forma bem paradigmática na luta de Vieira, de sobejo conhecido em suas vicissitudes e heroísmos⁷⁵, que reconhecerá décadas depois, precisamente em 1662, ao inumerar as dificuldades locais da evangelização na *Resposta ao Procurador do Maranhão*, a isenção deste combate do Custódio franciscano. Na verdade, após recordar o que os moradores maranhenses faziam geralmente aos índios, sem causa justa e contra as ordens régias, captivando, roubando, apartando os filhos dos pais, os maridos das mulheres, assolando, queimando aldeias inteiras, que eram feitas de folhas de palma seca, abrasando nelas, vivos, os que não se rendiam, vendendo e sujeitando pacificamente os outros com execráveis traições, desarmando, prendendo e repartindo-os entre si por escravos para depois os transaccionarem ou deixaram a seus herdeiros, o Jesuíta acrescenta: «Tudo é público e notório e se podem ler estampados grandes excessos dessas tiranias no livro dos sermões do Padre Frei Cristovão de Lisboa, que morreu bispo eleito de

⁷³ *Ibidem*, p. 85

⁷⁴ Barão de STUDARD *ob. cit.* em (66), p. 206

⁷⁵ Ver a propósito entre outros: Lúcio de AZEVEDO, *ob. cit.*, em (2); *História de Pe António Vieira*, I, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1918, p. 195-366; *Cartas do Padre António Vieira*, 3ts, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925-1928 passim; Hernâni CIDADE, *Pe António Vieira*, Lisboa Arcádia, S7 d, p. 95-137; Maxime HUBERT, *L'Église et la Défense des Sauvages, Le Père Antoine Vieira au Brésil*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences Sociales, 1964; Mathias, KIEMEN *The Indian Policy of Portugal in America, With special reference to the Old State of Maranhão, 1500-1755*, in “The Americas”. A quarterly review of Inter - American cultural history, vol. V n. 2 (Washington, October, 1948), n. 131-171 e n. 4 (April 1949), p. 439-469 e *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region 1614-1693*, Washington, 1954; Serafim LEITE, *ob. cit.* em (2), passim; *Novas cartas Jesuíticas 1940*, passim; Ivan LINS, *Aspectos do padre António Vieira*, Rio de Janeiro, Livraria São José 1962, p. 189-231.

Angola, e foi comissário dos seus religiosos capuchos de Santo António naquele Estado, o qual obrigado das perseguições dos ditos moradores, e dos falsos testemunhos, que levantaram a seus religiosos, os tirou das aldeias e doutrina, dos índios que naquele tempo tinham a seu cargo, chegando a tanto a perseguição, que dentro do convento do Maranhão, lhe mataram à espingarda um religioso»⁷⁶.

A obra de Fr. Cristovão de Lisboa, a que se refere Vieira, é o *Santoral de Varios Sermoens de Sanctos (1638)*, onde no «Sermão de todos os Santos», logo quase de início, ao comentar uma passagem de Job (c. 28, v. 8), afirma:

«Trata neste lugar Iob de hūs mercadores que se prezão de vender caro & comprar barato; & para fallar mais claro, de enganar nas compras, & nas vendas a todos os que podem, estes taes são os mais refinados cobiçosos do mundo; porque são hūs ladrões disfraçados, & por isso são Pagnino lè, *Bestial rapaces*, que taes mercadores como estes, são saltadores, & bestas feras, que se mantem da gente. Não faltão na conquista algns mercadores desta estofa, porq de mercadores não tem mais que os nomes, porque as obras são de roubadores; vão os taes aos sertões; & então elles são os que poem o preço ao que vendem, & mais ao que comprão, taxando tudo isto tão precisamente que não he licito ao que vende aleuantar o preço, nem ao que compra abaixalo, nem a hum negar o que lhe querem comprar, ou apanhar (para melhor dizer), n ao outro deixar de comprar o que lhe mandão que compre: leuão estes taes mercadores ha rede defumada que não presta para cousa alga, nem o Índio a quer, metelhe em casa por força, & tirãolhe della cõ mor força o escrauo de q se seruia, & às vezes o liure que o acompanhaua, & quer o queira uender quer não, lançãolhe a rede no chão, & apanhão lhe o escrauo, & peyor he que isto que passa nos sertões, corre às vezes nas pouoações, & tão cobiçosos mercadores como estes, com razão diz Iob, que nunca pozerão o pè no caminho dos ceos, porque tal mercadejar, he mais roubar que negociar, & ao ceo não se vai com o alleyo, antes para entrar là, he necessario largar do proprio»⁷⁷.

No que respeita aos franciscanos da Custódia do Maranhão e Grão-Pará, haverá que sublinhar que os hospícios, conventos, catequeses e itinerários missionários, através da selva e dos sertões, são, afinal,

⁷⁶ Serafim, LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, citada em (2), IV, p. 99 (o caso a que Vieira se refere não é, por certo, o relatado nas anotações ao livro V, p. 334) e V. WILLEKE; *Missões*, ob. cit. em (2), p. 143-144 e 153 n. 39.

⁷⁷ Cristovão de LISBOA, *Santoral de Vários Sermoens*, Lisboa, Antonio Alvarez, 1638, p. 4-5.

testemunhos desta cruzada pacificadora que durará séculos. Compreende-se, pois, que Fr. Vicente do Salvador haja escrito com acentuado pessimismo o que pensava do resultado desta luta humanitária, imperiosa e sem quartel: «Quebraram os pregadores os púlpitos, sobre isso, mas era pregar em deserto»⁷⁸. A realidade apresentava-se, de facto, frustante, como Cristovão de Lisboa e António Vieira continuariam a constatar, e o mesmo frade historiador e missionário confessaria ainda com amargura: na Amazónia não se interessam os moradores como no Perú pela descoberta de filões auríferos; «quando vão ao sertão é a buscar índios forros, trazendo-os à força e com enganos para se servirem deles e os venderem com muito encargo de suas consciências»⁷⁹. Para o Custódio português do Maranhão e Grão-Pará, com menos de dois anos apenas de evangelização nos espaços amazónicos, a experiência revelava-se duríssima, dada as agruras da terra e as violências dos homens, a ponto de desabafar com o irmão Manuel Severim de Faria, após um naufrágio sofrido no Ceará:

«Credeme que por milagre sou vivo, não so porque vi a morte diante dos olhos muitas vezes, nos perigos em que animosamente me pus pelo Serviço de Deos e de sua Mgd. mas principalmente pelas afflições, molestias e cuidados que me dão as exorbitancias, e excessos destas gentes, porque são maiores estes perseguidores que a Igreja cá tem, que os hereges no Levante, nem os turcos em toda a Asia E não basta soffrer, nem dissimular grandes offensas de Deos, senão que querem que os ajudeis nellas, que mintais, que jureis falso, e senão são logo nossos inimigos capitaes. (...) fico agora no Maranhão bem avehantado com os trabalhos corporaes, e principalmente com os dalma porque até o pasto do Sacramento nos falta, porque o vinho que elrei manda dar para as missas o não dão seus ministros nem a terra tem algum tão miserável esta (...) estamos em summa miseria das cousas de portugal não tendo habitos nem cobertas nem uns panos menores para vestir, nem azeite para umas mezinhas nem guardanapos para nos alimpar E o peor de tudo (é) não termos vinho para dizermos missas. Eu sinto mais que todos estas pobrezaes porque como prelado sinto a falta de todos»⁸⁰.

⁷⁸ Vicente do SALVADOR, *ob. cit.* em (2), p.181.

⁷⁹ Citado por V. WILLEKE, *Franciscanos, ob. cit.* p. 161.

⁸⁰ Barão de STUDARD, *ob. cit.* em (66), Carta de 20 de Janeiro de 1627, p. 212-213. Nesta missiva (p.213), pede ao irmão algo que dá bem ideia das necessidades materiais que sentia: «mandaime a encomenda de ferramenta que vos mandei pedir e juntamente uma pouca de massa de pirolas de cera de galeno, com a receita. E materiaes de que se fazem para que eu cá as componha porque são muito boas para os olhos, e não abalão a natureza esta terra é péssima para a vista, e eu ando mal tratado dos olhos».

Relato pungente, sem dúvida, entre outros endereçados ao seu particular confidente, a juntar a inúmeros mais, em cartas, escritas por seu punho, hoje ainda ignoradas ou perdidas, para dignatários da nobreza, conhecidos, amigos e parentes da Metrópole, enviadas algumas em mão ou por vias diversas, a fora o que mandava dizer, em segredo, de viva voz⁸¹. Pena que, houvesse desaparecido, em Portugal, o manuscrito da obra em quatro tomos acerca da *História Natural e Moral do Maranhão e Grão-Pará* que remeteu, em parte ou já completa, ao Chantre de Évora⁸² pois nos permitiria, à vista da «global» de Fr. Vicente do Salvador a quem forneceu, a seu pedido, oportunos informes⁸³, dispor de um documento precioso a nível cronístico, missiológico, antropológico, social, económico, geográfico, etnográfico e naturalista. Resta-nos, é certo, o magnífico repositório ilustrado, parcela do original perdido sobre os animais e árvores do Maranhão, considerado a sua obra prima, cuja cuidada edição fac-similada o Dr. Jaime Walter preparou com sumo esmero e saiu em Lisboa, em 1967⁸⁴.

De regresso ao reino, em 1635, viveu Fr. Cristovão de Lisboa ainda 17 anos, bem fecundos para o ensino monástico, a literatura eclesiástica e a prática concionatória⁸⁵. Notável pregador e polemista do período da Aclamação de 1640, com uma série de sermões ao tempo editados, frementes de vigor patriótico⁸⁶, indigitou-o D. João IV para a diocese

⁸¹ *Ibidem*, cartas de 2 de Outubro de 1626, 2 a 20 de Janeiro de 1627, p. 204, 207, 209, 212, 214, 215.

⁸² *Ib.*, carta de 20 de Janeiro de 1627, p. 214 onde diz: «e tirei o caderno dos que vou fazendo da História destas partes não me fica original mais que as relações escritas e ouvidas, o estilo limareis vos lá, que eu não tive tempo para isso, e guardaimo este original vai muito ajustado com a verdade, não digo mais que as necessarias para a historia calando mais e dizendo o menos, vai tambem a relação de tudo o que fiz com outra desta conquista, e da do Pará, e dos índios della nesta podeis accrescentar alguma cousa do grande fruto que se faz neles que nisso vou diminuto, de tudo escolhei o que vos parecer para mandardes ao Duque e a Dom duarte, porem estes papeis vão so por uma via pois sou pessoa ocupadissima não tenho quem me treslade».

Ver ainda Arnaldo FERREIRA, *op. cit.* em (2), p. 9-10.

⁸³ *Ib.*, p. 215.

⁸⁴ Ver o provável plano da obra in Jaime WALTER, *op. cit.* em (2), p. 20-21, (85) V. WILLEKE, *Franciscanos*, *op. cit.* em (2), p. 87: Elenco das obras de Fr. Cristovão de Lisboa, faltando o *Sermão da Terceira Sexta-feira da Quaresma, na Capela Real, a 2 de Março de 1646*. Cf. J.F. MARQUES, *op. cit.* em (2), II, p. 366. Ver a Carta que deixou Fr. Cristovão a Fr. Diogo de Pessalva, ministro da Província de Santo António em 1650, estando para morrer, in Jaime WALTER, *op. cit.* em (2), p. 25-26.

⁸⁵ Barbosa MACHADO, *op. cit.* em (2), p. 581-582.

⁸⁶ J. F. MARQUES, *op. cit.* em (2), I e II, passim: consultar os índices onomástico e analítico.

do Congo e Angola, que não ocupou por haver falecido no convento lisboense de Santo António, a 14 de Abril de 1652, na altura em que a Santa Sé mantinha sem reconhecimento os bispos eleitos pela coroa lusa, de novo restaurada⁸⁷. A passagem pela Amazónia, assinalada no proémio do *Jardim da Sagrada Escritura* (1653), certamente por si ainda preparado para a impressão, persistia, porém, no seu espírito, como se constata, aliás, por uma ou outra imagem retórica e referência histórica ao Brasil dispersas nas pregações⁸⁸. O que dela fica, porém, em vinco profundo, é o seu labor evangélico e, em particular, a corajosa luta travada, em prol da liberdade e elevação moral e social dos índios, de que os lances da sua vida e escritos assinalados permitem medir a sinceridade, convicção e alcance páginas eloquentes de uma história da tolerância, no além-mar português, por escrever.

⁸⁷ Barbosa MACHADO, *op. cit.* em (2), p. 582.

⁸⁸ Ver a nota (77) e a “Explicação”, escrita por Fr. Gabriel do Espírito Sancto, à maneira de proémio, para o *Jardim da Sagrada Escritura*, *ob. cit.* em (2), p. 10 - 11.

