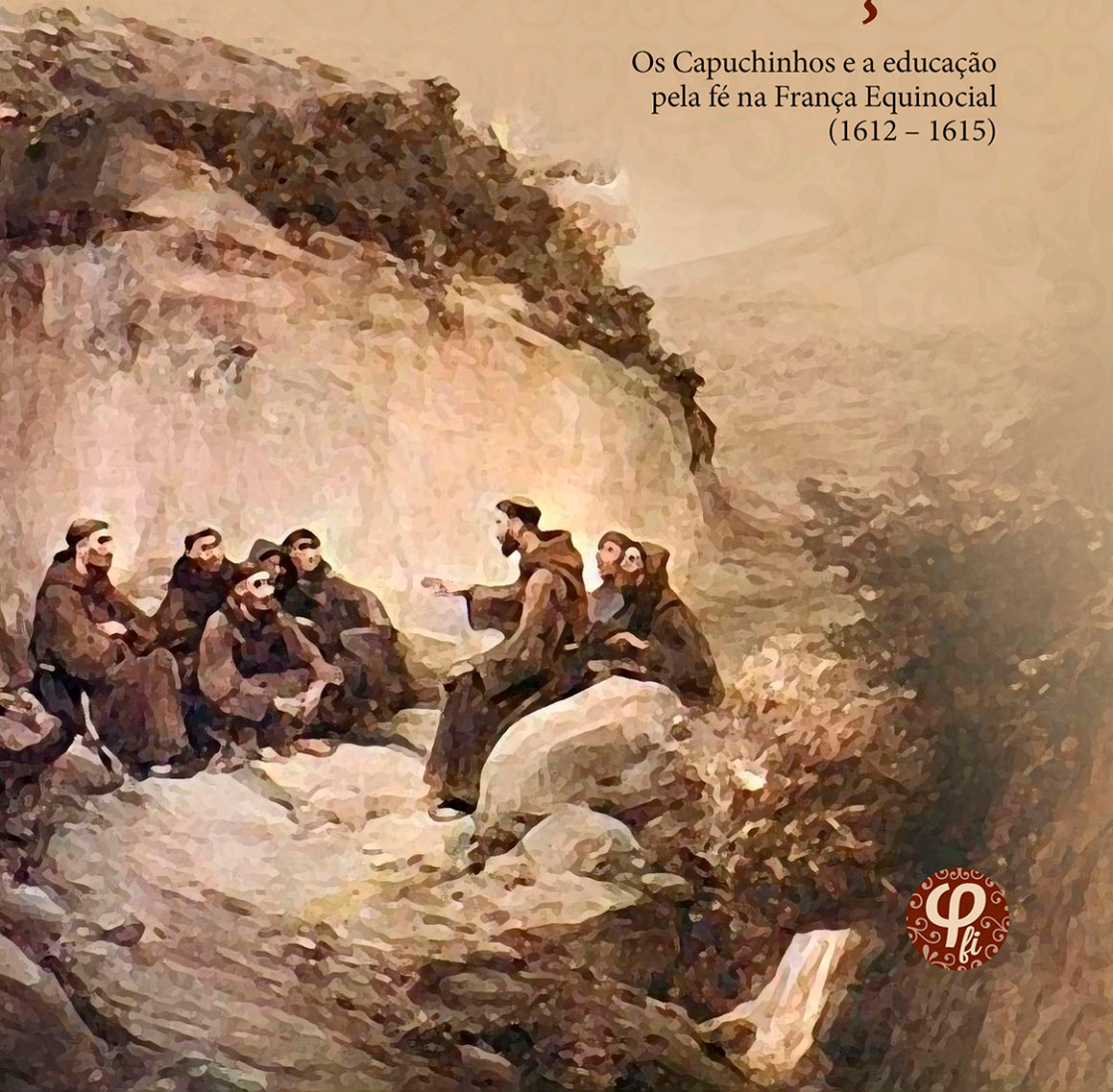


Dayse Marinho Martins

Das trevas da ignorância à civilização

Os Capuchinhos e a educação
pela fé na França Equinocial
(1612 – 1615)



Estudo da ação educacional intrínseca no processo missionário dos capuchinhos durante o período da França Equinocial nas tentativas de colonização do Novo Mundo. Fundamentada nas contribuições da Nova História Cultural a abordagem recorre às noções de práticas, representação e apropriação associadas aos conceitos de símbolo e ideologia para discutir o papel dos capuchinhos na expedição francesa ao Maranhão. Ao retratar a História do Maranhão no período de 1612 a 1615, século XVII, com a implantação da França Equinocial e as práticas missionárias dos capuchinhos, a análise busca no cerne da educação religiosa propagada pela missão, definir o modelo de educação adotado. E, além disso, evidenciar sua perspectiva civilizatória, as interferências nos costumes indígenas e as influências das experiências dos missionários franceses, no âmbito da História da Pedagogia com o surgimento de elaborações teóricas de pensadores modernos acerca da educação.



Das trevas da ignorância à civilização

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof^o Msc. Maria de Lourdes Lauande Lacroix
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Prof^o Msc. Helidacy Maria Muniz Corrêa
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Prof^o Dr^a Beatriz Sabóia
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Das trevas da ignorância à civilização

Os Capuchinhos e a educação pela fé
na França Equinocial (1612 – 1615)

Dayse Marinho Martins



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MARTINS, Dayse Marinho

Das trevas da ignorância à civilização: os Capuchinhos e a educação pela fé na França Equinocial (1612 – 1615) [recurso eletrônico] / Dayse Marinho Martins -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

99 p.

ISBN - 978-65-87340-00-5

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Educação — história — Maranhão 2. Educação religiosa 3. Colonização — Maranhão, Século XVII 4. França equinocial
I. Título

CDD: 900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

À minha família e a São Luís, esta cidade que me acolheu oportunizando o acesso ao conhecimento.

Agradecimentos

Sendo esta monografia, fruto de uma caminhada na UEMA que não começou na Graduação em História, agradecer pode não ser tarefa fácil, nem justa. Para não correr o risco de injustiça, agradeço de antemão a todos que de alguma forma passaram por mim desde a entrada nesta instituição no vestibular para Pedagogia até a acolhida pelo Curso de História.

Concluir esta graduação não seria possível sem a ajuda da colega historiadora Edna Maria Chaves e da professora do Departamento de Educação da Universidade Federal do Maranhão, Lindalva Maciel. Ambas me forneceram o material de estudo necessário à minha aprovação no seletivo de transferência interna para o Curso de História.

Agradeço a Deus pela persistência na entrada e conclusão deste curso diante da difícil tarefa de realizar a formação em duas licenciaturas paralelamente ao trabalho.

Aos meus pais, Humberto e Vasti, e ao meu irmão e também colega de turma, Dyêgo, pelo apoio, amor e sacrifícios.

Ao meu noivo Márcio Eduardo por compartilhar desta caminhada, tornando-a mais suave ao me ofertar seu amor e compreensão.

Aos membros da banca examinadora e demais professores do Curso de História pelo respeito e admiração aos profissionais que são. À Prof^a Beatriz Sabóia pela disponibilidade. Um especial agradecimento dedico aos professores Adriana Zierer, Marcelo Cheche, Ana Livia Bonfim e Alan Kardec Pacheco Filho pelo apoio diante de percalços nas formalidades da Academia. À minha orientadora Prof^a. Msc. Maria de Lourdes Lauande Lacroix, ícone da historiografia maranhense, sobretudo, mestre exemplar que a mim dedicou confiança e atenção.

Aos colegas das diversas turmas que frequentei pela paciência e credibilidade ao meu trabalho.

A todos que contribuíram para a construção de quem sou hoje: pedagoga e agora também, historiadora, mas, acima de tudo, educadora.

"Quem jamais imaginaria que o povo de Paris, tão acostumado a ver coisas novas e raras, se comovesse tanto com a chegada desses índios? [...] Todas as ruas achavam-se repletas de pessoas que afluíam às pressas para ver o que quase não podiam crer".

Claude d'Abbeville

Sumário

1	15
Introdução	
2.....	19
A educação na França Equinocial: perspectivas de estudo	
3.....	25
França Equinocial: os franceses no Maranhão	
3.1 O despertar do interesse francês	26
3.2 A expedição francesa e a ocupação da Ilha Grande.....	29
3.3 A reação portuguesa e expulsão dos franceses do Maranhão.....	37
3.4 A França Equinocial na historiografia maranhense	42
4.....	49
Os capuchinhos e o projeto da França Equinocial	
4.1 A participação dos capuchinhos na expedição	50
4.2 A Ordem e os missionários selecionados.....	55
4.2.1 Claude d' Abbeville.....	57
4.2.2 Yves d' Evreux.....	58
4.2.3 Archange de Pembroke	59
4.3 Os capuchinhos e a ação francesa na Ilha Grande.....	60
5.....	65
A ação missionária dos capuchinhos franceses	
5.1 A missão religiosa.....	66
5.2 As práticas missionárias.....	71
5.3 Características do processo educativo na missão capuchinha.....	75
5.4 Repercussões do projeto missionário francês	85
Considerações finais.....	91
Referências.....	95

Introdução

Com as novas perspectivas de análise histórica, efetuadas a partir do advento da História Cultural, o período colonial no Brasil tem sido privilegiado na seleção dos objetos de estudo. Tal fato vem promovendo inovações nas análises ampliando as interpretações para além da tradicional versão centrada em fatos. Segundo Greive (2003, p. 68), “Os estudos têm se concentrado entre os séculos XVI e XIX, tendo como objetos de investigação os diversos movimentos de encontros e circulação das culturas em contato desde o início da colonização européia na América”.

Nesse sentido, um objeto de estudo com várias possibilidades de análise é a educação. Contudo, ela não tem despertado tanto o interesse dos historiadores culturais, principalmente nas análises referentes ao Período Colonial. A história da educação é vista como objeto de estudo da Pedagogia “como se não competisse realmente aos historiadores o estudo e a pesquisa de tal história” (FALCON, 2006, p. 328).

As análises existentes no Brasil acerca da educação no período colonial privilegiam a atuação da Companhia de Jesus ou as reformas promovidas pelo Marquês de Pombal. Com isso, analisam o processo educativo a partir de sua formalização no âmbito da ação do Estado e da Igreja.

Com referência ao Maranhão, a caracterização dos estudos não se diferencia da esfera nacional. Obras como *Crônica da missão dos padres missionários da Companhia de Jesus em o Estado do Maranhão* de João Felipe Bettendorf, *História da Companhia de Jesus na extinta província*

do Maranhão e Pará do Padre José Moraes e *História Eclesiástica do Maranhão* de Felipe Condurú enfocam a ação missionária jesuítica.

Os estudos recentes desenvolvidos pelo Mestrado em Educação da Universidade Federal do Maranhão a partir do Núcleo de Estudos e Documentação em História da Educação e Práticas Leitoras têm apresentado novas abordagens sobre o Maranhão. Porém, elas privilegiam as práticas leitoras e a formação de artífices enquanto atendimento à infância pobre e desvalida detendo-se no Período Imperial.

Ao considerar novas abordagens partindo da categoria de cultura, a História Cultural permite ampliar as análises da História da Educação para além da esfera formal do fenômeno educativo. Isso possibilita o desenvolvimento de estudos que contemplem o período colonial no Maranhão no qual não eram concretizadas iniciativas de educação escolarizada, mas onde ao mesmo tempo, ocorriam processos educacionais no sentido amplo, caracterizados pela dinâmica das trocas culturais. Assim, um ponto a ser trabalhado consiste na relação entre o europeu e o indígena representada na ação missionária.

No que se refere ao Maranhão, uma análise nesse viés pode ser estabelecida a partir do estudo do processo missionário empreendido pelos capuchinhos durante a França Equinocial. Nele, se verifica no encontro de culturas a imposição da cultura européia pela via da evangelização, com uma essência educativa centrada no desenvolvimento de um processo civilizatório a partir da religião.

Nessa perspectiva, este trabalho analisa o processo missionário capuchinho. Sua relevância se dá em função do estudo das práticas desenvolvidas no âmbito da missão religiosa dos capuchinhos franceses.

Para tanto, foram tomados como fontes principais do estudo, os relatos de Claude D'Abbeville em sua *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão* e Ives D'Evreux na obra *Viagem ao Norte do Brasil: feita nos anos de 1613 a 1614*. Paralelamente, complementaram a pesquisa, os documentos presentes na obra de Nicolas Fornerod *Sobre a França Equinocial*, referentes a cartas, trocadas entre

os franceses participantes da missão e seus compatriotas políticos e religiosos na Europa.

O estudo foi direcionado, portanto, pelas contribuições teórico-metodológicas da História Cultural que parte da perspectiva antropológica da cultura enquanto “prática social a ser estudada a partir da categoria de representação” (CARDOSO, 1997, p. 154). O processo de pesquisa visado pelo historiador da cultura compreende a reconstrução a partir das fontes das representações de outros homens no passado.

Para o historiador da cultura, isso implica ir ao encontro das representações antigas recuperando os registros do passado na sua irredutível especificidade quando os homens falavam, agiam e construíam representações de mundo estranhas aos novos códigos e valores (PESAVENTO, 2003, p. 59).

A contextualização do processo missionário capuchinho foi realizada a partir do estudo de obras referentes ao empreendimento da França Equinocial. Dentre os trabalhos utilizados destacam-se *França Equinocial* de Mário Meireles, *Jornal de Tímon* de João Francisco Lisboa, *Os papagaios amarelos: franceses na conquista do Brasil* de Maurice Pianzola e *A Fundação Francesa de São Luís e seus mitos* de Maria de Lourdes Lauande Lacroix.

A análise das fontes, basicamente divididas em cartas e relatos, foi fundamentada nas sinalizações antropológicas da História Cultural. Assim, objetivou desvendar nas observações realizadas a partir das fontes “o universo simbólico contido em cada traço do passado” (PESAVENTO, 2003, p. 111).

As obras que contém os relatos utilizados como fontes primárias, nesta iniciativa, são de acervo pessoal. Contudo, coube também utilizar ferramentas adequadas para localizar fontes e documentos que pudessem enriquecer a interpretação histórica. Para além das obras e fontes localizadas inicialmente, foi organizado um levantamento bibliográfico e documental nos seguintes acervos: Biblioteca Central da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), Biblioteca Central da Universidade Fede-

ral do Maranhão (UFMA), Biblioteca Pública Benedito Leite, Arquivo Público do Estado do Maranhão, Academia Maranhense de Letras e Bibliotecas e Museus digitais via internet.

Ao analisar a ação educacional intrínseca no processo missionário dos capuchinhos durante a ocupação francesa no Maranhão, o corpus da pesquisa contempla a seguinte organização: o Primeiro Capítulo aborda as possibilidades do estudo enquanto história dos processos educativos ocorridos na França Equinocial. O Segundo Capítulo traça um panorama acerca da iniciativa francesa a fim de explicar a ocupação de *Upaon – Açu* pelos franceses no período de 1612 a 1615. O Terceiro Capítulo busca definir o papel dos capuchinhos no processo de implantação da França Equinocial com base no estudo da ordem e dos religiosos selecionados para a missão. E, no Quarto Capítulo são apresentadas as práticas educativas desenvolvidas pelos capuchinhos no âmbito da ação missionária com os indígenas, ressaltando-se ainda as repercussões do referido processo na Europa e entre os Tupinambá.

De modo geral, a análise contribui com a historiografia maranhense na medida em que podem ser desvelados os elementos de um processo educativo estabelecido entre capuchinhos e índios Tupinambá centrado no princípio da civilidade. Além disso, enriquece os estudos sobre Maranhão na época colonial, especificamente no período da França Equinocial entre 1612 e 1615, compreendendo os valores culturais que nortearam a missão francesa.

A educação na França Equinocial: perspectivas de estudo

Para se discutir a questão referente aos pressupostos educativos intrínsecos na prática missionária desenvolvida pelos capuchinhos no processo de estabelecimento da França Equinocial, é necessário refletir sobre a educação enquanto objeto histórico. Com isso, vem à tona, a análise acerca da História da Educação e seus desdobramentos no âmbito da produção historiográfica.

Nesse sentido, verifica-se que tradicionalmente ocorre uma ausência de trabalhos dessa categoria. Tal fato decorre das problemáticas evidenciadas pelo processo de constituição do referido campo de estudo. Inicialmente, isso pode ser creditado, no âmbito nacional, à reforma universitária da década de 60¹ pela qual ocorreu a compartimentalização do saber acadêmico.

A história da educação foi constituída primeiramente como disciplina escolar e teve sua trajetória marcada pelas relações estabelecidas com o conhecimento produzido em outros campos, como a Filosofia e a Psicologia. Tratava-se de elaborar um conjunto de saberes sobre a história das idéias pedagógicas que tivesse função prática na formação dos professores e dos pedagogos (GREIVE, 2003, p. 56).

Assim, o histórico da disciplina centra-se em três vertentes: a tradição historiográfica do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB,

¹ Através desse movimento, surgiram as disciplinas setoriais de História alocadas nos diversos setores da universidade e ligadas a áreas de estudo específicas. Nesse caso, não foi instituída uma especialização temática da História, mas uma parte complementar da ciência da educação.

as escolas de formação para o Magistério e a produção acadêmica de 1940 a 1970². Enquanto objetos de estudo, as vertentes se detinham na escolarização formal com a análise de instituições escolares e processos de ensino.

Em suas origens, a história da educação alimentou-se na tradição historiográfica positivista e da história das Idéias, passando posteriormente por um momento de afinidade com o Marxismo, estando hoje cada vez mais próxima da Nova História (GREIVE, 2003, p. 59).

A produção historiográfica recente, no campo educacional, denota características relacionadas à Nova História, mais precisamente à História Cultural. Nessa perspectiva, a educação surge como objeto de investigação da formação cultural de uma sociedade.

A contribuição que a História Cultural pode dar ao avanço da história da educação está no descortinamento de dimensões ainda pouco exploradas, fora da escola e da escolarização, bem como a imposição corajosa de novos olhares sobre essa que é uma dimensão já tradicional (GREIVE, 2003, p. 72).

Como se pode notar, a História Cultural ampliou os horizontes da história da educação na medida em que influenciou a adoção de novos objetos de estudo. Com isso, o processo histórico em educação não mais se restringe ao campo das idéias pedagógicas, políticas educacionais e do sistema escolar. São valorizadas então, as dimensões não escolares existentes nos diversos setores da vida e da sociedade.

[...] o sentido da história educativa não se esgota no escolar. O educativo (e o escolar) fazem parte de uma complexa engrenagem cultural e social. A história do fato educativo se inscreve na história da cultura, da transmissão cultural, da formação e reprodução de mentalidades e atitudes coletivas. (SOLÀ, 1995 p. 215-216).

² Nesta última se manifestou a tendência ao uso do referencial marxista, ampliada com o surgimento dos cursos de pós-graduação a partir da década de 80.

Ao considerar a educação como objeto privilegiado na compreensão do universo cultural de uma sociedade, grande parte dos estudos recentes em história da educação no Brasil vêm se detendo no período colonial. Diante dessa tendência, este trabalho contempla a circulação de culturas no Maranhão durante a França Equinocial, a partir da prática missionária dos capuchinhos enquanto ação educativa.

Para tanto, centra suas considerações epistemológicas nas contribuições da História Cultural que ao se constituir principal herdeira da Nova História, surge como ponto de partida para a renovação da historiografia. Isto ocorre devido a sua tendência ao estudo de mecanismos de produção de objetos culturais e suas formas de recepção dentro de um contexto social.

Após o desenvolvimento da corrente histórica das mentalidades nos anos 70, a História Cultural passou a caracterizar uma área de estudo em História voltada para a análise do mental enquanto problemática moldada por termos culturais. Sua caracterização se dá principalmente pela reformulação do conceito de mentalidade, preocupação com o popular, valorização dos conflitos de ordem social, diversidade de abordagens além da interdisciplinaridade (CARDOSO, 1997).

A abordagem teórica pertinente à História Cultural constitui naquela centrada no conceito antropológico de cultura enquanto “dimensão simbólica da ação social” (BURKE, 2000, p. 246). Sendo assim, considera cultura o processo de construção de sentidos partilhados socialmente. Enfoca, portanto, as diversas práticas e representações coletivas pelas quais os homens através da História atribuem significado ao mundo.

A História Cultural, tal como a entendemos, tem como principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler [...] as representações do mundo social assim construídas são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam (CHARTIER, 2002, p. 16-17).

Nesse sentido, este campo contempla as análises sobre educação, pois isto implica “resgatar discursos e imagens de representações que

incidem sobre espaços, atores e práticas sociais” (PESAVENTO, 2003 p. 78). Tais representações servem para justificar ou lutar pela alteração de um determinado projeto seja ele político, social ou cultural.

No âmbito dos estudos da História Cultural, destacam-se as teorizações de Roger Chartier que compreendem cultura enquanto construção partilhada socialmente. Nela, elaborações humanas voltadas para a atribuição de significados ao mundo no decorrer da História constituem o que o autor entende como práticas e representações coletivas.

Trata-se de considerar os esquemas geradores de classificações e das percepções próprias de cada grupo ou meio, como verdadeiras instituições sociais, incorporando sob a forma de categorias mentais e de representações coletivas as demarcações da própria organização social [...] Uma História Cultural do social que tome por objeto a compreensão das formas e dos motivos, isto é, das representações do mundo social que, à revelia dos atores sociais, trazem as suas posições e interesses objetivamente confrontados, e que, paralelamente descrevem a sociedade tal como pensam que ela é ou como gostariam que fosse (CHARTIER, 2002, p. 25).

Em seu trabalho, Chartier contribui de forma decisiva com a História Cultural ao estabelecer as noções de práticas, representação e apropriação.

As representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus e o seu domínio (CHARTIER, 2002, p. 17).

Práticas culturais não devem ser pensadas apenas em relação às instâncias oficiais de produção cultural, mas também em relação aos usos e costumes que caracterizam a sociedade examinada pelo historiador (BARROS, 2004, p. 77).

As representações são, portanto, o modo como a realidade é construída a partir de formas simbólicas elaboradas por determinados grupos e estabelecidas por meio de práticas culturais. Essa relação é associada à noção de apropriação por sua vez, caracterizada pelo conjunto das formas de interpretação da realidade, concebidas pelos sujeitos sociais.

Por meio da associação entre as referidas noções, a cultura pode ser analisada tanto em suas práticas quanto em seus processos. Com isso, a História Cultural também permite compreender o processo de mediação cultural empreendido por intelectuais.

As noções de práticas e representações são bastante úteis porque através delas podemos examinar tanto os objetos culturais produzidos, os sujeitos produtores e receptores de cultura, os processos que envolvem a produção e difusão cultural, os sistemas que dão suporte a estes processos e sujeitos, e por fim, as normas a que se conformam as sociedades quando produzem cultura (BARROS, 2004, p. 82).

Com base nisso é que se optou pelo emprego das referidas noções na análise efetuada neste trabalho. Na associação da tríade práticas, representação e apropriação pode-se compreender as relações entre capuchinhos e indígenas na França Equinocial. Uma análise nessa perspectiva contribuiu no desvelamento das práticas empreendidas pelos religiosos na evangelização indígena.

Paralelamente a essas noções³, encontra-se o conceito de símbolo que constitui um “objeto remetido para um sistema de valores subjacente, histórico ou ideal” (BARROS, 2004, p. 84). Associado a ele, atua o conceito de ideologia enquanto o “projeto de agir sobre determinado circuito de representações no intuito de produzir determinados resultados sociais” (BARROS, 2004, p. 85).

Ambos operam complementando a análise na medida em que caracterizam as concepções presentes no processo missionário apontando os mecanismos figurativos utilizados junto aos indígenas. Diante disso, esses conceitos articulados com as noções supracitadas traçam uma visão panorâmica da missão capuchinha na França Equinocial que contribui para delinear a análise da perspectiva de educação contida na evangelização. Nesse caso, compreende-se educação no seu sentido amplo:

³ Práticas, representação e apropriação são consideradas noções pela sua recente incorporação à pesquisa em Ciências Humanas.

Processo formativo que ocorre no meio social, decorrente da organização econômica, política e legal de uma sociedade, da religião dos costumes das formas de convivência humana [...] Influências e inter-relações que convergem para a formação de traços da personalidade social, implicando uma concepção de mundo, ideais, valores, modo de agir que se traduzem em concepções ideológicas, morais, políticas, princípios de ação frente a situações reais e desafios da vida prática num determinado momento histórico (LIBÂNEO, 1994, p. 17).

O propósito do estudo situa a atuação missionária dos capuchinhos como prática cultural permeada por pressupostos educativos voltados para o processo civilizatório dos indígenas. O referido processo, sob o ponto de vista de Elias (1993, p. 193), é compreendido como “uma mudança na conduta e sentimentos humanos, tentativas de estabelecer regulamentação social [...] um padrão de modelação que impõe renúncias e transformações de impulsos ao indivíduo”.

No contexto de apropriação pelos nativos das representações contidas nas práticas evangelizadoras capuchinhas, desenvolvidas simbolicamente e permeadas por aspectos ideológicos, é possível perceber o cerne educativo da missão religiosa e sua perspectiva civilizatória. Afinal, a mudança nos costumes a partir de modelos europeus centrava-se na idéia de civilidade com base na religião cristã. Com isso, resta também pensar nos reflexos do referido processo no enfrentamento da realidade pelos indígenas durante a tentativa de estabelecimento da França Equinocial.

França Equinocial: os franceses no Maranhão

Com o impulso às grandes navegações ocorrido a partir do século XV, iniciou-se a disputa pela soberania entre as potências europeias na conquista de novos territórios. Desde então, o poderio da Igreja Católica se fortaleceu na mediação de conflitos, fato que resultou em diversos decretos pontifícios¹ com destaque para o Tratado de Tordesilhas².

A repartição das terras a serem conquistadas entre Portugal e Espanha gerou a rejeição de outras nações europeias. Mariz (2006, p. 21) cita que “O impacto dos grandes descobrimentos deixou entrever riquezas fabulosas e quiméricas, constituiu o impulso que levou os franceses às Índias, ao Canadá e ao Brasil, onde iriam obrigatoriamente enfrentar os portugueses”.

Conquistar o Novo mundo também foi uma tarefa permeada pelo imaginário europeu da busca pelo paraíso³. Isso não impediu que os europeus buscassem extrair vantagens e tesouros das novas terras. Por-

¹ A superioridade papal e o caráter político-religioso das expedições marítimas culminaram com a busca de uma “legalização” dos descobrimentos através de permissões da Igreja Católica pela via de documentos conhecidos como bulas papais (MEIRELES, 1999). Segundo Lima (2000, p. 34), “[...] subsistia ainda a tradição medieval da supremacia política da Santa Sé, que reconhecia a Roma o direito de dispor das terras e dos povos [...]”.

² Assinado em 7/6/1494, aprovado então pelo novo pontífice Júlio II, pela Bula “Ea Quae Pro Bono Pacis” de 24/1/1495. O Tratado de Tordesilhas, assim denominado por ter sido celebrado entre Portugal e Castela na povoação castelhana de Tordesillas, definiu a partilha do chamado Novo Mundo entre ambas as Coroas. Como resultado das negociações, a divisão das terras descobertas e a descobrir foi estabelecida a partir de um meridiano estabelecido a 370 léguas (1.770 quilômetros) a oeste das ilhas de Cabo Verde, atualmente aproximadamente a 46° 37’ a oeste do Meridiano de Greenwich. Meireles (1999, p. 80) enfatiza que “O Mar-Oceano repartido pertenceria aos dois grandes rivais – seria um *mare clausum* luso-espanhol”. O princípio do *Mare Clausum* (mar fechado) consagrava e reservava o direito de posse e navegação a quem descobrisse qualquer terra ou rota marítima.

³ Histórias, mitos, lendas sobre o paraíso terrestre ou o Eldorado contribuíram para constituir visões idealizadas sobre as novas terras. Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2004b.

tanto, para legitimar a colonização⁴ surge a religião com o apoio ideológico do papado.

Pinsky (2002, p. 9) cita que “A metrópole adotou o discurso religioso, ou seja, justificava seus procedimentos pela necessidade de catequizar os nativos, fazê-los conhecer a verdadeira fé, o Cristianismo”. Mesmo as iniciativas francesas não fugiram a esse imperativo teológico⁵. Nesse caso, o Catolicismo se fez presente com os missionários capuchinhos que participaram da expedição.

A análise da atividade missionária desenvolvida pelos capuchinhos durante a França Equinocial está intimamente relacionada ao entendimento do processo de implantação da referida iniciativa francesa. Por isso, neste momento, torna-se preciso desvelar seus aspectos constituintes.

O ponto de partida consiste na apresentação das primeiras tentativas francesas de aproximação do Maranhão. A partir daí, é importante rever a expedição e a ocupação da Ilha Grande buscando entender a ação francesa e seus desdobramentos na relação com os Tupinambá.

Com isso, ressaltar a reação da União Ibérica e a retomada do território pelos portugueses é imprescindível para compreender o desfecho do projeto francês em *Upaon-Açu*. Por fim, é necessário traçar um panorama das versões acerca da França Equinocial na Historiografia maranhense, situando suas representações no âmbito da sociedade ludovicense.

3.1 O despertar do interesse francês

Impulsionados pelos grandes descobrimentos desde o século XVI, os franceses passaram a frequentar o litoral brasileiro. Suas primeiras iniciativas de conquista do território americano foram desastrosas. Mas isso não arrefeceu a atuação francesa que se direcionou então, para a pirataria, pre-

⁴ Termo utilizado no sentido atribuído por Alfredo Bosi, enquanto dominação com regulamentação de uma sociedade segundo uma cultura secular. Segundo Bosi (1992, p. 13), “A colonização não pode ser tratada como uma simples corrente migratória: ela é a resolução de carências e conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante, que tem acompanhado universalmente o chamado processo civilizatório.”

⁵ Aspecto a ser discutido no Capítulo 3 sobre a Participação dos Missionários Capuchinhos na França Equinocial.

cedendo até mesmo a presença portuguesa no Brasil. De acordo com Mariz (2006, p. 23), “Os índios dão a entender a Cabral que já tinham visto na região, estrangeiros com barbas ruivas. Eram os franceses”.

Essas iniciativas francesas ocorriam em nome do comércio a partir de incursões financiadas por particulares. Mariz (2006, p. 38) acrescenta que “Não vinham eles ao Brasil para fundar colônias permanentes e sim apenas para comerciar com os índios”.

Gradativamente, a Coroa Francesa desperta seu interesse pelas terras brasileiras. Em 1554, o Rei Henrique II apoiou uma expedição ao Brasil, na Baía de Guanabara, região do Rio de Janeiro onde seria estabelecida a França Antártica⁶. De acordo com Mariz (2006, p. 31), “Bem preparada e bem realizada, essa veleidade pacífica fracassou. A intransigência do chefe, a mediocridade do pessoal, conflitos religiosos e a falta de recursos financeiros foram algumas das razões desse fracasso”.

Porém, o fracasso da França Antártica não resultou no desinteresse pelas riquezas do Brasil. Os franceses permaneceram com incursões no litoral brasileiro alimentando ambições quanto à região amazônica. Por outro lado, a regente Catarina de Médicis direciona seu olhar para o Brasil. O interesse surge com a pretensão da rainha ao trono português⁷. Com isso, ela decide apoiar viagens de reconhecimento do litoral norte do Brasil (MARIZ, 2007).

Até então, as expedições portuguesas rumo ao Maranhão falharam, constituindo o que Pereira do Lago chama de “*agourada tão mal descoberta do Maranhão*”⁸. Meireles (1982, p. 32) enfatiza que “Foi então a

⁶ Primeira tentativa organizada pela França de se estabelecer no continente sul-americano, aqui instalando uma base naval e militar permanente. Organizada por Nicolas Durand de Villegagnon, nobre católico, culto, de instrução militar, seu objetivo inicial era dar apoio à intensa navegação comercial francesa. Mais adiante, serviria de ponto de partida para a realização de expedições no interior do Brasil em busca de metais preciosos e do saque de naus portuguesas e espanholas carregadas de valiosas especiarias. Com a intensificação da guerra civil religiosa na França, o Almirante Coligny, principal ministro do rei francês Henrique II, decidiu enviar à Guanabara uma missão calvinista para tentar instalar uma colônia que abrigasse os protestantes então perseguidos na França (MARIZ, 2001).

⁷ Com a morte do rei e cardeal Dom Henrique, Catarina de Médicis teria direito à sucessão da coroa portuguesa. Sendo seu primo Felipe II da Espanha, coroado como rei de Portugal em 1580, a rainha voltou sua atenção para a exploração do território brasileiro (MARIZ, 2007).

⁸ Expressão utilizada por Bernardino Pereira do Lago em referência às malogradas tentativas de ocupação do Maranhão pelos portugueses, nas quais os donatários da Capitania falharam tanto por terra quanto por mar. Para Meireles (1982,

região abandonada pelos portugueses; e os franceses, os *rouliers de la mer*, não tardariam a vir nela esconder seus ninhos de pirataria ou mesmo estabelecer suas feitorias”.

No âmbito das incursões francesas, pirateava o litoral norte brasileiro, o capitão francês Jacques Riffault na região do *Potiu* atual Rio Grande do Norte. Berredo (1988, p. 48) cita que “Estreitando a comunicação com os índios... um dos principais o convidou para buscar alguma fortuna”. Por isso, Silveira (2001, p. 36) assinala que “estes franceses também vieram aqui povoar, movidos de notícias desta terra e de haver nela grandes riquezas”.

Riffault organizou uma expedição com a intenção de fazer alguma conquista. Suas expectativas, todavia, foram frustradas com o aparecimento da “desunião e discórdia entre os franceses e o encalho de seu principal navio, o que desanimou o capitão a ponto de regressar para a França” (ABBEVILLE, 2002, p. 35).

O retorno desgostoso de Riffault à França constitui a versão relatada por Abbeville. Além dessa, há a possibilidade de que os principais de *Upaon-Açu* tenham convencido o capitão a buscar riquezas no Maranhão. Para tanto, ele teria retornado à França em busca de maiores recursos (MEIRELES, 1982).

Contudo, após essa expedição, Riffault desapareceu do litoral brasileiro. Conforme Godois (1904, p. 87), “A incerteza sobre o paradeiro de Riffault, depois que deixara a colônia, não permite ajuizar-se com segurança qual a intenção com que deixará o Maranhão”.

Dos franceses que ficaram no Maranhão, Charles Des Vaux⁹ acabou se adaptando aos usos e costumes dos nativos. Intentou, portanto, para o aproveitamento que os franceses poderiam fazer daquela terra.

Mais do que uma feitoria, era interessante pensar numa colônia da própria coroa. Des Vaux conseguiu o apoio indígena “debaixo das promessas

p. 41), “A povoação de Nossa Senhora de Nazaré fundada por Aires da Cunha em 1535 na Ilha Grande não sobreviveu muitos anos e dela não ficaram vestígios. Tanto que cronistas como Berredo questionam sua existência.

⁹ Fidalgo de Turenne, natural de Saint - Maure que devido às vitórias sobre tribos indígenas ficou conhecido como Itagiba “braço de ferro” (HOLANDA, 2004a).

de que não só os defenderia de seus inimigos, mas também os instruiria na verdadeira religião e costumes da Europa” (BERREDO, 1988, p. 50).

Assim, ele retorna à França no sentido de convencer a coroa a investir na empresa. Conquistando o apoio do rei Henrique IV, Des Vaux é orientado a acompanhar Daniel de La Touche¹⁰ em outra expedição de reconhecimento do litoral norte do Brasil. A iniciativa constatou “a possibilidade de aí estabelecer-se facilmente uma bela colônia” (ABBEVILLE, 2002, p. 36).

Apesar do retorno à França conter ânimos quanto à realização de um empreendimento francês no Maranhão, as expectativas de La Ravardière foram frustradas em virtude do assassinato de Henrique IV¹¹. Os interesses reais foram abrandados até que em 1611, Daniel de La Touche buscou outros meios de organizar uma nova empreitada ao Maranhão.

3.2 A expedição francesa e a ocupação da Ilha Grande

Com a morte de Henrique IV, assume o poder em nome do ainda menino Luís XIII, a Regente Maria de Médici¹². Mas nem por isso as obras iniciadas pelo falecido rei foram levadas a contento. A rainha era uma católica fervorosa e muitas de suas decisões irritaram a nobreza francesa, devido seu profundo preconceito religioso contra os protestantes (MARIZ, 2007).

Diante disso, La Ravardière e Des Vaux enfrentaram em sua volta à França, o obstáculo que sua religião calvinista representava à continuidade do projeto francês no Maranhão. Des Vaux, desde o início da expedição de reconhecimento, se mostrou disposto a renunciar à sua fé perante o rei Henrique IV.

¹⁰ Nobre huguenote, Senhor de La Ravardière, hábil oficial da Marinha, convocado para essa expedição de reconhecimento devido às experiências em incursões à região do Amazonas.

¹¹ Em 14/5/1610, no contexto das guerras de religião na França, pelo fanático François Ravailiac (Touvre, Charente 1578-1610 Paris), professor e depois irmão converso num convento de *feuillants*. Depois de confessar-se, o regicida seguiu a carruagem real que ia para o Arsenal pela *rue de la Ferronnerie*. Aproveitou-se da confusão causada por uma carroça de feno para golpear com duas facadas o lado do corpo do soberano. Cf. MARIZ, Vasco (Org.). **Brasil-França: relações históricas no período colonial**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2006.

¹² Filha do duque de Toscana, nascida em Florença no ano de 1573. Segunda esposa do Rei Henrique IV.

Notai de passagem o admirável efeito da piedade, do zelo e da devoção deste rei Cristianíssimo para com a santa Igreja Romana, porque, sabendo que o dito Senhor Des Vaux pertencia a uma religião falsa, tanto fez este bom rei, que à semelhança do bom pastor, conduziu esta ovelha errante para o aprisco evangélico da Igreja Romana, antes de sua partida para a Índia (ABBEVILLE, 2002, p.36).

La Ravardière se conservou calvinista uma vez que pertencia à estirpe dos Montgomery¹³ que compunha uma tendência rigorosa dos protestantes de La Rochelle. Em virtude disso, tinha pouco prestígio perante a Rainha Maria de Médici. Ele precisou então buscar apoio fora da esfera calvinista. Conforme Meireles (1982, p. 46), “Contornou as dificuldades procurando sócios de prestígio e de dinheiro para a empreitada entre elementos católicos”.

Com isso, formou uma aliança com François de Razilly¹⁴ e Nicolas de Harlay¹⁵ obtendo o privilégio necessário junto à regente conseguindo persuadi-la sobre a relevância da implantação colonial no Maranhão. A justificativa foi baseada no argumento de uma sólida aliança com os Tupinambá e na caracterização da região como ponto estratégico à pirataria pela via da receptação de navios espanhóis com metais preciosos. A participação de La Ravardière esteve pautada, portanto, na sua considerável experiência náutica em pirataria na região pretendida pelos franceses. Mesmo assim, na constituição da empresa Razilly foi o homem de confiança da Coroa (DAHER, 2007).

A regente nomeia La Ravardière e Razilly seus “loco-tenentes-generais”¹⁶. Este último sempre procurou convencer mais empreendedores com propostas rentáveis de usufruto da região¹⁷.

¹³ Após o seu casamento com Charlotte de Montgomery, Daniel de La Touche passou a integrar a família Montgomery destaque no protestantismo normando da época cujo pastor principal fora Pierre Richer, fanático inimigo de Villegagnon.

¹⁴ Católico notório dos arredores de Chinon, cavaleiro da ordem do rei. Suas relações com a Corte são da maior proximidade em virtude de ligações familiares (DAHER, 2007).

¹⁵ Senhor de Sancy, conselheiro de Sua Majestade que investiu 12 mil libras na empreitada ao Maranhão (DAHER, 2007).

¹⁶ Representantes da Coroa Francesa em *Upaon-Açu*, dividindo entre si, paritariamente as despesas e vantagens da empresa (MEIRELES, 1982).

Dirigiu-se ao Senhor Conde de Soissons. Disse-lhe, que se quisesse se juntar às suas intenções fá-lo-ia senhor da mais bela terra do mundo, na qual havia reconhecido um terreno fértil, no ar ameno e poucos portos, mas bem seguros, que poderia facilmente fortificar (PIANZOLA, 1991, p. 55).

Dentre as ações de Razilly durante a preparação da expedição destaca-se ainda solicitação a Maria de Médici da inclusão de missionários católicos na armada. Abbeville em seu relato caracteriza este ponto como sinal das intenções do nobre expedicionário: “não tendo outro fim além do piedoso desígnio de plantar nessas terras a nossa fé” (ABBEVILLE, 2002, p. 37). Porém, Pianzola (1991, p.57) afirma que Razilly “coloriu seu objetivo de religião”.

Nesse sentido, desde o contrato de constituição da empresa assinado pelos sócios, aprovado e ratificado pela Coroa, a Regente deixa claro seu apreço pela expedição enquanto ação religiosa. A permissão se deu associada à exigência da integração de padres capuchinhos para implantação da fé católica numa empresa cujo um dos comandantes era um huguenote¹⁸.

Concedemos poder ao nosso bem-amado Daniel de La Touche, Senhor de La Ravardière, para armar e equipar tantos navios [...] e encaminhar-se para além da Linha em locais que julgar convenientes ao crescimento da cristandade e ao bem de nosso serviço, submeter os povos, amigavelmente ou não, ao conhecimento de Deus [...] (DAHER, 2007, p. 50).

Após um ano de organização da expedição, depois de um rigoroso inverno e demora na autorização formal da Coroa, a expedição partiu do Porto de Cancale com uma frota composta de três navios. Os momentos iniciais da viagem foram marcados por uma navegação difícil em virtude de tempestades. O relato capuchinho fundado na ética religiosa atribuiu ao Diabo todos esses obstáculos. Abbeville (2002, p. 43) cita que “Deses-

¹⁷ PIANZOLA, (1991) atribui estas afirmações a um autor anônimo de um manuscrito conservado nos arquivos de Turim. *Navigation des François aux pays des topinamboux et Margaias situés dans le Brésil entre les deux rivières de Maragnon et des Amazones*. Manuscrito anônimo de 1613, Archiver di Stato de Torino.

¹⁸ As contradições nascentes dessa relação entre os católicos e Daniel de La Touche serão abordadas no capítulo referente à participação dos capuchinhos França Equinocial.

perado, o Diabo, vendo-se vencido na terra, pois não teve forças para destruir este corajoso projeto, atirou-se ao mar em risco de perder-se tudo, excitando tempestades tão duras e perigosas como não se viam há muito tempo”.

A série de adversidades culminou com uma parada em Plymouth, Porto da Inglaterra. Após a armada ser refeita, a viagem prosseguiu com ventos favoráveis. Sobre o transcorrer da navegação, Abbeville traça considerações referentes a problemas como a falta d'água e o escorbuto¹⁹. Sua obra traz ainda a análise de aspectos geográficos observados no sentido de serem utilizados em auxílio aos navegantes. Nesse trecho, nota-se a mentalidade do cronista e sua relação de intermédio entre ciência e religião²⁰.

Após alguns dias, a armada alcança o arquipélago de Fernando de Noronha onde ao descansar, os viajantes encontram um português habitando com indígenas. Segundo Abbeville (2002, p. 73), eles “pediram com instância para tirá-los desse lugar e levá-los”.

Entretanto, posteriormente, relatório enviado por Alexandre de Moura ao rei da Espanha apresenta outra versão sobre a passagem francesa em Fernando de Noronha. Pianzola (1991, p. 62) cita que “La Ravardière, da Ilha de Fernando de Noronha, levou os moradores, roubando-lhes suas pobres fazendas e tendo-os no Maranhão sujeitos como cativos”.

A respeito dessa contenda, compartilha-se da opinião de Meireles (1982). Considerando que tais habitantes eram degredados da Capitania de Pernambuco, a integração à expedição não lhes representaria grande dano. Seria na realidade uma oportunidade de obter novas perspectivas de vida.

Dias depois, a esquadra alcança o Maranhão fundeando na Ilha Pequena²¹. A partir daí, Charles Des Vaux é enviado em direção à Ilha

¹⁹ Moléstia provocada por grave carência de vitamina C. Os marinheiros que ficavam muito tempo no mar acabavam doentes. Esses homens, que consumiam principalmente bolachas e carne de porco salgada, passavam longos períodos sem ingerir folhas ou frutas frescas (MARIZ, 2001).

²⁰ Durante a caracterização do referido religioso no capítulo a seguir, este aspecto será trabalhado mais profundamente a partir das considerações de Cabral (1990).

²¹ Os indígenas chamavam *Upaon-Mirim* e Razilly em virtude de chegarem os franceses defronte dela em 26 de julho de 1612 nomeou-lhe Ilha de Santana em homenagem à Santa cuja festividade era celebrada nesse dia (MARQUES, 1970).

Grande²² com o propósito de realizar uma abordagem inicial de checagem das intenções dos nativos com relação aos franceses.

Partiu logo no dia seguinte, e chegando à Ilha referida, reuniu todos os principais e velhos e lhes disse que, conforme seus desejos, tinha patenteado ao nosso muito grande e poderoso Rei o desejo que tinham de serem seus súditos, de reconhecê-lo por seu soberano monarca, e de receberem dele um capitão, grande guerreiro e valente, para sustentá-los e defendê-los contra os inimigos, sendo sempre amigos e aliados dos franceses, como o tinham sido há muito tempo, negociando com eles, e vindo sempre de França todos os gêneros de que necessitassem, e como nada disto se podia fazer sem abraçar a nossa religião e conhecer-se o Deus que adoramos, tinha prometido e asseverado à Sua majestade, em nome deles, que estavam dispostos a se batizarem e muitos satisfeitos de fazerem cristãos, segundo suas palavras, pelo que nosso poderosíssimo rei, muito alegre, mandou-o assegurar-lhes de sua parte que sempre os consideraria seus amigos fiéis e sempre os defenderia de seus inimigos, se quisessem abraçar nossa religião, e receberem o batismo, e para isto lhes mandava quatro *païetê*, isto é, quatro grandes profetas, com o fim de instruí-los e catequizá-los, em companhia de um grande *buruichau* e muitos soldados, para defendê-los, sustentá-los e protegê-los, os quais já estavam na Ilha Pequena com seus navios carregados de muitos gêneros, não querendo vir antes dele preveni-los e saber se ainda persistiam nas mesmas intenções (ABBEVILLE, 2002, p. 75-76).

Percebe-se em seu discurso um tom de proximidade gaulesa com os silvícolas proveniente da relação amigável com eles estabelecida durante a estada de Riffault após o naufrágio. Paralelamente, *Itagiba*²³ utiliza como argumento para a boa recepção dos franceses, a intenção expressada pelos indígenas de lhes constituírem como seus protetores diante dos portugueses.

Ele coloca toda a empreitada como fruto da expressão desse desejo ao rei francês que com sua “boa vontade” lhes envia auxílio. Já nesse

²² Denominada pelos indígenas *Upaon-Açu*, constituiu o destino da expedição francesa, onde foi construído um forte nomeado São Luís. A homenagem foi prestada a Luís IX patrono da França e ao rei francês da época Luís XIII (MARQUES, 1970).

²³ Alcinha atribuída pelos nativos a Des Vaux.

momento inicial é demonstrado para os nativos, o tom protetor e civilizador atribuído à missão francesa no Maranhão.

A resposta indígena é permeada pela mentalidade Tupinambá centrada na oralidade e no emprego da “palavra”²⁴ como garantia aos acordos. E com isso, demonstra o convencimento do nativo pelos argumentos franceses.

Admiramo-nos muito que, vivendo tanto tempo conosco, não conheças ainda o nosso gênio e o modo de proceder, e venha nos fazer tais discursos, como se costumássemos faltar à nossa palavra. Alegramo-nos muito com a vossa vinda, já por nós há muito tempo esperada conforme vossa promessa, e por isso te pedimos, que nos tragas os padres e o *buruuichaué*, que nós os receberemos com toda bondade, visto ser grande o desejo que temos de vê-lo, e de obedecer às suas ordens (ABBEVILLE, 2002, p. 76).

A partir desse momento, é posta em prática uma das principais estratégias no âmbito da dominação do indígena pelos franceses: o uso do intérprete. O primeiro deles, Des Vaux repassa a mensagem amiga dos índios aos compatriotas em *Upaon-Mirim* agora batizada de Ilha de Santana. Só então, Razilly se dirige à Ilha Grande, sendo muito bem recebido pelos indígenas, instruindo-os em como receber os padres.

A ocupação da terra foi legitimada pela fé católica. Com a entrada dos capuchinhos na ilha é iniciada a realização de diversos rituais religiosos.

Ao sairmos da canoa, quando pusemos o pé em terra, ajoelharam o Senhor de Razilly e todos os franceses, e depois de nos terem saudado e abraçado, comecei a entoar o Te Deum Laudamus, caminhando em procissão na boa companhia dos franceses e muitos índios (ABBEVILLE, 2002, p. 81).

De imediato, se inicia a construção de acomodações para os integrantes da esquadra além de um forte e uma capela para os missionários. O trabalho ocorreu “com a ajuda espontânea e alegre dos nativos” (MEIRELES, 1982, p. 62).

²⁴ Do termo “dar a palavra” significa assegurar o cumprimento de uma promessa verbal como garantia pessoal de algo que é verdadeiro (FERREIRA, 2001).

De acordo com Evreux (2002, p. 74), “Apenas chegavam estes selvagens, entregavam-se ao trabalho com incomparável dedicação [...] se ao contrário tratardes com aspereza e ameaças, nada farão que preste”. Neste ponto, fica clara a atuação francesa junto ao nativo centrada na persuasão.

Todavia, essa postura não se restringe ao projeto da França Equinocial: “Os navegantes franceses que freqüentavam a costa brasileira desde o início do século sempre tiveram a precaução de não hostilizar os índios nem, maltratá-los ou dominá-los” (MARIZ, 2006, p.37). Posteriormente, esse elemento da relação entre franceses e silvícolas vai promover embates no âmbito da historiografia maranhense no que concerne à relação da presença francesa no Maranhão com a colonização portuguesa²⁵.

Estabelecido o poder espiritual a partir da celebração da primeira missa no território, os franceses se destinaram ao reconhecimento local. Para tanto, organizaram visitas às aldeias da Ilha Grande.

O Senhor de Razilly julgou necessário visitar a Ilha e percorrer as suas aldeias em companhia de dois padres, tanto para nos fazer conhecidos pelos índios, como para nos pôr em boas relações com eles a fim de conhecermos seus usos e costumes para depois com mais proveito, anunciarmos a eles o fim de nossa vinda a estes lugares (ABBEVILLE, 2002, p. 111).

Nessas observações às aldeias, as práticas missionárias e os discursos dos intérpretes buscavam consolidar a amizade com os nativos. Para tanto, se fundamentavam na religião católica e reforçavam os ressentimentos em relação aos portugueses.

A prática dos franceses em angariar a amizade silvícola através de um estreito convívio, ao morar, assimilar seus usos e costumes e contar histórias escabrosas dos seus concorrentes, complementada pela ação missionária, facilitou o trabalho de conhecimento da região e conseqüente localização das riquezas (LACROIX, 2002, p.111).

²⁵ Este aspecto será contemplado no tópico referente à França Equinocial e suas representações na historiografia maranhense.

Estando a terra sob o domínio da Igreja, os franceses trabalharam para garantir o domínio da coroa. Segundo Berredo (1988, p. 61) “Fazendo persuadir a todos os índios pelos seus intérpretes, que para melhor se assegurarem na proteção da França deviam procurar que o real estandarte da nação fosse por eles arvorado naquele mesmo sítio”. Dessa forma, foram feitas públicas as leis institucionais da França Equinocial.

Pelo aumento da empreitada, foi deliberado o regresso de Razilly à França em busca de recursos para o favorecimento da empresa. Com ele seguiram seis nativos enquanto estratégia de convencimento da coroa à continuidade da expedição.

Não havia indústria, de que não se valessem os franceses para se conservarem no intruso domínio do Maranhão; e *Racily* que era nele um dos mais empenhados, sabendo se servir para o mesmo projeto da rudeza dos índios, levava seis na sua companhia ainda pagãos, com o título de embaixadores a *el rei cristianíssimo*, seu amo [...] (BERREDO, 1988, p. 63).

O uso de embaixadores tupinambás não era novidade na ação dos conquistadores franceses²⁶. Na volta da expedição de reconhecimento do Maranhão a mando de Henrique IV, La Ravardière também leva dois tupinambás na perspectiva de mostrar ao rei as intenções de conversão dos nativos. Porém, ao alcançarem o Porto de Cancale, os indígenas morrem em virtude de moléstias provocadas pela dificuldade de adaptação ao clima europeu (PIANZOLA, 1991).

O bom relacionamento com os tupinambás favoreceu a iniciativa de La Ravardière levar com ele à França uma delegação indígena, verdadeira embaixada. O objetivo era convencer o monarca francês de que eles gostariam de ser convertidos à religião cristã e solicitavam a proteção real contra eventual ataque português (MARIZ, 2005, p. 56).

Enquanto Razilly segue em direção a França na busca de incentivos para a formação de uma colônia, La Ravardière segue no reconhecimento

²⁶ No século XVI, Gouneville, pirata francês, levou índios para a França.

territorial. Organizou expedições em áreas circunvizinhas à Ilha Grande e iniciou melhorias na sede.

No tocante à lavoura, fizera, com os escravos indígenas e os portugueses cativados em suas correrias, plantações de tabaco, algodão, chegando a mandar para a Europa [...] no atinente à defesa da sede, além do forte de São Luís, construíram mais três na Ilha Grande: Itapari, Sardinha e Cahur. (MEIRELES, 1980, p. 51).

Dentre suas ações, está ainda uma expedição direcionada à região do Amazonas. A referida área atraiu a cobiça dos franceses tanto pelas riquezas naturais quanto pelo mito do *El Dorado*²⁷ (FORNEROD, 2001). Em meio ao reconhecimento da região amazônica, La Ravardière é surpreendido pela aproximação de uma barca portuguesa. Assim, é obrigado a abandonar a expedição e retornar às pressas para *Upaon-Açu*. Tem início a derrocada do estabelecimento francês no Maranhão. A França Equinocial é interceptada pelos *peros*²⁸.

3.3 A reação portuguesa e expulsão dos franceses do Maranhão

Com a implantação de uma ordem normativa no desenvolvimento da França Equinocial, Razilly retorna a Paris e consigo leva Abbeville e Arsenio de Paris acompanhados dos seis embaixadores Tupinambá selecionados pelos principais²⁹ das aldeias. Abbeville sinaliza a presença dos silvícolas e sua relação com o objetivo da viagem enquanto estratégia na busca de incentivos ao desenvolvimento da colônia. Segundo Abbeville (2002, p. 311), “Desejávamos mostrar aos franceses o fruto de nossa missão, e os primeiros rebentões (sic!) de nossa nova colônia que trazíamos para a França”.

Em Paris, a presença Tupinambá provocou impactos na população.

²⁷ Cidade mítica de ouro que no século XVI os exploradores espanhóis acreditavam existir em algum lugar da América do Sul nas proximidades do Amazonas (HOLANDA, 2004 b).

²⁸ Denominação atribuída pelos tupinambás aos portugueses.

²⁹ Chefes das aldeias silvícolas situadas na Ilha Grande (ABBEVILLE, 2002).

Causou muita admiração a nossa chegada e vimo-nos obrigados a satisfazer a curiosidade dos grandes e dos pequenos. O Senhor de Razilly conduziu os índios ao Louvre onde segundo as antigas cerimônias da França, prestaram homenagem ao nosso Rei Cristianíssimo, submetendo suas terras e suas pessoas ao seu cetro (ABBEVILLE, 2002, p. 311-312).

Na ocasião, Razilly arquitetou um verdadeiro espetáculo a fim de angariar apoio para o empreendimento. Seguindo o protocolo, os silvícolas se apresentaram vestidos à francesa e proferiram um discurso de fidelidade à França. Presentes foram entregues à realeza assim como a certeza de que as possibilidades de melhorias para os selvagens estavam ligadas à propagação da fé católica.

Nesse sentido, Razilly apesar de exaltar as riquezas da terra, sinalizava que seu principal interesse era a religião. Berredo (1988, p. 64) alerta para as verdadeiras intenções desse francês em meio às solenidades pomposas. O autor ainda cita que “Tudo seria zelo da exaltação da fé católica; mas a quem olhava para os princípios dele pareceu outra coisa”.

E assim, num primeiro momento, Razilly conseguiu atrair a atenção para a importância dessa conquista ultramarina. Obteve da rainha, promessas de reforços para a França Equinocial. Todavia, o projeto esbarrou nos entraves políticos que permeavam a decisões da Coroa francesa.

Maria de Médici nutria o interesse de firmar uma aliança com a Espanha com vistas a ampliar o poderio francês. Diante disso, financiar uma empreitada ao Maranhão iria de encontro a suas pretensões, uma vez que o Brasil se encontrava sob o domínio da União Ibérica³⁰.

Pianzola (1991, p. 26) descreve que “A rainha pensou em salvar a face reduzindo todo o negócio a uma simples missão evangelizadora. Mas a aliança com a Espanha foi firmada em 1612, com o casamento de Luís XIII e a princesa espanhola Ana D’Áustria. A França passou, a partir de

³⁰ Dinastia real dos três Filipes que reinou em Portugal durante o período de união entre este país e a Espanha, isto é, em que o Rei de Portugal era simultaneamente o Rei de Espanha. A dinastia filipina subiu ao trono português na crise sucessória de 1580, iniciada após a morte do rei Sebastião de Portugal na batalha de Alcácer-Quibir, sem descendentes, e do seu sucessor e tio-avô o Cardeal-Rei D. Henrique. Para mais detalhes Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História Geral da civilização brasileira**: I. A Época Colonial. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004a.

então, a aplicar o Tratado de Vervins³¹ consolidado com a Espanha e se distanciou do projeto francês no Maranhão.

Com o descaso real, Razilly buscou financiamento entre particulares, mas não obteve êxito. Diante dos pedidos de Pezieux por reforços, ele equipa a nau *Régent* enviando-a ao Maranhão sob o comando do capitão Du Pratz. Nela partem religiosos capuchinhos chefiados por Archange de Pembroke, alguns colonos e três dos Tupinambá que restaram³².

Razilly decide permanecer na França para empreender novas intervenções em busca do apoio real. Entretanto, informado sobre os acordos políticos com a Espanha, ele desiste do projeto no Maranhão. A partir daí, se dedica ao desenvolvimento de sua carreira militar.

Enquanto isso, na Ilha Grande, ocorria o prelúdio de sua recuperação pelos portugueses. Os franceses enviavam pedidos de reforços sem imaginar o descaso da coroa. Em expedição ao Amazonas, La Ravardière é alertado por Louis de Pezieux sobre aproximações portuguesas. Ele decide regressar e se dedica a ampliar as defesas do forte.

Achando-se a ilha sem índios e sem franceses fomos incomodados com mil notícias ora de selvagens residentes perto do mar, ora de franceses moradores nos fortes, que diziam ter ouvido tiros [...] eis que se apresentou uma barca, comandada por um capitão português chamado Martim Soares (EVREUX, 2002, p. 89).

O relato de Evreux demonstra os primeiros passos da reação portuguesa. Adiante, ele atribui a presença da barca ao objetivo de “ver e escolher lugares próprios à plantação de cana e ao fabrico de açúcar” (EVREUX, 2002, p. 89). Contudo, ela caracterizava na verdade, uma missão de checagem do litoral maranhense pelos portugueses. Apesar do abandono das terras, as notícias chegaram ao Rei Filipe II em Madri, advertindo sobre a presença francesa no Maranhão.

³¹ De 1598 entre França e Espanha, este Tratado estipulava, em capítulo secreto, que as agressões privadas de uns e outros, eram realizadas ao risco exclusivo dos participantes, sem envolvimento direto das duas coroas (MARIZ, 2007).

³² Dos seis silvícolas enviados à França como embaixadores, três faleceram em consequência das alterações climáticas (PIANZOLA, 1991).

Diante disso, ele determinou que: “[...] se prosseguisse na conquista e descobrimento das terras e rio Maranhão, e convidasse gente para entrar nesta empresa, prometendo renumera-la (sic!) com grandes mercês” (GAIOSO, 1970, p.66). A ordem foi operacionalizada pelo Governador Gaspar de Souza. Ele encarregou Jerônimo de Albuquerque³³ de chefiar a expedição ao lado de Diogo de Campos Moreno³⁴.

Os franceses, por sua vez, fortaleceram suas defesas e tiveram a confiança reforçada com o retorno da nau *Régent* e os provimentos vindos da França. Pouco tempo depois, a expedição portuguesa chegou à Baía de Guaxenduba³⁵.

Iniciou-se então, a troca de hostilidades entre portugueses e franceses. Isso culminou com a Batalha de Guaxenduba. Os franceses estavam em vantagem, mas La Ravardière decidiu enviar um ultimato a Jerônimo de Albuquerque dando-lhe quatro horas para desistir. Meireles (1982, p. 91) assinala que “Compreendendo que o referido prazo de quatro horas era o que careciam para consolidar suas posições, Diogo de Campos comunicou-o a Jerônimo de Albuquerque, que, concordando, ordenou o ataque como já planejado”.

Aproveitando o prazo dos franceses, o exército lusitano atacou de surpresa provocando enorme baixa no lado francês. A reviravolta de forças na Batalha de Guaxenduba resultou na construção de um imaginário acerca do fato.

Verdade é, conta a lenda, que a vitória portuguesa foi milagrosa. Em meio à luta, faltando-lhes pólvora, uma Senhora de aparência diáfana e radiosa corria entre as fileiras lusitanas e, apanhando a terra do chão, servia-a, já transformada em explosivo, aos soldados para que municiassem suas armas. Era a Virgem, Mãe de Deus que depois os portugueses, em reconhecimento,

³³ Filho primogênito de Jerônimo de Albuquerque e Maria do Espírito Santo Arcverde, era pernambucano descendente de europeu e indígena. Aprendeu a língua tupi com o avô, assim como os costumes nativos. Com os brancos, aprendeu a ler e escrever tendo formação religiosa e educacional com os jesuítas (LACROIX, 2006).

³⁴ Com experiência militar, nasceu nos Açores, em Portugal, procurou convencer a corte da conveniência de se colonizar o Maranhão, pela necessidade de proteger o Amazonas, entregue à sorte de piratas e corsários. Seu relatório intitulado “Jornada do Maranhão” é um dos melhores documentos da época (LACROIX, 2006).

³⁵ Segundo Marques (1970, p. 102), “Parece-nos que o mar de Guaxenduba não é senão a Baía de São José”.

fariam sob a invocação de Nossa Senhora da Vitória, a padroeira da freguesia matriz de São Luís (MEIRELES, 1982, p. 92).

Após o episódio, inicia-se uma curiosa troca de correspondência entre os comandantes La Ravardière e Jerônimo de Albuquerque. O primeiro acusa este último de deslealdade, mas aos poucos as relações tornam-se cordiais.

A vitória material e moral dos portugueses abateu de tal forma os franceses, convictos de sua superioridade, que não se dispuseram a mais nenhuma reação na esfera bélica. Partiram para um entendimento entre os comandantes beligerantes, com troca de cortesias (LACROIX, 2002, p. 36).

Dessa forma, os comandantes assinaram um armistício e partiram para a Europa. A intenção era repassar a questão para a realeza. Para Meireles (1982, p. 95), “A legitimidade da posse da terra seria decidida, na Europa, pelas duas coroas”.

Na França, Maria de Médici se demonstrou inerte à situação. Para justificar sua postura, utilizou o Tratado de Vervins alegando que a França Equinocial foi uma iniciativa privada, sem envolvimento da coroa. Por sua vez, Filipe III ordena a expulsão dos franceses para a qual convocou Alexandre de Moura.

Os franceses já descontentes com o projeto capitulam em 1615. Os sobreviventes voltam à França, La Ravardière foi levado para Lisboa onde ficou encarcerado no Forte de Belém (FORNEROD, 2001).

Assim, a França Equinocial encontrou o mesmo destino da França Antártica: o fracasso. Sem dúvida, a falta de apoio da coroa francesa figura como aspecto principal para esse insucesso. A iniciativa francesa no Maranhão durou pouco, não deixou vestígios significativos.

Mesmo assim, permanece na memória ludovicense, gerando pressupostos como: “Da expedição de La Ravardière, permanece uma cidade [...], no entanto, da frágil fortaleza de Albuquerque não permaneceu nenhum vestígio” (MARIZ, 2006, p. 106). Entender como a historiografia contribui para isso, é o nosso próximo ponto de análise.

3.4 A França Equinocial na historiografia maranhense

A presença francesa no Maranhão constitui um tema que apresenta vários embates no campo da historiografia maranhense. As controvérsias se relacionam à fundação da cidade de São Luís: se atribuída aos franceses ou aos portugueses.

As obras mais estudadas ao se retratar a França Equinocial constituem os relatos de Claude D’Abbeville em sua *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão* e Ives D’Evreux na obra *Viaagem ao Norte do Brasil: feita nos anos de 1613 a 1614*. Ambas enfatizam a finalidade cristã da missão.

Diogo Campos Moreno em sua obra *Jornada do Maranhão* faz referência aos franceses como *cossários* (MORENO, 2002). Com base nos relatos desse militar, surgem as interpretações dos primeiros cronistas no Maranhão: militares ou religiosos presentes na formação da colônia. Situadas nos séculos XVII, XVIII e XIX, as narrativas estabelecem a ação francesa como invasão. Deixam transparecer a defesa de seus argumentos à coroa portuguesa enquanto detentora legal da posse da terra.

Dentre os religiosos que se dedicaram à análise do Maranhão na época colonial destaca-se João Felipe Bettendorff³⁶. Sobre a presença francesa ele a avalia como “agressão com que a França acometia o Maranhão” (BETTENDORFF, 1990, p. 09). Além dele, MORAES (1987, p.45) se refere ao projeto francês como “*usurpador dos domínios de Portugal*”. Da mesma opinião compartilha Carvalho (1995, p. 77):

Vinham à costa do Brasil vários piratas franceses, roubar navios e barcos, e buscando parte segura onde pudessem dar crena aos seus navios e fazer aguada, sem receio de serem buscados, acharam esta ilha com todas as comodidades que procuravam.

Nessas primeiras análises é nítido o argumento que atribui às iniciativas francesas o caráter de pirataria. O capitão Simão Estácio da Silveira

³⁶ Jesuíta alemão, autor da obra *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, 1990.

qualificou como “ladroeira” a ação francesa. Ele acrescenta em seus comentários, a relação francesa com os silvícolas: “como do alheio sempre a mão é mais larga, com o que furtavam nesta costa, tinham nesta ilha grande comércio e correspondência com mais de trinta aldeias que nela havia de gentio tupinambá” (SILVEIRA, 2001, p.36).

Posteriormente, surge a obra de Bernardo Pereira de Berredo, governador que em seus *Annaes Históricos* apresenta a trajetória do Maranhão. Nela, o autor reforça a questão da pirataria francesa, se referindo ao Maranhão como um “usurpado domínio” e delinea os primórdios da fundação da cidade. Berredo (1988, p. 116) enfatiza que “Aplicou Jerônimo de Albuquerque o principal cuidado à útil fundação de uma cidade naquele mesmo sítio”.

A partir de então, as análises elaboradas retratam a versão apresentada por Berredo (1988). Gaioso (1970, p. 64) ao resgatar a ocupação territorial maranhense declara: “as tentativas dos franceses para se aposarem da ilha do Maranhão eram abusivas e criminosas”.

Marques (1970, p. 295) aborda o episódio francês no Maranhão, através do verbete “invasão francesa”. Além disso, classifica Jerônimo de Albuquerque como “capitão-mor da conquista e descobrimento das terras do Maranhão”. Em corroboração a esse argumento da efetiva ocupação do Maranhão pelos portugueses, Lopes (1970, p. 68) complementa se referindo à formação humana local: “os colonizadores de Albuquerque os dominaram, e, social e etnicamente, os tupinambás da ilha e seu recôncavo foram absorvidos pela raça dominante”.

Lago (2001, p. 77) ao demarcar “as principais épocas do Maranhão” considera como segunda época “a conquista do Maranhão por Jerônimo de Albuquerque”. Enquanto marco de sua organização cronológica, o autor não opta pela chegada francesa, mas sim pela retomada portuguesa.

João Lisboa faz referência à invasão francesa com a “*fundação de um forte*”. Em sua escrita, reverencia a origem portuguesa da cidade de São Luís.

Segundo Lisboa (1990, p. 79), “Se vingasse o estabelecimento francês, não existiria hoje esta nação brasileira a quem pertencemos; ou pelo menos, não faríamos parte dela, nós, os atuais maranhenses, que certamente, nunca teríamos aberto os olhos à luz”.

No cenário historiográfico nacional, Abreu (1963) e Salvador (1965) mencionam a existência de uma fortaleza francesa que foi entregue aos portugueses. Sérgio Buarque de Holanda em alusão à povoação inicial transmite a idéia da incipiência de seu núcleo populacional. Hollanda (2004b, p. 217) acrescenta que “Foram eles se dispersando para ir residir em tais ou quais aldeias de índios que consentiam em acolhê-los”.

Até então, os franceses eram retratados como invasores. Aos portugueses foi legitimado o domínio da terra, assim como a fundação de São Luís por Jerônimo de Albuquerque Maranhão.

Entretanto, no final do período oitocentista, desponta a obra “*O Estado do Maranhão*” de José Ribeiro do Amaral. Por meio dela, o autor “elevou La Ravardière à condição de fundador” (LACROIX, 2005, p. 60). Os escritos de Amaral representam uma mudança na interpretação quanto à presença francesa no Maranhão.

Do franceses não se pode propriamente dizer que invadiram _ não, eles tomaram posse, ocuparam um território totalmente abandonado [...] os franceses deram começo à fundação da cidade e à construção dos primeiros edifícios que aqui houve [...] A cidade de São Luís, capital do Estado do Maranhão, é uma cidade de origem absolutamente francesa, ocupando, ainda hoje o mesmo lugar escolhido por seus fundadores (AMARAL, 2003, p. 33 - 39).

As alegações desse autor serviram de base para o argumento que a historiadora Maria de Lourdes Lauande Lacroix denomina como “*mito da fundação francesa de São Luís*”. A partir da caracterização do forte enquanto cidade fundada por franceses, Amaral colabora para a constituição de um mito de origem³⁷. Desse modo, surge uma série de

³⁷ O mito conta a origem de uma idéia, de uma prática, de uma cultura. Está, portanto profundamente ligado à noção de inconsciente coletivo, de memória e de tradição. Para mais, Cf. CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

eventos que passam a fazer alusão aos franceses enquanto fundadores com destaque para a figura de La Ravardière.

Na historiografia local, surgem os trabalhos de Mário Meireles. Em *História do Maranhão (1960)* ele se refere à Daniel de La Touche como “o fundador de São Luís”. Dois anos depois, no livro *França Equinocial*, Meireles definitivamente incorpora o discurso da fundação francesa.

São Luís veio a saber, por fim a sua verdadeira história [...] mais envaidecida mostrou-se entre suas irmãs porque ela não era só diferente; era filha de um fidalgo francês [...] no mais recôndito de seu coração, tem um quê de filial carinho pelo infeliz fidalgo que a fez nascer, aquele Daniel de La Touche (MEIRELES, 1982, p. 123).

Seguindo esse movimento, diversas obras foram publicadas retratando a temática. Em 1991, Maurice Pianzola lança *Os papagaios amarelos*. O ano de 2001 marca a publicação de Nicolas Fornerod *Sur La France Equinoxiale*³⁸. Ambas trazem novas fontes para o estudo da matéria. Contudo, Lacroix (2002) afirma não indicarem uma ação mais efetiva dos franceses na construção de uma cidade.

Mas em 2000 surge a obra *A Fundação Francesa de São Luís e seus Mitos* da historiadora Lourdes Lacroix. O estudo representa segundo Sousa (2007, p. 111) “uma pedrada no espelho que espalhou seus estilhaços na seara intelectual maranhense, ativando o debate sobre a fundação francesa de São Luís”. Nele, a autora desvela os elementos do mito elaborado a partir de Amaral.

Não se pode ignorar o marco urbano fincado pelo gaulês e as primeiras habitações levantadas pelos comandados de Daniel de La Touche, que serviram de balizas para a futura cidade de São Luís [...]. São frágeis marcos, aproveitados pelos portugueses quando da verdadeira fundação, organização e planejamento da cidade de São Luís (LACROIX, 2002, p. 47).

Sendo assim, a criação e permanência da fundação francesa na memória coletiva ludovicense compõem o que a autora chama de “ideologia

³⁸ Sobre a França Equinocial

da singularidade". Esta é expressa claramente quando Meireles (1982) classifica São Luís como "*diferente de suas irmãs*".

Pela visão exagerada de todo um questionável esplendor desse passado, o maranhense sentiu-se superior às populações das outras províncias e procurou buscar uma diferença até em suas origens, atitude esta confirmada pela autoria dada aos franceses à fundação da cidade de São Luís, capital do Maranhão (LACROIX, 2002, p. 78).

Em sua recente obra, Lacroix (2006) reafirma que durante o século XX, Jerônimo de Albuquerque não mais seria considerado o fundador de São Luís.

Atualmente, merece destaque a pesquisa de Daher (2007) sob orientação de Roger Chartier *O Brasil francês: singularidades da França Equinocial (1612 - 1615)*. Sem entrar no mérito da discussão sobre a fundação de São Luís, a autora centra suas considerações à questão religiosa presente na missão francesa.

Nota-se ainda um interesse pelos estudos referentes à França Equinocial após o ano de 2000 com as comemorações pertinentes aos 500 anos do "Descobrimento do Brasil". Na ocasião, surge a parceria entre Vasco Mariz e Lucién Provençal³⁹.

Em 2005, integrando os eventos do ano do Brasil na França, Mariz fomentou o intercambio cultural entre as duas nações com a publicação do livro *Brasil-França: relações históricas no período colonial*. Nele consta um capítulo dedicado à França Equinocial no qual se percebe a alusão a La Ravardière, como fundador de São Luís.

Mas a confirmação da crença no mito da fundação francesa de São Luís por parte desse autor surgiria um ano depois na obra *La Ravardière e a França Equinocial*. Ela se dedica a aprofundar o papel do comandante francês na fundação da cidade. Apesar de concordar com Lacroix (2002) sobre a incipiência das construções e ações francesas, Mariz se funda-

³⁹ Ambos estudiosos com ligação à Marinha, participantes da Sociedade Francesa de História Marítima.

menta em Evreux (2002, p. 68) ao declarar: “Ali escolhi minha moradia” para se mostrar favorável à teoria da fundação francesa de São Luís.

Para aqueles que como nós, autores deste livro, aceitam a teoria da fundação francesa de São Luís, esta frase do padre Yves parece confirmar os argumentos em favor da tese. As palavras do sacerdote refletem o seu desejo de fixação permanente naquele lugar que ele considerava encantador (MARIZ, 2007, p.55).

Ele ainda acrescenta para refutar a tese de Lacroix (2002), as palavras de José Eduardo Abrahão Lima⁴⁰.

A autora não apresenta um único dado ou documento, por mais circunstancial que seja capaz de corroborar a sua tese. Por outro lado, temos a obra de Claude d’ Abbeville, publicada em Paris em 1614, na qual ele faz a crônica da fundação de São Luís, contada por quem dela participou ativamente – um documento primário, portanto de indiscutível procedência e autoridade (MARIZ, 2007, p. 154).

O referido argumento deve ser tratado com reservas. A participação de Abbeville na missão francesa não caracteriza a garantia de que sua crônica representa a comprovação da fundação francesa de São Luís. É necessário considerar que cada autor possui um “lugar social”. Isso implica na impossibilidade da construção de verdades históricas até mesmo por aqueles que vivenciaram o evento.

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam (CERTEAU, 2007, p. 66-67).

⁴⁰ Atual diretor do site São Luís Patrimônio da Humanidade: www.patrimonioslz.com.br.

Ainda sobre essa afirmação, há que se considerar a observação de Bloch (2001, p. 78) sobre os testemunhos: “apegamo-nos com muito mais ardor ao que ele nos deixa entender”. A afirmação de Lima (apud MARIZ et al., 2007) permite perceber as bases de constituição do mito gaulês em São Luís, além de seus impactos na concepção local em dias atuais.

A leitura repetitiva e fantasiosa do relato dos capuchinhos afirma a tentativa frustrada da ocupação francesa como um éden originário, em verdadeira mitificação do projeto da França Equinocial [...]. Respondia a necessidades de definição dos traços singulares da nossa formação e hoje se volta totalmente para os apelos propagandísticos do turismo (LACROIX, 2005, p. 77-78).

De modo geral, as versões acerca da França Equinocial na historiografia maranhense se relacionam ao lugar-social de seus autores. Para esta pesquisa, é importante pressupor que as práticas missionárias dos capuchinhos centradas na civilidade, além de mascarar os interesses mercantis franceses foram resgatadas pelos elaboradores do mito enquanto reafirmação da singularidade ludovicense no cenário nacional.

Ao ser fundada por franceses numa perspectiva civilizatória, a cidade de São Luís teria bases singulares decorrentes da superioridade francesa em relação aos portugueses no processo de ocupação do território. Os franceses, ao constituírem uma ocupação pacífica voltada para o processo civilizador, seriam superiores aos portugueses que submeteram os indígenas com base na repressão.

Resta agora analisar as práticas missionárias e seu sentido educativo civilizatório. Assim podem ser desveladas as intenções francesas e suas estratégias de ocupação territorial de modo a se verificar essa presumível superioridade civilizatória.

Os capuchinhos e o projeto da França Equinocial

No desbravamento das terras do Novo Mundo, a religião foi um elemento que sempre esteve presente. Isso pode ser percebido nas próprias fontes de estudo do período colonial americano. Em termos de Brasil, verifica-se que grande parte dos escritos sobre o período inicial do povoamento é constituída por relatos de viajantes. Destes, uma considerável parcela era formada por religiosos.

Para justificar sua atuação nas terras recentemente encontradas, as coroas européias buscavam o apoio ideológico do papado. Por isso, a instituição de bulas papais delimitando desde o território a ser explorado até a conversão dos nativos. No contexto das grandes navegações a religião constituía “uma das bases das hierarquias sociais e do poder político na Europa” (PINSKY, 2002, p.09).

A aliança entre religião e realeza européia na conquista da América ocorria com base no *orbis christianus*¹. Essa doutrina caracterizava o Deus cristão como verdade absoluta. Por isso, era missão do Papa, em associação com os reis, ampliar os domínios da fé católica e sustentá-la como única crença aceitável no mundo.

Era determinação divina que aqueles, a quem deputara como chefes, cumprissem com a unidade da fé, com sua universalidade. A fé era a verdade, a adesão à verdade importava, pois, trazer todos a ela. Ela era a ordem instituída por Deus. Fora dela, tudo o mais era aberração, anomia, injúria. Cumpria anunciar a verdade, em todo lugar e sempre (PAIVA, 2006, p. 22).

¹ De acordo com Paiva (2006, p. 22), “O *orbis christianus* é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto”.

Essa ligação entre Igreja e Coroa se torna evidente nos primeiros anos do século XVII durante a expansão marítima. Segundo Daher (2007, p. 43), “Religião e colonização caminharão inelutavelmente lado a lado”. Isso constituiu o que se convencionou denominar imperativo teológico da colonização².

O *orbis christianus* colocava o Cristianismo e o respeito às suas leis como verdades absolutas. Na sociedade européia, a religiosidade influenciava atitudes e posturas cotidianas. Com o encontro de culturas nas regiões americanas, a ordem cristã viu ameaçado seu caráter de única crença existente no mundo. Era necessário, portanto, anunciá-la, impondo seus preceitos através da conversão dos indígenas.

Isso possibilitou a elaboração de uma espécie de educação pela fé como no caso do Brasil, por exemplo: “A Igreja foi a única educadora do Brasil até o fim do século XVIII, representada por todas as organizações religiosas do clero secular e do clero regular, que possuíam casas no Brasil” (LEITE, 1938, p.144). Sendo assim, a tomada dos novos territórios voltou-se não apenas para interesses materiais. Aliou a esse objetivo, a manutenção da fé cristã pela conversão indígena sem considerar nenhuma ação intercultural. Isso não foi diferente no projeto da França Equinocial.

4.1 A participação dos capuchinhos na expedição

Com o objetivo de realizar a expedição francesa ao Maranhão, o Senhor de La Ravardière buscou apoio na liderança católica de François de Razilly³. Gozando de prestígio junto à coroa, Razilly reforçou a aproximação desta com o projeto da França Equinocial ao ressaltar seu caráter religioso.

² Expressão utilizada por Frank Lestringant para definir a conciliação da religião com a política e a história de modo a definir condições para os campos de aplicação destas últimas (DAHER, 2007).

³ La Ravardière era da pequena nobreza logo, não tinha trânsito na Corte. Sua participação na expedição ocorreu devido sua experiência enquanto corsário. Razilly com sua posição social superior atuou como liderança junto ao consentimento real e a obtenção de recursos materiais e humanos entre seus pares.

Esse discurso foi utilizado como um véu sobre as expectativas materiais dos conquistadores franceses. Diante disso, ele solicitou o apoio da Maria de Médici para a inclusão de missionários na expedição. A rainha por sua vez dirigiu-se ao Rev. Pe Leonardo de Paris⁴ a fim de concretizar a missão francesa ao Maranhão com base numa perspectiva religiosa.

O Sr. Razilly fez-me conceber a esperança que nutria de derramar a fé cristã naquelas terras, julgando para isso mui a propósito a remessa de alguns religiosos de vossa ordem para aí ficarem e residirem enquanto puderem, até bem se estabelecer a referida fé cristã. Eis o motivo porque vos dirijo a presente, para rogar-vos a concessão de quatro religiosos dignos e capazes de realizarem tal fim, aos quais ordenareis que para lá sigam na companhia de quem vos parecer para guiá-los. Estou convencida que, sendo pessoas habilitadas, piedosas e cheias de devoção, que grandes serão os frutos sempre crescentes para glória de Deus e boa reputação de vossa Ordem (ABBEVILLE, 2002, p. 38).

O extrato da carta permite perceber o significado religioso atribuído à França Equinocial bem como o privilégio da ordem capuchinha frente à fervorosa católica Maria de Médici. Após a concordância dos superiores da Ordem quanto ao envio dos capuchinhos ao Maranhão, a regente escreve para La Ravardière buscando reafirmar seu posicionamento sobre a questão religiosa na França Equinocial.

Minha vontade era que em todos os sítios e lugares dos países que ireis conquistar para neles implantar uma colônia francesa e também a fé do nosso Senhor, não permitais exercícios de nenhuma religião que não seja a Católica Apostólica Romana [...]. Gostaria muito que trabalheis juntos para que só essa religião seja estabelecida naqueles países das Índias, sem nunca permitirdes outra profissão de fé, nem outra instituição, pedindo-vos também para proteger e respeitar os padres capuchinhos e os outros franceses católicos que vos acompanham, e mesmo para ali evitar a desunião e todo e qualquer conflito (FORNEROD, 2001, p. 31-35).

⁴ Superior do Convento dos capuchinhos na Rua Saint'Honoré em Paris.

Desse modo, a expedição parte de Cancale com missionários capuchinhos para disseminação da fé católica. Berredo (1988, p. 54) considera que “Por solene eleição foram nomeados para missionários de tanto paganismo, os padres Ivo D’Evreux, Arsênio de Paris, Ambrósio de Amiens e superior de todos, Claude D’Abbeville”. Posteriormente, essa informação de Berredo foi retificada no trecho que se refere à chefia do grupo. Na verdade, os relatos comprovam que essa tarefa coube a Ivo D’Evreux.

Depois de nove meses, os capuchinhos de Paris receberam as primeiras cartas dos missionários. O conteúdo das mensagens destaca a amigável recepção dos Tupinambá. À medida que se organiza a missão, as cartas se direcionam à necessidade de reforço da base missionária.

Isso resultou na organização de um segundo grupo de missionários liderados por Archange de Pembroke. Os religiosos⁵ partiram na Nau *Régent* junto com os reforços enviados por Razilly, contando com o apoio de benfeitores particulares. A chegada ao Maranhão ocorre em meio aos embates iniciais entre franceses e portugueses. Pembroke substituiu Evreux, que retorna para Paris, e dá início à missão com a construção de um seminário para os filhos dos nativos.

Com o sucesso português na tomada de *Upaon-Açu*, os capuchinhos regressaram à França. Na ocasião, informam à coroa a impossibilidade de continuarem a missão. Dois deles permaneceram no Brasil, mas foram repatriados por Alexandre de Moura.

A participação dos capuchinhos na expedição francesa ao Maranhão chegou a ser considerada uma parceria controversa. De acordo com Silveira (2001, p. 37), “O Senhor de La Ravardière veio ao Maranhão trazendo (posto que luterano) frades capuchinhos de São Francisco (religiosos de grande virtude) que começavam a catequizar o gentio”.

Embora o conceito de França Equinocial tenha sido elaborado, sobretudo, por protestantes, La Ravardière precisa doravante buscar apoios fora da esfe-

⁵ Claude d’Abbeville, Timothée de Paris, Celestin de Bouteville, Gratiem d’Abbeville, François de Bourdemare, Tranquille de Montivilliers, Lambert d’Epernay, Paulin d’Amiens, François de La Hayet, Raphaël de Rouen e Jérôme d’Auxerre (DAHER, 2007).

ra calvinista. Ele se associa aos católicos Razilly e Sancy e deve aceitar a participação de uma missão de padres capuchinhos para evangelizar os índios (FORNEROD, 2001, p. 17).

Acerca dessa situação contraditória, Ferdinand Denis⁶ afirma na introdução da obra de Evreux (2002, p. 27) “que não se conhece uma transação entre católicos e protestantes, mais leal e desinteressada, não se encontra uma só palavra que faça suspeitar o menor estremecimento entre os chefes da expedição”. O referido argumento é referendado por Amaral (2003) ao ressaltar a superioridade dos franceses na expedição ao Maranhão, como se estes soubessem conviver com as diferenças culturais, fato que os teria aproximado dos nativos. Entretanto, Berredo (1988, p. 54) se contrapõe a essa impressão:

O Senhor de La Ravardière, e o de Razilly eram os comandantes de tamanha empresa; mas sendo indistintos, assim nos interesses, a que os convidava, como na autoridade do governo, se achavam mui diferentes na religião, por seguir o primeiro a errada seita de Lutero, da qual também levava muitos sequazes (ainda que cala estas verdadeiras memórias a culpável política de Abbeville).

Como se percebe, Abbeville é suspeito de silenciar as possíveis discórdias de fundo religioso durante a expedição. Mesmo assim, ao relatar a preparação para o embarque, ele deixa entender a ocorrência de dissídios que por sua vez são atribuídos ao Diabo e seu inconformismo com a missão.

Enquanto se faziam estes preparativos, como as grandes empresas são de ordinário sempre cheias de grandes e perigosos embaraços, prevendo o Diabo a próxima ruína do seu reinado e o aumento da fé de Jesus Cristo, que ele mais do que tudo receava, não deixou de perseguir-nos, revolvendo para isso, céus e terra, semeando a maldita intriga no coração dos franceses, para esmoecer o Sr. de Razilly (ABBEVILLE, 2002, p. 40).

⁶ Historiador e escritor francês, bibliotecário e administrador da Bibliothèque Sainte-Geneviève.

Indícios demonstram a existência de discordâncias no âmbito da missão francesa em virtude de diferenças religiosas. Em toda a obra de Abbeville observa-se a ênfase atribuída a Razilly na expedição. Não há documentos que confirmem a ocorrência de desentendimentos entre os líderes. Mesmo assim, a entrega do comando à Razilly evidencia que no decorrer da expedição, os sentimentos relativos às diferenças religiosas se fortaleceram. Mariz (2007, p. 73) cita que “Como nenhum dos outros chefes franceses notáveis eram calvinistas, La Ravardière devia ter consciência, desde que deixaram Paris que os mal entendidos e vexames ocorreriam mais cedo ou mais tarde”.

A postura de La Ravardière quanto à participação dos capuchinhos no projeto da França Equinocial pode ser visualizada numa carta do capitão ao amigo Dupleiss-Mornay⁷.

Sr, acho que vós sabeis da maneira e do quanto lamentei ter embarcado para cá com esse peso na consciência, e de todas as medidas que tomei para não levar os frades conosco [...] Mal consigo expressar as aflições e os tormentos de espírito que sofri na hora do embarque. Só passados quinze dias, após ter feito escala na Inglaterra, que consegui apaziguar a minha consciência atormentada, pois abri meu coração ao senhor de Soutlif⁸ para que este me consolasse, o que fez [...] Deus nos mandou aquela tempestade enfurecida para que fazendo escala na Inglaterra, ficasse livre da minha angústia, que creio, teria me matado durante a viagem, não fossem os bons conselhos daquele santo homem que, além disso, nos auxiliou em tudo que precisamos [...] Ofereceu farto jantar aos capuchinhos em sua casa, sem no entanto, deixar de mostrar-lhes seu erro [...] Acho que todas essas cortesias vindas de huguenotes, fizeram com que os capuchinhos tanto gostassem de mim. Pois me dão mais provas de amizade que o Sr. de Razilly, e nunca ofendem nem a mim, nem aos meus homens, cumprindo assim a promessa que me fizeram por escrito em Cancale (FORNEROD, 2001, p. 37).

Nota-se que a presença capuchinha na expedição representa um problema para a consciência de La Ravardière. O capitão se sentia trans-

⁷ Philippe Duplessis Mornay era figura marcante do partido huguenote e amigo de La Ravardière.

⁸ Huguenote, fundador de um colégio em Chelsea, autor de várias obras heurísticas (FORNEROD, 2001).

gredindo seus princípios calvinistas. A carta mostra que ele não estava sozinho, alguns homens que o acompanhavam também eram huguenotes. Mas nem por isso, os capuchinhos os afrontavam como mostra o conteúdo epistolar. Por outro lado, ele assevera a possibilidades de discordâncias com a postura de Razilly ao questionar seu companheirismo.

Mas a paz entre os capuchinhos e La Ravardière foi interrompida pela chegada de Archange de Pembroke na segunda missão vinda com a Nau *Régent*. O padre, calvinista convertido ao catolicismo, demonstrou-se contrário ao capitão devido seus princípios religiosos.

Apesar das contradições religiosas, os capuchinhos integraram a expedição francesa constituindo os primeiros missionários católicos atuantes no Maranhão. Conforme Lacroix (2002, p.33) “pelo pouco tempo que aqui passaram, o trabalho missionário dos clérigos franceses não deve ter sido muito efetivo”. Entretanto, suas reduzidas ações demonstram os elementos culturais da expedição francesa.

Com a retomada do território pelos portugueses, os capuchinhos repassaram sua ínfima estrutura material⁹ para os religiosos que vieram com Alexandre de Moura¹⁰. Esse gesto foi interpretado por Amaral (2003, p. 49) “como algo que engrandeceu os missionários franceses perante a história”. Todavia, isso não significou nada além de permitir a continuidade da evangelização católica na região: elemento fortemente ativo na caracterização da ordem capuchinha.

4.2 A Ordem e os missionários selecionados

Os missionários da França Equinocial pertenciam à Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (*Ordo Fratrum Minorum Cappucinatorum* – OFMC), ordem religiosa da família franciscana¹¹, um desmembramento

⁹ As instalações do Convento de São Francisco, objetos de culto e um altar portátil.

¹⁰ Os capuchinhos portugueses, Frei Cosme Damião e Frei Manuel da Piedade (LAGO, 2001).

¹¹ São Francisco de Assis (1182-1226) deu origem a três Ordens religiosas na Igreja Católica, cada uma com a sua própria regra de vida: a ordem das Irmãs Clarissas (de clausura), a Ordem dos Irmãos da Penitência e a Ordem dos Frades Menores. Com o tempo, esta última se ramificou em três Ordens: Frades Menores Conventuais, Frades Menores Observantes e Frades Menores Capuchinhos. Estes são o ramo mais recente criado quando alguns frades

da Ordem dos Frades Menores de São Francisco de Assis, aprovado em 1517 pelo Papa Leão X.

No contexto das grandes navegações, os capuchinhos são provenientes da Itália a partir da atuação de Mateus de Básio¹² em 1525. Em 1528, o Papa Clemente VII aprovou oficialmente essa ordem, mas somente em 1574, Gregório XIII permitiu a sua disseminação. Os religiosos então se espalharam pela França, Espanha, Suíça, Bélgica, Alemanha e Irlanda.

A trajetória dos capuchinhos é marcada pela forte desagregação do Franciscanismo, devido às constantes distorções no princípio da pobreza preconizado por São Francisco de Assis. Franco Junior (2004, p. 79) considera que “Os franciscanos caíram na ortodoxia influenciada pelo enriquecimento e institucionalização”. Apesar disso, ao final do século XVI havia capuchinhos por toda a Europa. Eles foram fortes ativistas da Contra-Reforma¹³ se dedicando ao trabalho missionário na América, Ásia e África.

Oficialmente, a instalação dos capuchinhos no Brasil é datada de 1642. Em sua história oficial das missões no Brasil, a ordem exclui sua participação na tentativa de criação da França Equinocial. Todavia, os relatos dos capuchinhos franceses no Maranhão evidenciam uma missão fundada na educação pela mudança de costumes a partir da fé.

Os capuchinhos da França Equinocial faziam parte do convento de *Saint'Honoré*¹⁴ em Paris, fundado em 1575 por Catarina de Médici. Era famoso pelos estudos de Teologia que ali se faziam, pelo zelo durante epidemias e por sua grande farmácia (PIANZOLA, 1991).

optaram por uma vida dedicada à oração e pobreza. (Para mais detalhes ver o site da Ordem dos frades menores capuchinhos: <http://www.ofmcap.org>).

¹² Natural da Itália, Básio foi um franciscano que mudou seus princípios religiosos quando percebeu que a roupa vestida pelos integrantes de sua ordem não se assemelhava à de seu patrono São Francisco de Assis. Assim, ele fabricou um capuz pontudo, deixou a barba crescer e começou a andar descalço arrebanhando em pouco tempo, outros religiosos da ordem. (<http://www.ofmcap.org>).

¹³ Movimento de reação da Igreja Católica à contestação de seus princípios pelos protestantes (HOLLANDA, 2004a).

¹⁴ Situado em local concedido por Catarina de Médici cuja doação foi confirmada por Henrique II em 1574 (EVREUX, 2002).

Mas a verdadeira origem de sua reputação se relaciona à outra questão. “Não era nem a ciência [...] nem mesmo os benefícios diários às classes necessitadas, que lhes granjearam o credito unísono que gozavam em Paris, pois o deviam, sobretudo às brilhantes conversões, realizadas recentemente” (EVREUX, 2002, p.22). Portanto, os capuchinhos de *Saint’Honoré* eram conhecidos pela dedicação à conversão. Num contexto assolado pelas disputas religiosas entre católicos e protestantes, conquistar adeptos garantia reconhecimento. Nesse sentido, dentre os missionários que participaram da expedição francesa ao Maranhão, cabe ressaltar a atuação de Claude d’ Abbeville, Yves D’Evreux e Archange de Pembroke.

4.2.1 Claude d’ Abbeville

Nascido na segunda metade do século XVI, Claude d’ Abbeville recebeu de seus pais o nome Firmino de Foulon. De família religiosa, ingressou na Ordem em 1601 e adotou como sobrenome o de sua terra natal. Participou da missão francesa ao Maranhão sobre a qual publicou um relato.

A descrição da missão, por esse capuchinho, expressa concepções e representações típicas da sociedade francesa da época. Segundo Pianzola (1991, p. 36), “Cita com facilidade os autores latinos, gregos e as Escrituras em hebraico, mas não se pode atribuir-lhe leituras modernas”.

Apesar de sua formação teológica e suas representações sobre a realidade privilegiarem uma ética medieval¹⁵, o relato do capuchinho contém elementos renascentistas. Caracteriza, portanto, um pensamento em transição.

Há um nítido esforço para explicar o mundo, através de um pensamento racional “[...] Essa descrição, entretanto, está envolvida por uma dimensão divina [...] Visa, sobretudo, elevar o leitor a um plano superior, a refletir sobre a sabedoria e a grandeza de Deus” (CABRAL, 1990, p. 103).

¹⁵ Compreensão do mundo fundada na religiosidade (FRANCO JUNIOR, 2004).

A escrita desse capuchinho revela a sobreposição de valores culturais ocidentais na expedição. Desse modo apresenta oposição aos costumes indígenas e justifica a necessidade de educá-los pela fé a fim de manter a ordem cristã.

Abbeville utilizou sua narrativa para anunciar as vantagens da missão e estimular investimentos. Assim, com o fracasso da França Equinocial, retornou para a França onde faleceu em Ruão em 1616.

4.2.2 Yves d' Evreux

Chamado por seus familiares de Simon Michelet, pertencia a uma linhagem de posses de Normanville, próximo a Evreux na Normandia. Ao ingressar na vida religiosa adotou como sobrenome a denominação de sua cidade. Ferdinand Denis em introdução à obra de EVREUX, tece considerações a respeito do religioso.

Amigo reconcentrado do estudo, e mais ainda da humanidade, espírito observador, alma apaixonada pelas belezas da natureza, pronto a acudir onde o chamava seu zelo [...] Evreux fugia em geral do bulício político e somente tomava parte nas lutas do século quando tinha de sustentar algum ponto da doutrina religiosa (EVREUX, 2002, p. 21 e 23)

Partidário do estudo das humanidades desfrutava de prestígio junto à Ordem dos Capuchinhos. Por isso, foi nomeado como chefe do primeiro grupo de religiosos na expedição francesa ao Maranhão.

Segundo Pianzola (1991, p. 78), “O jovem pregador vai se tomar de paixão pela observação da vida cotidiana dos índios e vai anotar diariamente como passam o tempo”. Com base nessa prática, Evreux continuou a obra de Abbeville narrando a trajetória dos franceses no Maranhão e as práticas missionárias desenvolvidas. Sempre procurou ressaltar a necessidade de mudar o comportamento dos silvícolas, ou seja, de civilizá-los.

Com a chegada do segundo grupo de capuchinhos, Evreux retornou para a França, acometido de paralisia. O religioso ainda obteve autoriza-

ção para publicação de seu relato. Mas pelas questões políticas que ligavam a França à Espanha, teve seus exemplares censurados ainda na gráfica. Isso resultou na supressão de trechos da obra indicando o silenciamento de aspectos referentes à França Equinocial. Durante muito tempo, seu trabalho foi ignorado, mas hoje se percebe que pode servir de fonte para o estudo das primeiras formas de educação européia no Maranhão.

4.2.3 Archange de Pembroke

Natural da Escócia, pertencia à família Pembroke¹⁶. Sua entrada na ordem dos capuchinhos foi um marco na trajetória do Convento de *Saint'Honoré*. Archange de Pembroke ingressou na vida religiosa após sua conversão ao Catolicismo.

A tradição calvinista de sua família foi renunciada assim como os privilégios provenientes de sua nobre estirpe. Esse capuchinho integrou o segundo de grupo de missionários enviados ao Maranhão, atuando como superior.

O constante êxito do Pe Archange em suas atividades, deveu-o ele, em grande parte, “ao saber combinar com uma virtude intransigente, uma exemplar candura e amenidade de maneiras [...] Há indícios de que durante essa missão maranhense, não o abandonaram aqueles modos suaves [...]” (HOLLANDA, 2004, p. 213).

A participação desse religioso na missão ao Maranhão também está relacionada à sua conversão. Esta atuaria como símbolo da adequação dos capuchinhos de *Saint'Honoré* à missão evangelizadora da França Equinocial.

Pembroke, entretanto, evidenciou durante a referida expedição, as dissidências religiosas entre católicos e La Ravardière. Ele era conhecido pela hostilidade a este capitão devido à condenação de sua crença protestante e muito o criticou durante a luta com os portugueses.

¹⁶ Destaque no protestantismo calvinista no País de Gales;

Segundo Mariz (2006, p. 105), “Archange de Pembroke pregava com animosidade contra o herético La Ravardière”. Isso contribuiu para desestabilizar a organização francesa reforçando a descrença na expedição após a derrota em Guaxenduba.

A obra desse capuchinho na Ilha Grande teve caráter superficial. Apenas foi iniciada a construção de um seminário para os filhos dos nativos. Além disso, eram realizados inúmeros batismos e conversões sem a adequada preparação, o que culminava com o abandono da crença pelo indígena. Denis em referência à obra de EVREUX tece breves considerações acerca de Pembroke.

Ignoramos o que fez o Pe Archange no convento de São Luís, porém quase que se pode dizer que não imitou o zelo dos padres Evreux e Arsenio de Paris, sendo tão mal sucedido em seus esforços que até apareceu a desunião [...] Os pobres selvagens não ficaram por muito tempo fiéis à religião que abraçaram, voltando à sua antiga idolatria (EVREUX, 2002, p.33).

Com a expulsão dos franceses, Pembroke repassou os recursos materiais dos capuchinhos aos missionários portugueses vindos com Alexandre de Moura. Retornando a Paris, morreu em 1632, atuando politicamente no âmbito da ordem dos Capuchinhos.

Esses três missionários em suas ações distintas atuaram decisivamente na missão religiosa ao Maranhão. A participação dos capuchinhos representou a justificativa teológica da França Equinocial. Resta agora, atentar para os princípios da missão e sua relação com os interesses dos franceses. Isso significa perceber como a obra cristã desses religiosos estava vinculada à tomada de posse e imposição da soberania francesa nas terras do Maranhão.

4.3 Os capuchinhos e a ação francesa na Ilha Grande

O questionamento da ordem cristã na sociedade europeia com o encontro de culturas no Novo Mundo gerou a necessidade de pregação da fé católica para garantir sua permanência enquanto verdade universal. Essa

obra de cristianização estava vinculada à tomada de posse dos novos territórios. Para tanto, o discurso da conversão surgiu como mecanismo de estabelecimento da soberania européia.

Garantir o domínio sobre as terras recém-descobertas envolvia não só a cristalização do poderio econômico e político, como também a conquista ideológica dos povos da colônia. Esta seria feita, entre outras coisas, pela consolidação da cultura européia e da moral católica, em particular, como referências dominantes da prática religiosa e dos costumes dos habitantes do Brasil (PINSKY, 2002, p. 64).

Na expedição francesa ao Maranhão, esse pressuposto teológico da conquista não foi desconsiderado. Não foi à toa que a regente Maria de Médici recorreu ao Convento de *Saint'Honoré* para o envio de missionários capuchinhos à França Equinocial.

Daher (2007, p. 115) ressalta que “O caráter católico constitui fundamentalmente uma manobra política”. Isso pode ser observado quando Abbeville, em sua obra, atribui caráter oficial à expedição ao Maranhão a partir do momento em que o empreendimento passa a contar com a participação de uma ordem religiosa.

A decisão da regente de agregar capuchinhos à expedição evidencia a busca pela definição de seu caráter ideológico a fim de evitar a desagregação do projeto. Segundo Fornerod (2001, p. 17), “Lembrança do fracasso da França Antártica, de Nicolas de Villegagnon, e das querelas religiosas das quais ela foi palco, perturba ainda os espíritos nos inícios do século XVII”. Num contexto de disputas religiosas, a rainha católica tentou obstruir possíveis tentativas de expansão do Protestantismo, definindo bases religiosas católicas para a missão ao Maranhão. Mas além desses elementos, a participação dos capuchinhos na França Equinocial carrega ainda outro significado.

Interpretamos esse gesto como uma manobra política da rainha, visando assegurar sua defesa junto ao Papa, com a alegação de que a França também se integrava à cruzada de expansão do cristianismo por entre os povos primitivos habitantes do novo mundo (LACROIX, 2002, p. 107).

A expedição francesa ocorreu no âmbito das disputas européias pelos territórios do Novo Mundo. Com isso, a França vislumbrou o domínio de uma terra pertencente a Portugal, oficialmente obtida, por este último, com base em decisão do papado, ou seja, fundamentado pela Igreja Católica.

O apoio trazido à empresa pela monarquia francesa suscita desde o início, a indignação das autoridades ibéricas. Pois não se trata da ação isolada de missionários, ou de uma Ordem religiosa em particular, mas, antes de tudo, de uma empresa encabeçada pela única monarquia da Europa, afora as ibéricas, então capaz de empreender um projeto colonial no Novo Mundo, em bases religiosas, missionárias, absolutamente católicas (DAHER, 2007, p. 116).

Este argumento do potencial evangelizador da França é expresso quando Abbeville (2002) se refere à nação como “filha mais velha da Igreja”. E assim, predestinada à conversão dos nativos americanos vistos como “almas infelizes”. Evreux (2002) acrescenta que “plantar a fé e a lei entre gentes de ferozes costumes” é a única honra não concretizada pela França.

Tudo isso leva a perceber que a França ocultou seus interesses materiais da expedição ao Maranhão com argumentos religiosos. De tal modo, objetivou a concessão do apoio papal frente à oposição da Coroa Ibérica diante de seu domínio usurpado. Mas o discurso teológico não atuou apenas como justificativa para a expedição francesa. Ele assumiu a forma de instrumento para o domínio do território pela disseminação da lusofobia. Os franceses aprofundavam o receio dos Tupinambá em relação aos portugueses de forma a fortalecer sua soberania no território.

Temerosos dos *peró*, os tupinambás aliavam-se aos novos conquistadores. Estes, por sua vez, alimentavam esse temor, advertindo-os de que seriam totalmente dizimados sem o apoio e a ajuda francesa [...] Desse modo, conseguiam sempre tê-los sob maior domínio e controle (CABRAL, 1990, p. 105).

Apesar do êxito, essa estratégia não passou incólume a rejeições na recepção do discurso pelos nativos.

Em *Essauap* um índio velho, *Momboré-açu* após a ereção da cruz no centro da taba, falou aos seus ressaltando que em sua opinião, os franceses fariam o mesmo que os portugueses, cuja chegada ele testemunhara em Pernambuco; suas palavras calaram no espírito dos silvícolas (MEIRELES, 1980, p. 50).

A ação missionária com base no discurso da conversão e da lusofobia procurou moldar o comportamento do indígena. A perspectiva de atuação se voltava para a substituição de uma ordem selvagem pela cristã, enquanto cultura considerada superior, a partir da imitação dos costumes franceses.

Este aspecto é visível na implantação das leis institucionais da França Equinocial. O argumento dos franceses partiu na assertiva de que “sem a justiça ordenada por Deus aos homens, sua imagem, não pode existir república alguma” (ABBEVILLE, 2002, p. 170). Mas a verdadeira essência das leis é descrita por Berredo (1988, p. 62): “Em todas elas não se vê capitulo que não inculque tanta religião”.

As leis estabelecidas pelos franceses primavam pela regulação dos costumes indígenas. Para tanto, protegiam a ação dos capuchinhos em *Upaon-Açu*. Isso confirma a necessidade da ação missionária como instrumento para o domínio do território. Em várias passagens, percebe-se a guarda aos princípios teológicos da expedição.

Ordenamos a todas as pessoas que honrem e respeitem os Revdos. Padres capuchinhos enviados por S. Majestade para plantar entre os índios a religião católica [...] Que não embarquem aos ditos capuchinhos no exercício da religião, da missão e conversão das almas dos índios (ABBEVILLE, 2002, p.170).

A transgressão a esses ordenamentos era punida com pena de morte. Isso indica, portanto, a importância da ação religiosa na França Equinocial. A regulação dos costumes é resguardada pelo estímulo à delação: “Aos que tiverem conhecimento de atos tão perniciosos que os revelem incontinenti” (ABBEVILLE, 2002, p. 170).

Com base nisso, verifica-se que a atuação capuchinha garantia o domínio do território a partir da educação dos costumes indígenas pela imposição da fé católica. Assim, não apresenta forte diferenciação do mecanismo evangelizador inaciano desenvolvido no Brasil. Segundo Hollanda (2004, p. 211), “Se porventura vingasse esse plano, iríamos ter, sem dúvida na obra da missão que atraiu para o Brasil francês, galho da árvore de São Francisco, uma réplica da ação missionária desenvolvida pelos jesuítas na América portuguesa”.

Os capuchinhos se assemelhavam aos jesuítas não apenas no zelo pela preservação da fé, mas também no espírito contra-reformista. Diferiam apenas quanto à base teológica de suas ações. Além disso, seus cultos eram aparatosos, com prédicas religiosas fervorosas, entusiasmando os nativos (HOLLANDA, 2004).

Dessa forma, gerar especulações acerca do destino do Maranhão caso prosperasse a missão capuchinha não significa atribuir para os indígenas, um destino melhor do que aquele alcançado com a evangelização jesuítica. A forma de pregação diferia, mas a relação teológica com os interesses europeus era a mesma. Cabe agora centrar a discussão nas práticas desenvolvidas pelos missionários capuchinhos na França Equinocial. E assim, verificar seu cunho educativo bem como os pressupostos destes, objetivo maior deste trabalho.

A ação missionária dos capuchinhos franceses

O encontro de culturas entre europeus e indígenas nas expedições colonizatórias ao Novo Mundo foi decisivamente marcado pela realização de ritos e cerimônias. Isso ocorreu em virtude da busca pela definição da autoridade européia nos novos territórios.

O domínio colonial sobre o Novo Mundo foi instaurado por meio de práticas basicamente cerimoniais - os colonizadores fincaram cruces, estandartes, bandeiras e brasões [...] Embora a força militar tenha efetivamente assegurado seu poder, os europeus também acreditavam em seu direito de governar. E criaram para si próprios esses direitos empregando palavras e gestos significativos que algumas vezes precederam, outras vezes sucederam, e outras ainda acompanharam a conquista militar (SEED, 1999, p.10).

Portanto, além de sua atuação militar, os europeus necessitavam estabelecer mecanismos simbólicos que evidenciassem seu direito de governar. Essa estratégia buscava muito mais alcançar o respeito entre os próprios compatriotas do que entre os nativos.

Para Seed (1999, p. 20), “A ação simbólica da autoridade colonial significava que as cerimônias, ações, discursos e registros tinham como primeiro alvo seus conterrâneos europeus”.

Historicamente a prática cerimonial dos europeus no Novo Mundo é concebida de forma homogeneizada. De fato, os conquistadores, independente de suas nacionalidades, realizavam esses atos. Todavia, apesar de terem os objetivos semelhantes, as estratégias simbólicas de estabelecimento da autoridade territorial diferiam.

As cerimônias e os meios simbólicos franceses, espanhóis, portugueses, holandeses e ingleses usados para instaurar a autoridade sobre as colônias são frequentemente agrupados, como se existisse um único quadro político europeu do domínio colonial. O que os europeus partilhavam era uma plataforma tecnológica e ecológica comum (SEED, 1999, p.11).

Os franceses, por sua vez, fundamentavam seus ritos de posse no Novo Mundo em elementos da coroação real e nas cerimônias da corte francesa. No âmbito da expedição ao Maranhão, eles aliaram o simbolismo ao imperativo teológico por meio de cerimônias religiosas.

Assim, foram realizados rituais como a missa e a fixação da cruz. Isso significou, sobretudo a demarcação dos primeiros passos da missão religiosa, garantindo o consentimento dos Tupinambá.

5.1 A missão religiosa

O início da missão religiosa no Maranhão foi demarcado no desembarque francês na Ilha Pequena. Enquanto aguardavam o consentimento indígena, os franceses realizaram sua primeira cerimônia em solo maranhense.

Deus, por sua divinabondade, nos fez chegar a Ilha pequena, chamada pelos índios de '*paonmiri*', inteiramente desabitada. Apenas seguramos bem nossos navios, fizemos construir uma cruz bonita e alta para plantá-la solenemente no seguinte domingo (ABBEVILLE, 2002, p. 75).

Em *Upaon Açu*, a chegada não foi diferente. Marcada pela procissão da comitiva, contou ainda com a celebração da missa. Após a instalação na Ilha Grande, os franceses realizaram solenidade de plantação da cruz (figura 1) como símbolo da aliança religiosa com os nativos. “Convinha antes de tudo plantar e arvorar em triunfo o estandarte da santa cruz, em testemunho do desejo que tinham de abraçar o Cristianismo” (ABBEVILLE, 2002, p. 101).



Figura 1 - Leonard Gaultier, L'érection de la Croix sur l'île de Maragnan, le 8 septembre 1612. Gravura.

Fonte: Abbeville (2002).

A referida cerimônia foi realizada em 8 de setembro. No âmbito da historiografia maranhense ela caracterizou um dos pontos de sustentação do argumento da fundação francesa de São Luís. Todavia, Lacroix ressalta em suas pesquisas a ausência de iniciativas para a formação de uma cidade bem como o caráter religioso do ritual.

Lacroix (2002, p. 40) cita que “A segunda missa e demais rituais religiosos celebrados no dia 8 de setembro de 1612 simbolizaram a expansão do Cristianismo, com a implantação das missões capuchinhas nas terras daqueles infieis tupinambás”. Sendo assim, as cerimônias caracterizaram apenas, um símbolo da expansão do Cristianismo.

Mas a demonstração da autoridade francesa na posse precisou ser complementada com a cerimônia dos estandartes franceses e conseqüente instituição das leis da França Equinocial. Seed (1999, p. 66) assinala que “Para os franceses, a cruz simbolizava uma aliança religiosa com os nativos. Entretanto, não era suficiente [...]. Eles também devem exibir as armas da França pelos mesmos meios”. Assim, a solenidade se funda-

mentou nos mesmos preceitos utilizados na plantação da cruz contando com o discurso de La Ravardiére fundado na lealdade nativa ao rei francês.

Pensai ainda uma vez, antes de fincar esta insígnia e estas armas, se desejais que o rei de França seja o soberano, se quereis obedecer a quem ele mandar governar-vos, porque de eu haver aceitado no seu nome esta terra com que o presenteastes, não poderá mais haver arrependimento e nem retirar-se a palavra dada uma vez (ABBEVILLE, 2002, p. 166).

Paralelamente aos estandartes, foram estabelecidas as leis fundamentais da França Equinocial. As ordenações mantinham estreita ligação com os aspectos religiosos da expedição.

Reconhecendo a graça, a bondade e misericórdia de Deus, trazendo-nos tão felizmente aqui a salvamento, começaremos pelas ordens relativas, principalmente, à sua honra e glória. Ordenamos mui positivamente que todas as pessoas, de qualquer condição que sejam, que respeitem, sirvam e honrem a Deus, observando seus santos mandamentos [...] que honrem e respeitem os revdos. Padres capuchinhos enviados por Sua Majestade para plantar entre os índios a religião Católica [...] que não embarquem aos ditos capuchinhos no exercício da Religião, da missão e conversão das almas dos índios, sob pena de morte (ABBEVILLE, 2002, p. 170).

Percebe-se, portanto, a atitude defensiva dos franceses quanto à missão capuchinha. As leis de proteção à propagação da religião entre os indígenas atuam como mais um instrumento de garantia à autoridade francesa na região.

Acerca do conjunto de cerimônias, Abbeville atribui aos princípios romanos, as raízes dessas práticas entre os franceses. Segundo Abbeville (2002, p. 167), “Para que ninguém se admire deste ato, direi de passagem que a primeira coisa que os romanos tinham por costume fazer, quando entravam numa terra e conquistavam uma cidade, era plantar imediatamente seus estandartes”.

Mas, a realização dessas solenidades está ligada também à tradição política da realeza francesa, marcada por atos religiosos estabelecidos em

rituais públicos de consagração. É com base nessa significação das cerimônias que se prosseguirá com o estudo da missão religiosa em sua trajetória no Maranhão.

Após as solenidades iniciais, a missão dos capuchinhos passou a percorrer a Ilha Grande. Abbeville ressalta o forte interesse nativo na conversão, mas demonstra preocupação quanto à carência de missionários. Mesmo assim, são apresentados como primeiros frutos da missão, os batismos de crianças e a visitação das aldeias da Ilha.

O Sr. de Razilly julgou necessário visitar a Ilha e percorrer as suas aldeias em companhia de dois padres, tanto para nos fazer conhecidos pelos índios, como para nos pôr em boas relações com eles [...] a fim de conhecermos seus usos e costumes para depois com mais proveito anunciarmos a eles o fim de nossa vinda e estes lugares (ABBEVILLE, 2002, p. 111).

Em todas elas eram efetuados discursos, ritos e solenidades que, sobretudo visavam justificar a missão e persuadir o indígena à conversão: tarefa levada a contento até a chegada em *Essauap*. Nesta aldeia, os franceses foram surpreendidos pelos questionamentos do índio *Mamboré* – *Uaçau* acerca das intenções francesas no Maranhão.

Vi o estabelecimento dos *peros* em Pernambuco e *Potiiú*, e o seu principio foi como o vosso agora. No principio, os *peros* só queriam negociar, e não morar [...] Depois disseram ser-lhes preciso aí morar que necessitavam construir fortalezas para guardá-las, edificar cidades para morarem juntos, parecendo assim, que só desejavam ser uma nação. Vieram os padres, plantaram uma cruz, começaram a instruí-los, e depois foram batizados. Depois fizeram ver que tanto eles como os padres precisavam de escravos para servi-los e trabalhar para eles [...] Assim aconteceu com os franceses. Quando viestes aqui pela primeira vez, foi simplesmente para negociar conosco [...] Agora para morardes aqui nos aconselhais fazer fortaleza [...] É verdade que estamos contentes, porém os *peros* fizeram o mesmo (ABBEVILLE, 2002, p. 156 -157).

O discurso do velho índio foi impactante para os franceses desestruturando a persuasão indígena em *Essauap*. De imediato, Des Vaux proferiu um discurso ressaltando a deslealdade do comentário tecido pelo nativo.

Dissimulando sobre o fato, os franceses retornaram ao Forte e decidiram pelo envio de Migan¹ para desfazer o mal entendido naquela aldeia.

Migan que bem os conhecia e entre eles tinha vivido desde a sua infância, respondeu o muito que já lhe havia dito o Sr. Des Vaux, e acrescentou [...] Pensas porventura que há no mundo nação que em bondade se iguale à francesa? Não e não, porque são os franceses os primeiros que nasceram na Igreja, os verdadeiros filhos pelo grande Tupã, escolhidos para lhes dar sua fé, e ensiná-la aos outros. Os *peros*, bem como as outras nações, só receberam muito tempo depois [...] os seus próprios padres são apenas aprendizes dos verdadeiros padres [...] não te lembras de que os padres dos *peros* têm escravos para servi-los? Os padres que estão conosco não os têm (ABBEVILLE, 2002, p. 160).

O discurso é fundamentado na particularidade da tradição católica francesa² diferenciando os gauleses de outras nações européias. Com isso, ele realiza uma comparação entre os padres capuchinhos e os missionários portugueses que haviam se aproximado da região. Isso evidenciou a distinção na estratégia missionária das Ordens destacando-se o caráter persuasivo dos filhos de São Francisco.

Após esse episódio, a missão se expandiu para além da Ilha Grande. Contudo, mediante a amplitude dos grupos indígenas, tornou-se necessário aumentar a quantidade de religiosos. Abbeville retornou à França com Razilly em busca de reforços. Evreux permaneceu dando continuidade à missão com a construção das capelas de São Francisco e São Luís. Isso possibilitou a centralização das cerimônias na ilha Grande mantendo as pregações diante do ínfimo número de religiosos.

A chegada do *Régent* e dos missionários chefiados por Pembroke constituíram os últimos passos da missão. Com a defensiva portuguesa, o plano de edificação do seminário para os filhos dos indígenas não foi

¹ Normando de Dieppe que há anos vivia entre os índios sendo conhecedor das tribos locais, habilidade pela qual passou a ser utilizado como intérprete dos franceses durante a expedição (DAHER, 2004).

² É comum atribuir à França a denominação de *Fille ainée de l'Église*, "Filha mais velha da Igreja" pela associação do Catolicismo à sua formação política. Segundo Franco Junior (2004, p. 54), "Os francos tinham sido os primeiros germânicos a se converter ao catolicismo romano em fins do século V".

concretizado. Os padres retornaram à Europa deixando sua pequena estrutura para religiosos portugueses.

Lacroix (2002, p. 33) afirma que “Pelo pouco tempo que aqui passaram o trabalho missionário dos clérigos franceses não deve ter sido muito efetivo”. Apesar disso, os relatos desses religiosos podem servir de base para a análise acerca da perspectiva educacional que permeou a missão capuchinha no encontro com a cultura Tupinambá. Para se refletir sobre essa questão é preciso tomar conhecimento das práticas missionárias desenvolvidas, identificando suas características e elementos educativos.

5.2 As práticas missionárias

A ação evangelizadora dos capuchinhos franceses foi posta em prática desde os primeiros passos em *Upaon-Açu* pelas cerimônias que demonstravam as formas iniciais de apresentação da doutrina cristã. A procissão de entrada na ilha demonstrou uma estratégia decisiva na persuasão do indígena: a privação dos nativos à contemplação do ritual de consagração presente na missa.

Quando chegávamos ao ofertório, fechávamos a porta da barraca por não permitirem as ordenações da Igreja que este divino mistério seja presenciado senão por fiéis cristãos; mostravam-se por isto, mui pesarosos e admirados [...] finalmente conseguimos abrandá-los, e conhecendo os índios, que não podíamos admitir nessa ocasião senão os batizados manifestaram logo, ardente desejo de se instruírem e batizarem (ABBEVILLE, 2002, p. 82).

Os religiosos, portanto utilizaram a admiração causada pela cerimônia para estimular a atitude de conversão. A exclusão do ritual despertava no indígena a necessidade de compartilhamento daquelas ações religiosas. Essas atitudes iniciais demonstravam a essência da missão centrando-se na conversão dos Tupinambá. Com isso, a evangelização se direcionou à apresentação dos elementos cristãos por meio de estratégias diversificadas. A partir daí, os religiosos prosseguiram com a missão através da prática do batismo.

Abbeville (2002, p. 136) cita que “Resolvemos por isso batizar primeiro os meninos e depois os solteiros, fazendo notar aos outros a obrigação que contraíam quando batizados”. O batismo representava assim, o ponto inicial da conversão pela aceitação da crença cristã. Com ele, era constituída a base para a mudança comportamental dos nativos. Mas uma condição era imposta para a aquisição do sacramento: o conhecimento da doutrina cristã. O importante não era apenas batizar os indígenas, mas introduzi-los na vivência de preceitos cristãos por meio da instrução. Por isso, inicialmente os batismos eram dirigidos apenas a crianças e jovens solteiros cujas atitudes eram mais fáceis de moldar.

Nessa perspectiva, a prática missionária mais atuante foram os discursos. No início da missão, eles buscavam legitimar a ação religiosa. Com o direcionamento à conversão, foram utilizados enquanto instrumentos de repasse da doutrina cristã. De acordo com Evreux (2002, p. 283), “Mais não podíamos fazer para com estes selvagens do que captarmos sua amizade por palavras dóceis, e fazer-lhes conhecer a Deus e os sacramentos da Igreja.

Mas o ensino pela oratória só apresentava resultados devido à execução de uma outra estratégia missionária: o uso de intérpretes. Isso ocorreu em virtude da utilização da língua nativa como instrumento político e apostólico. Os diálogos, orações e discursos eram traduzidos para os Tupinambá ampliando a disseminação da doutrina cristã. Segundo Daher (2004, p. 7), “É, portanto, através da própria língua do catecúmeno que a doutrina era ensinada no Maranhão”.

Os intérpretes, mais conhecidos como *truchements*³, eram franceses que viviam entre os indígenas. Eles intermediavam a pregação capuchinha com base no conhecimento da língua nativa e na confiança dos indígenas. Esses homens tiveram posição privilegiada na campanha missionária ao Maranhão por possibilitarem “a produção e circulação de um capital de informação acerca da conversão dos índios” (DAHER, 2004, p.

³ Provenientes da prática francesa de abandonar meninos que recolhidos nos portos da Normandia, eram integrados às sociedades indígenas. Com isso, compartilhavam costumes, conheciam a língua e atuavam na garantia da eficácia das relações comerciais entre indígenas e franceses (DAHER, 2004).

05). Dos intérpretes que participaram da missão, merecem destaque Charles Des Vaux, David Migan e o indígena Sebastião.

Presente nos primórdios da expedição, Des Vaux atuou diretamente nas negociações com os indígenas em busca do consentimento à missão francesa. Com isso, intermediou a chegada do grupo ao Maranhão através de discursos que ressaltavam o compromisso firmado entre franceses e os Tupinambá, repetindo a prática sempre que visitavam as aldeias da ilha. Um dos elementos sempre retomado por Des Vaux em seus discursos consiste na lusofobia apregoada para obter o apoio nativo.

David Migan, já estabelecido na ilha quando da chegada da expedição, proferia discursos e traduzia para a língua nativa, a doutrina cristã. Sua atuação foi valorizada politicamente no reconhecimento da terra e visitas às aldeias, o que o fez integrante da comitiva que levou os embaixadores Tupinambá à França. Na ocasião, Migan foi o responsável pelas traduções dos discursos indígenas à Monarquia francesa nas cerimônias de conversão dos nativos.

Por sua vez, o intérprete Sebastião era um índio cristianizado muito utilizado no trabalho missionário desenvolvido por Evreux. Junto com Des Vaux ele possibilitou a tradução de orações e elementos cristãos para a língua indígena constituindo os formulários de Evreux para o ensino da doutrina cristã entre os nativos.

Suas intervenções iniciaram por ocasião do primeiro ensino público feito pelos capuchinhos. Como destaca Abbeville (2002, p. 121), “Começamos o ensino público da doutrina cristã, servindo-nos do Sr. Des Vaux, e de um tal Sebastião, mui entendidos da língua deles, para transmitir-lhes o necessário”. O trabalho desse intérprete se direcionou à facilitação do ensino da doutrina possibilitando as primeiras conversões.

Reunidos todos, ele os levava ao pé da cruz, onde se ajoelhavam, punham as mãos, fitavam os olhos na cruz, e começavam a recitar a oração dominical na língua deles, repetindo as palavras que Sebastião ia dizendo. Para melhor conservarem na memória o ensino, usou do expediente de dizerem cantando a Ave Maria, o Credo, os Mandamentos da Lei de Deus, da Igreja e os Sete Sacramentos (ABBEVILLE, 2002, p. 121).

Ao compartilhar da cultura indígena, Sebastião utilizou o canto no ensino da doutrina. Esse aspecto atuou como elemento facilitador no aprendizado das orações à medida que considerou a apreciação do canto pelo nativo.

Nota-se, portanto, a função política do intérprete na eficácia da ação missionária mediante o repasse do conteúdo doutrinário. O uso da língua nativa era essencial enquanto prática missionária dos capuchinhos pela conversão. Porém isso não significa respeito pelas características culturais dos indígenas. A língua nativa é utilizada apenas como veículo de comunicação da doutrina. Os capuchinhos deixam bem claro, a posterior necessidade de adoção do francês pelos indígenas.

Em nada duvidavam de que aprenderiam grandes coisas de Deus, especialmente se nós conhecêssemos bem sua língua. Pois, dizem eles, os línguas não falam a Deus como vós. Nossos filhos terão mais sorte que nós; pois poderão aprender de vós a língua francesa assim como nos prometestes (EVREUX, 2002, p. 284).

Ainda sobre as práticas de exposição da doutrina católica, destaca-se o uso de símbolos, imagens e ornamentos com base no apelo imagético dos ensinamentos. Esses instrumentos são utilizados paralelamente às narrações bíblicas. O relato das conferências de Evreux demonstra o emprego desses elementos junto aos Tupinambá.

Mandei ornar a nossa capela com os melhores paramentos, e pôr sobre os degraus do altar muitas e diferentes imagens. Aproximando-nos do altar sempre acompanhados pelo intérprete, quis saber o significado do crucifixo, dizendo-me: “Quem é este morto tão bem feito e tão bem estendido neste pau encruzado?” Expliquei-lhe que isto representava o Filho de Deus pregado por seus inimigos sobre esse madeiro, a fim de ir ter com seu pai [...] conservou-se admirado por algum tempo, olhando com muita atenção a imagem do crucifixo [...] nos pés do crucifixo havia uma imagem de Nossa Senhora [...] Olhando para ela, perguntou-me “Quem é esta mulher tão bonita?” Eu lhe disse que era a figura de Maria mãe de Deus [...] Fiz-lhe ver todas as peças e quadros da criação e da redenção. Cativou-lhes principalmente a atenção à figura de Deus no meio do quadro soltando da boca um

forte sopro. Expliquei-lhes que isto representava a maneira como foram feitas todas as coisas [...] Na escada do altar estavam as imagens dos doze apóstolos. Perguntou-me quem era esses *caraibas*. São doze *maratás* do filho de Tupã[...] Chamou então seus companheiros, que ficaram por todo este tempo na porta da igreja. Mandou que se aproximassem do altar, e a eles repetiu o que lhes ensinei, mostrando-lhes as imagens e explicando o que representavam (EVREUX, 2002, p. 342).

Percebe-se na intervenção do capuchinho a relação estabelecida entre os símbolos e a narrativa bíblica. Paralelamente, ocorre o emprego de denominações da língua indígena no sentido de facilitar o entendimento da representação atribuída às imagens.

Nesse sentido, as práticas missionárias dos capuchinhos primavam pela adoção da doutrina cristã através da conversão dos nativos. Para tanto, utilizavam elementos da cultura indígena com o propósito de favorecer o repasse dos ensinamentos. Cabe ressaltar a partir de agora, os aspectos educativos intrínsecos na execução das práticas evangelizadoras caracterizando sua perspectiva educacional.

5.3 Características do processo educativo na missão capuchinha

Os relatos de Abbeville e Evreux revelam na apresentação de suas práticas missionárias a perspectiva de educação presente na França Equinocial. Abbeville contribui com o desvelamento dos pressupostos educativos da missão. Por sua vez, Evreux demonstra características desse processo indicando os elementos considerados e as estratégias executadas. Para tanto, ambos partem de suas considerações a respeito da cultura tupinambá.

A expedição é apresentada por Abbeville como oportunidade de redenção dos nativos e da própria região. Por isso, a ênfase do capuchinho nas necessidades humanas e materiais para realização da missão. As riquezas naturais da região são demonstradas como elemento atrativo aos investidores. Na busca do apoio monárquico, é utilizada a justificativa da civilização dos nativos com base no argumento da tradição católica francesa.

Ó França, tu que tiveste a felicidade de ser a filha mais velha da Igreja, se como irmã gêmea desta nova França Equinocial, ainda que selvagem e pagã agora, porém escolhida e predestinada para o céu em tempo próprio, estás unida a ela pelos laços de amor e da caridade, como fizeste com os outros reinos e nações católicas, porque não sentirás a dor que a oprime no seu tão longo cativeiro do paganismo? (ABBEVILLE, 2002, p. 29).

O capuchinho ressalta ainda constantemente a relação entre a missão evangelizadora e a luta contra heresias, demonstrando o espírito reformista de sua Ordem. Sobre suas impressões acerca das características do povo Tupinambá do Maranhão, o relato usa a narrativa bíblica para se referir à barbárie indígena.

Depois de haver percorrido o Maranhão, pareceu-me que Deus por sua infinita bondade o fez lugar de delícias, que bem bastavam para que os habitantes deste país reconhecessem, ou pelo menos admirassem a excelência de seu Soberano Obreiro, e apesar de tudo isto, ali se acha uma nação mais bárbara, mais cruel, e mais desumana do que nenhuma outra (ABBEVILLE, 2002, p. 249).

Com isso, ele demonstra elementos físicos e culturais dos indígenas sempre os comparando com os costumes franceses. Apesar de discordar do comportamento nativo, ele ainda assim utiliza esse modo de vida na crítica à elementos da sociedade ocidental. Abbeville (2002, p. 285) refere que “Nunca se lhes ouve uma cantiga torpe ou escandalosa, como se ouve por aqui algumas livres e prejudiciais à honra de Deus, à Igreja e ao próximo, e aos bons costumes. As críticas à cultura indígena sinalizam para Abbeville, a necessidade de se educar os Tupinambá e com isso, o religioso passa a indicar fatores que tornem viável esse objetivo.

Embora sejam os maranhenses (sic!) constantemente preguiçosos, sem aprenderem coisa alguma, têm o melhor espírito e juízo que é possível imaginar-se. São em tudo muito discretos, entendem tudo quanto lhes quiserdes dizer, percebem o que se lhes ensina, desejam saber e aprender, e têm muita habilidade para imitar o que vêem (ABBEVILLE, 2002, p. 292).

Sua caracterização do indígena expressa repulsa aos usos e costumes dos nativos da região. Cabral (1990, p. 105) enfatiza que “Abbeville define o índio, a partir de seu referencial ético. Decodifica-o segundo seus atributos culturais. Em função disso reinterpreta as atitudes indígenas e condena-as, porque se baseiam em estruturas mentais diferentes das suas que ele não entende, nem aceita”.

Apesar disso, ele ressalta a disposição dos nativos à civilização. O temperamento dócil e a aceitação da missão francesa favorecem a realização do trabalho missionário. A evangelização representava, portanto, o abandono da ignorância pela civilidade. A troca de costumes bárbaros por hábitos aceitáveis na perspectiva européia. Nesse sentido, a evangelização dos capuchinhos franceses numa perspectiva civilizatória caracterizava a pacificação de condutas e o controle de afetos (ELIAS, 1994). O meio apontado para a concretização desse propósito era a colonização.

Segundo Cabral (1990, p. 108), “Implantar uma ordem civilizadora significa instaurar uma sociedade hierarquicamente organizada, com uma legislação que legitima o poder dos governantes dando-lhes direito, inclusive, de decretar a vida e a morte”. Para tanto, o religioso demonstra o esforço da missão para que os índios recusem seus hábitos e adquiram outros considerados superiores.

Evreux centra suas discussões na facilidade de civilizar os selvagens à maneira francesa. O capuchinho enfatiza, portanto, a necessidade de um trabalho civilizador e exemplifica o aprendizado de hábitos europeus pelos indígenas.

Aos Tupinambás depois de dois anos de convivência com os franceses, estes lhes ensinaram a tirar o chapéu, a saudar a todos, a beijar as mãos, a cumprimentar, a dar os bons dias, a dizer adeus, a ir à igreja, a tomar água benta, a ajoelhar-se, a pôr as mãos, a fazer o sinal-da-cruz na testa e no peito, a bater no peito diante de Deus, a ouvir missa e sermão, ainda que nada disso compreendam. A levar o *agnus dei*, a ajudar o sacerdote à missa, à assentar-se à mesa, a estender a toalha diante de si, a lavar suas mãos, a pegar na carne com três dedos, a cortá-la no prato e a beber em comum, e breve farão

todos os atos de civilidade e delicadeza, que se costuma a praticar entre nós, e já se acham tão adiantados, a ponto de perceberem ter sempre vivido entre os franceses. Ninguém pois, poderá contestar-me que não sejam estes fatos bastante para convencer-nos de que devemos esperar e acreditar ser esta nação, com o andar dos tempos, civilizada, honesta e muito aproveitada (EVREUX, 2002, p. 116).

As palavras do missionário remetem à ligação entre a formação cristã e a aquisição de hábitos ocidentalizados numa perspectiva civilizatória. Nesse sentido, cabe empregar as contribuições teóricas de Norbert Elias⁴ para revelar elementos de um processo civilizador contido na evangelização.

As elaborações eliasianas apresentam as transformações no comportamento dos indivíduos da corte européia. Os mesmos pressupostos podem direcionar o estudo das conquistas no Novo Mundo do ponto de vista da História Cultural. Os conceitos de Elias convergem para “a análise da transformação psíquica dos indivíduos e das sociedades, pela disseminação de normas e controles” (CARVALHO, 2005, p. 102).

Esse aspecto possibilita o tratamento de questões educativas na ação missionária européia junto aos indígenas na qual a educação é caracterizada como intervenção normativa dos europeus na cultura nativa. Assim, o encontro de culturas na evangelização denota “a construção de uma identidade fundada num projeto educacional definido e conduzido pela verdade revelada” (CARVALHO, 2005, p. 116). Isso constitui na realidade, o que Elias convencionou denominar de processo civilizador.

De acordo com a teoria eliasiana, a proximidade com a natureza modela o comportamento humano com ênfase para as emoções. Desse modo, os desafios referentes à sobrevivência interferem no controle das emoções individuais. De acordo com Carvalho (2005, p. 75), “Os perigos e as ameaças que os homens vivenciam diante dos fenômenos naturais

⁴ Sociólogo alemão cuja obra se tornou referência para os cientistas sociais e muito recentemente tem chamado a atenção de pedagogos. Seus estudos focaram a relação entre poder, comportamento, emoção e conhecimento na História abrindo caminho para a compreensão da formação do indivíduo e suas implicações com as apropriações dos objetos da cultura e dos efeitos produzidos pelos bens simbólicos no espaço social que permitem o aprendizado da vida em grupo (LEÃO, 2007).

acabam por produzir comportamentos de defesa desse perigo em virtude da incapacidade de controlar as emoções”. O comportamento individual quanto ao controle das emoções pode continuamente sofrer mudanças lentas e em conjunto que vão moldar a vida coletiva. O homem, de acordo com Elias (2006), possui uma disposição para o controle das emoções possibilitando um processo civilizador.

Embora os seres humanos não sejam civilizados por natureza, possuem por natureza uma disposição que torna possível, sob determinadas condições uma civilização, portanto, uma auto-regulação individual de impulsos do comportamento momentâneo, condicionado por afetos e pulsões (ELIAS, 2006, p.21).

Esse processo busca, portanto, desviar o comportamento humano dos impulsos, condicionando a caracterização individual do ser às normas da coletividade. Nesse sentido, “a mudança no controle das paixões e conduta denominamos civilização” (ELIAS, 1993, p.54). Para as sociedades ocidentais, a noção de civilização atua como elemento diferenciador mediante outros grupos sociais. Historicamente esse conceito serviu para normalizar comportamentos e justificar a superioridade européia em relação a outras sociedades.

Este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo [...] Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo do que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais (ELIAS, 1994, p.23).

Associado à expansão da doutrina cristã, o processo civilizador se fez presente na colonização moldando as atitudes dos nativos mediante elaborações européias. Fundamentado na noção de *civilité*⁵, o processo civilizatório surge com Erasmo de Roterdã em seu estudo “*De civilitate morum pueriliu*” (Da civilidade em crianças).

⁵ Noção que traduz a unidade da Europa em sua nova formação social: a sociedade de corte, com seus costumes que serviam de modelo ao estabelecimento de normas comportamentais (ELIAS, 1994).

Abordando o comportamento das pessoas em sociedade, a obra sinalizou uma intervenção educativa baseada em modelos europeus a serem desenvolvidos com as crianças. Os pressupostos representavam as atitudes da sociedade de corte que deveriam ser inseridas no comportamento individual. Com isso, as mudanças sociais em termos de atitudes estão estritamente ligadas ao comportamento individual.

Na teoria dos processos de civilização proposta por Elias, constitui um erro querer separar as transformações gerais sofridas pelas sociedades e as alterações ocorridas nas estruturas de personalidade dos indivíduos que as formam, visto que a relação entre esses dois tipos de alterações é uma relação de correspondência mútua (BRANDÃO, 2003, p.72).

O ponto central do processo civilizatório por Elias (1993) caracteriza o controle das emoções. Nesse sentido atua no grau de entrelaçamento e interdependência entre os indivíduos de uma sociedade. À medida que as pressões impostas pelo grupo geram o controle das emoções no comportamento individual, é estabelecido o grau de civilidade daquela sociedade.

O controle através de terceiras pessoas é convertido em autocontrole, as atividades humanas mais animais são progressivamente excluídas do palco da vida comunal e investidas de sentimentos de vergonha, e a regulação de toda a vida instintiva e afetiva por um firme autocontrole se torna cada vez mais estável, uniforme e generalizada (ELIAS, 1993, p.193 - 194).

Assim, o controle das emoções constitui elemento primordial do processo civilizador. Comparando esse aspecto com a evangelização dos capuchinhos na França Equinocial pode-se identificar o andamento desse processo junto aos indígenas explicitando o caso do menino *Acauí Miri*.

Este rapaz de nove a dez anos de idade, bem parecido e conformado, não tinha o beijo furado como os outros e, para sua idade, mostrava tanta penetração, que sempre acreditei havê-lo Deus preparado para coisas grandes [...] Ordinariamente observava com muita atenção todas as nossas ações, procurando imitar-nos quanto podia [...] Quando chegamos, andava nua esta pobre criança como as outras, porém foi seu primeiro cuidado pedir-nos

roupa para vestir-se, dizendo não querer mais andar nua, visto os padres estarem sempre vestidos (ABBEVILLE, 2002, p. 114-115).

Nota-se a progressiva mudança no comportamento do referido indígena a partir da atuação dos padres. É visível a troca de hábitos mediante a necessidade de aceitação do indígena pelo grupo de religiosos. As pressões ideológicas exercidas nas pregações estimulavam o controle das emoções pela substituição dos hábitos nativos por atitudes européias adequadas ao comportamento cristão.

Associado a esse controle, encontra-se outro elemento decisivo do processo civilizador, a vergonha: fruto do medo de não ser aceito pelo grupo.

Não menos característico de um processo civilizador é a peculiar modelação da economia das pulsões que conhecemos pelos nomes de “vergonha” e “repugnância” ou “embaraço” [...] O sentimento de vergonha é uma exaltação específica, uma espécie de ansiedade que automaticamente se reproduz na pessoa em certas ocasiões por força do hábito [...] é um medo de degradação social” (ELIAS, 1993, p.242).

Um aspecto ligado a esse elemento corresponde á nudez. Questionada pelos capuchinhos com base na narrativa bíblica do pecado original, a nudez indígena é atribuída ao desconhecimento da lei cristã levando o nativo à ausência de vergonha. Com isso, o contato com as cerimônias religiosas dos franceses atuou no reconhecimento dos princípios cristãos interferindo nesse hábito.

Vindo uma índia ver a cerimônia, e vendo-se nua, ela só, no meio de tanta gente, envergonhou-se muito, correu à sua casa, revistou sua caixa, e encontrando as ceroulas e o gibão de seu marido, com ele vestiu-se logo, e depois voltou trazendo nos ombros um filhinho, e assim mostrando a curiosidade que tinha de presenciar esta cerimônia (ABBEVILLE, 2002, p.138).

Dessa forma, ao tomar conhecimento da normativa religiosa, os indígenas passaram a expressar atitudes de vergonha quanto à nudez incorporando vestimentas européias. Esse processo atuava paralelamente à outro elemento civilizatório: a racionalização. Segundo Elias (1993, p.

236), “Alterações no conteúdo da consciência [...] na orientação do indivíduo por si mesmo no nível mais flexível da consciência e da reflexão até o nível mais automático e rígido das paixões e sentimentos”. No âmbito da França Equinocial, tal pressuposto era trabalhado na contestação dos hábitos nativos pelos religiosos.

Para provar que os maranhenses (sic!) não são nem crédulos e nem teimosos, basta dizer que, apesar de ser costume velho entre eles de furar os beiços, arrancar as barbas, pintar o corpo e fazer outras coisas idênticas, obedeceram as justas reflexões que lhes fizemos a tal respeito (ABBEVILLE, 2002, p. 293).

Complementando os elementos do processo civilizador, não se pode deixar de mencionar a psicologização. É através dela que ocorrem as mudanças na forma de encarar o outro e as preocupações quanto aos impactos das atitudes individuais na sociedade.

Elias (1993, p. 227) aponta que

O prazer ou a inclinação do momento são contidos pela previsão de consequências desagradáveis se forem atendidos. E na mesma proporção em que mudam o comportamento e a estrutura da personalidade do indivíduo, muda também sua maneira de encarar os demais.

Esse aspecto pode ser notado no episódio envolvendo a escrava de *Japiáçu*⁶ no qual se percebe o temor indígena diante dos franceses devido à desobediência de regras pelo descontrole das emoções.

Trouxeram à sua presença uma de suas escravas, contando-lhe como foi surpreendida em adultério com um índio que fugira. *Japiáçu* já estava bêbado com vinho de caju, recordando-se do benefício que havia feito a esta mulher, libertando-a e sentindo muito a sua ingratidão e deslealdade, no primeiro ímpeto disse: *E iucá* “mate-se”. Um de seus filhos matou-a [...] Ciente *Pirajuúá*, um dos mais valentes desta terra, foi logo para o lugar do assassinato onde mandou juntar os pedaços do corpo, e lançar nas matas, repreendendo asperamente todos os que se mancharam com tal crueldade

⁶ Principal da aldeia de Junipará;

[...] rápida correu esta notícia, mormente entre os índios, que se mostraram aflitos, receando o desgosto dos franceses (ABBEVILLE, 2002, p. 177-178).

Neste ponto, nota-se a postura de desaprovação entre os indígenas de uma conduta anteriormente considerada normal naquela sociedade. Ao mesmo tempo, os nativos temem que a desobediência das normativas interfira nas relações com os franceses. O episódio serve ainda para ilustrar os constantes retrocessos do processo civilizador. Por isso, a necessidade de implantação de leis que regulamentassem as atitudes sociais.

Os elementos apresentados por Norbert Elias reforçam a compreensão da missão capuchinha como catequização civilizatória. Não é a toa que os embaixadores Tupinambá são retratados em gravuras que mostram a troca da nudez e do arco e flecha pelas vestes e a flor-de-lis francesa. A figura 2 simboliza, portanto, a perspectiva de substituição dos costumes nativos pelos europeus pela via do processo civilizador.



Figura 2 - Leonard Gauthier, Esquerda: François Carypyra. Direita: Louis Henri, xilogravuras 14,5 x 8,5 cm.
Fonte: Abbeville (2002)

A aptidão indígena de apropriação das condutas cristãs é sempre ressaltada por Evreux principalmente no que concerne ao aprendizado de ciências e virtudes. O religioso defende a capacidade humana dos nativos contrariando as especulações da sociedade francesa que os inferi-

orizava. Para tanto, ele apresenta os três aspectos necessários a esse ensino: vontade, inteligência e memória.

Para o capuchinho, o aprendizado ocorre através da vontade que dá ao homem o desejo de aprender e da inteligência que propicia a vivacidade para compreender o conhecimento que por sua vez é armazenado na memória. É com base nessa conjectura que podem ser percebidas as estratégias educativas praticadas na evangelização.

A fim de garantir o desejo de aprender eram realizados os ritos e cerimônias. Como cita Abbeville (2002, p. 113), “À vista destas sagradas cerimônias, cresceu neles espantosamente o desejo, sentindo indizível pesar de não se acharem ainda em estado de receberem o que desejavam ardentemente”. Portanto, esses mecanismos de persuasão instigavam a vontade dos indígenas de aprender a doutrina cristã.

Para a compreensão da doutrina, os religiosos aproveitavam representações e o conhecimento dos nativos correlacionando-os a elementos ocidentais. De acordo com Abbeville (2002, p. 340, grifo nosso), “Na escada do altar estavam as imagens dos doze apóstolos. Perguntou-me quem eram esses caraíbas. Estes doze – respondi – são doze maratás do Filho de Tupã”.

Por outro lado, o apelo imagético e a repetição convergiam para a memorização dos preceitos cristãos. Abbeville (2002, p. 128) ainda indica que “Repetiam muitas vezes estas orações para fixá-las na memória”.

Com esses princípios, Evreux demonstra uma concepção essencialista de educação⁷.

Sendo o espírito do homem criado para conhecer a Deus e aprender artes e ciências, torna-se entorpecido e obscurecido entre as imundícies, quando sua alma está presa nas cadeias da infidelidade, sob a tirania de Satanás. Mas quando sua alma desprende-se do cativeiro pela intenção e guia dos profetas de Deus, sai o espírito desse poço lamacento e, animado pela luz e conhecimento de Deus, torna-se apto e pronto para executar o que percebe e aprende (EVREUX, 2002, p. 115).

⁷ Concepção que atribui à educação a função de realizar o que o homem deve ser, fundamentada principalmente na Filosofia de Platão que foi revista pelo Cristianismo. Em sua perspectiva cristã, a concepção preconiza que “À verdadeira educação cumpre ligar o homem à sua verdadeira pátria, a pátria celeste” (SUCHODOLSKY, 2000, p. 17).

O resgate da virtude cristã nos Tupinambá situa a perspectiva educacional dos capuchinhos franceses no âmbito de uma Pedagogia da Essência centrada na abordagem cristã. Preconizada por Santo Tomás de Aquino esta perspectiva caracteriza o ensino como “uma actividade em virtude da qual, os dons potenciais se tornam realidade actual. S. Tomás pôs em relevo o papel da vontade para se assenhorear da natureza falível do homem” (SUCHODOLSKY, 2000, p. 18).

O referido modelo pedagógico se fortaleceu durante o Renascimento com base no pensamento de Erasmo de Roterdã acerca do comportamento humano. Com isso, serviu de base para as tentativas de modelação civilizatória pela mudança nos costumes das populações do Novo Mundo.

As práticas educativas centradas no processo civilizador por meio da evangelização efetivadas pelos franceses apresentaram reflexos na cultura indígena e geraram desdobramentos no campo da História da Pedagogia. O desenrolar desses aspectos constitui, portanto, o próximo ponto de análise.

5.4 Repercussões do projeto missionário francês

A ação francesa de evangelização no Novo Mundo apresentou desdobramentos não apenas entre os indígenas, mas também na própria sociedade europeia. A perspectiva educacional da missão refletia o pensamento europeu do século XVII quanto à formação de hábitos. Assim, o caráter civilizatório aprofundava a adoção de pressupostos fundados na concepção essencialista de educação.

No caso dos capuchinhos, os relatos demonstram no pensamento dos religiosos, a ligação às teorizações de Santo Tomás de Aquino pelas quais “a educação é uma atividade que torna realidade aquilo que é potencial” (ARANHA, 2006, p. 116). A síntese tomista aliou o pensamento platônico do controle de instintos pelo conhecimento e a teoria aristotélica do desenvolvimento de virtudes pela tríade vontade, razão e

memorização. Tomás de Aquino apenas complementou esse processo com o princípio cristão de conversão pela superação do pecado.

Por isso, é perceptível a desaprovação dos missionários quanto aos costumes indígenas. Segundo Abbeville (2002, p. 275), “Não julgo haver debaixo do céu nação mais bárbara e cruel do que a dos índios do Maranhão e suas circunvizinhanças”. Mesmo assim, há a crença na existência de virtudes nos nativos. Para Evreux (2002, p. 124), “Apesar de suas perversas inclinações, eles têm outras muito boas, louváveis e virtuosas”. Isso subentende que a imperfeição indígena pode ser superada se forem estimuladas suas virtudes gerando o despertar do potencial cristão.

A crença nesse potencial dos indígenas influenciou a adoção, nas pregações, de elementos culturais nativos aceitáveis pelos religiosos franceses. Evreux (2002, p. 340) relata: “Peguei na imagem de São Bartolomeu e lhes disse: Olhai, veio à vossa terra este grande maratá, e aqui fez muitas maravilhas, como por tradição vos contaram vossos antepassados”. O elemento basilar desse discurso constitui a tradição nativa da memória pela oralidade. Sempre que necessário, as comparações com os mitos e narrativas indígenas eram utilizadas para justificar o imperativo da conversão.

Nessa ocasião, durante a Conferência em Comã, após um conjunto de argumentos persuasivos, percebe-se o questionamento de valores na atitude esboçada pelo feiticeiro ao qual se destinava o discurso. Como cita Evreux (2002, p. 341) “Se quiseres morar comigo, eu te ensinarei, mas não te posso batizar já sem primeiro saberes a doutrina de Tupã [...] Não façais mais feitiçaria. – Prometo! – disse ele – e cumprirei minha palavra”.

Apesar da breve duração da missão religiosa no Maranhão, os relatos dos capuchinhos sinalizam algumas interferências da ação missionária nos hábitos dos nativos.

Regressando à tarde à *Timboú*, chegou um dos escravos do dito principal trazendo-lhe notícia da morte de seu filho, que havia mandado a um barbeiro (pajé, em sua língua) morador daí mais distante cinco a seis léguas a fim de soprá-lo e curá-lo de sua moléstia, como contaremos depois. [...] Como-

veu-nos a morte deste menino, mormente não sendo batizado. Aproveitamos, porém do fato para na manhã seguinte repreende-los de suas crenças falsas, fazendo-lhes ver que os pajés, que tanto apreciam, não passam de embusteiros e mentirosos, não sendo verdade ter seu sopro a virtude de curá-los, como eles inculcavam, e que, em vez de curar o menino, o tinham matado, e finalmente que se ele nos fosse entregue, como os outros, para ser batizado, sua alma seria salva pelo batismo (ABBEVILLE, 2002, p. 134).

Quis Deus que um dos padres de *Junipará* encontrasse um menino de quatro anos de idade, já agonizante, no fim da vida, e sem falar, por causa de uma grande e grave moléstia, já considerado morto por sua mãe, que como tal muito o chorava [...] Imediatamente batizou-o o padre, e, apenas findou-se este ato, ficou o menino perfeitamente bom, o que causou muita admiração aos indígenas e aos franceses, e aumentou àqueles o desejo de serem batizados (ABBEVILLE, 2002, p. 160).

A crença nos curandeiros assim como a nudez são exemplos de costumes que foram questionados pelos indígenas a partir da vontade de compartilhar princípios da religião cristã por influência dos capuchinhos. No que concerne à nudez, é preciso ressaltar as influências na adoção de vestes, que tiveram os contatos dos nativos com europeus anteriormente à expedição, quando da prática do escambo.

Mas a postura dos indígenas diante dos religiosos franceses não era apenas de subjugação. Havia também atitudes que esboçavam resistência. Um exemplo disso foi a defensiva de *Japiaçu* perante a possibilidade de ser punido ao executar uma de suas escravas.

Começou o Sr. Des Vaux a mostrar-lhe a falta cometida com tal escândalo [...] *Japiaçu* respondeu por esta forma: Dei esta ordem, encolerizado e fora do uso da razão, por causa do vinho que eu tinha bebido. Sei que fiz mal, continuou ele, porque eu deveria levar o fato ao conhecimento dos chefes, e deles esperar a punição. Mas por esta falta desejam os chefes desautorizar-me do meu cargo de principal e despir-me da farda que me deram? A mim que há trinta anos não tenho feito outra coisa senão sustentar os franceses por aqui, e com muita coragem e eloquência conter os índios nesta ilha [...] O Sr Des Vaux e Migan disseram ao Sr. De Rasily parecerem-lhe dignas de consideração as razões de *Japiaçu*. Julgou-se serem perdoados *Japiaçu* e seu filho por mui valiosas razões (ABBEVILLE, 2002, p.179-180).

Observa-se, portanto, que o chefe indígena utiliza a necessidade francesa do apoio nativo para realizar sua defesa. Com isso, os gauleses suspenderam a punição temendo perder um aliado no convencimento indígena em relação à missão. É explícito o jogo de poder no âmbito da própria sociedade Tupinambá e a consciência demonstrada por *Japiáçu* acerca da importância de sua função quanto à proteção dos objetivos franceses na expedição.

O desenrolar da experiência francesa no novo Mundo repercutiu não apenas nas sociedades indígenas, mas também na própria Europa. Para anunciar os resultados de suas missões, os franceses costumavam apresentar à corte francesa, indígenas civilizados a fim garantir apoio aos seus empreendimentos coloniais. No caso da França Equinocial isso ocorreu com o batismo dos embaixadores tupinambás levados a Paris por François Razilly (figura 3).



Figura 3 - Michel de Malerbouse. O batismo de três selvagens ou Toupinambous que foram batizados na Igreja dos Capuchinhos por Monsenhor Arcebispo de Paris e nomeados pelo Rei Luís XIII no dia de São João Batista, 1613

Fonte: Daher (2007)

Porém, antes disso, Villegagnon por ocasião da expedição à França Antártica, apresentou caciques Tupinambás ao Rei Carlos IX (MONTAIGNE, 2004). Essa prática francesa foi apreciada por Michel de

Montaigne que ao refletir sobre a ocasião elaborou o Ensaio “*Dos Canibais*”. Ele utilizou os elementos culturais indígenas para criticar a postura européia de colonização na América a partir da idéia de civilização.

Não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela idéia dos usos e costumes do país em que vivemos. A essa gente chamamos selvagens como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem. No entanto, aos outros, àquele a que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto (MONTAIGNE, 2004, p. 195).

Desse modo, suas palavras primam pela superioridade do indígena devido a coerência com sua própria cultura. Sua crítica representa o início dos questionamentos à Pedagogia da Essência estimulando as primeiras elaborações de uma Pedagogia da Existência⁸. Aranha (2006, p. 134) cita que “Montaigne critica o ensino livresco e o pedantismo dos falsos sábios”. A continuidade dessa crítica surge com os trabalhos de Rousseau e a renovação do pensamento quanto aos objetivos do ensino. Segundo Suchodolski (2000, p. 33), “A educação não deve ter por objetivo a preparação da criança com vistas a modelá-la. É preciso ter em conta a criança, suas necessidades, impulsos, sentimentos e pensamentos, que formam o que ela há de vir a ser”.

O pensamento de Rousseau se fundamenta no mito do bom selvagem⁹. Recorrendo à contemplação do estado natural do homem, o autor busca apresentar o lado negativo da sociedade. Para Rousseau (2006, p. 59), “As virtudes sociais que o homem natural recebera jamais poderão desenvolver-se por si próprias”. Nesse sentido, o homem não é um ser

⁸ Para este ideário pedagógico, não existe modelo de homem, mas sim o desenvolvimento de potencialidades adequadas aos homens tal como existem realmente. Nesse sentido, os pontos propulsores da educação são: o respeito à individualidade e a experiência de vida (SUCHODOLSKY, 2000).

⁹ Apresentada na obra *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, essa idealização teórica reverencia o selvagem como ser humano em seu estado natural isento dos constrangimentos impostos pela sociedade. Nesse sentido, ele não pretende desconsiderar as contribuições da civilização, mas sim, possibilitar a reflexão acerca da liberdade do homem (ROUSSEAU, 2006).

social por natureza, ele é transformado em ser social pelo processo de civilização. Segundo Streck (2004, p. 72), “Ele exalta as qualidades do homem natural. Este é tudo que o homem civilizado não é: suas necessidades são poucas, ele leva uma vida simples, dispensa as convenções da sociedade, não é dependente de instituições”.

O mito da bondade original do selvagem teve como um de seus elementos formativos, a imagem do indígena facilmente convertível. O trabalho missionário dos franceses contribuiu, portanto, para disseminar essa visão acerca dos nativos do Novo Mundo e no projeto da França Equinocial isso não se apresentou de forma diferenciada.

Considerações finais

O projeto da França Equinocial caracterizou a tentativa francesa de colonização do Maranhão até então não beneficiado por ações portuguesas. Seus objetivos, no entanto não se concretizaram devido à descontinuidade das ações diante das inconstâncias políticas que permeavam a atuação da monarquia francesa no início do século XVII. Isso enfraqueceu o estabelecimento da expedição facilitando a retomada da região pelos portugueses.

A expedição tinha suas justificativas moldadas em bases religiosas. Por isso, contou com a participação dos missionários capuchinhos de *Saint'Honoré*. O espírito contra-reformista da Ordem, situada em Paris, sinalizava a perspectiva de disseminação da doutrina cristã junto aos nativos do Novo Mundo. Mas na verdade, a prática religiosa dos capuchinhos atuou como base para o estabelecimento dos franceses na região. A missão constituiu parte da estratégia de persuasão que garantiu o apoio dos indígenas à presença gaulesa.

A evangelização desenvolvida pelos missionários se direcionava à conversão dos Tupinambá à religião cristã. Tal fato tinha sua concretização fundada no abandono de hábitos e valores indígenas contrários aos modelos de comportamento ocidentais. Portanto, as pregações buscavam imprimir civilidade aos indígenas, detentores de uma cultura considerada inferior diante da européia.

A propagação da doutrina cristã ocorria a partir da realização de cerimônias e discursos cuja oratória era permeada pela referência a narrativas bíblicas e símbolos do Catolicismo. A apropriação dessas representações religiosas européias pelos nativos envolvia estratégias de pregação baseadas em elementos da cultura indígena. Dessa forma, foi

essencial o emprego da língua nativa através dos intérpretes que ressignificavam práticas culturais indígenas com base em princípios europeus.

Entre as estratégias de evangelização destacaram-se ainda, a comparação entre a cultura nativa e a européia bem como o simbolismo e a repetição da doutrina. Tais aspectos atuavam favorecendo a atribuição de novos significados às representações dos nativos quanto aos seus costumes a partir da ideologia religiosa cristã.

Portanto, ao objetivar o processo civilizatório dos indígenas, os religiosos demonstraram uma concepção essencialista de educação. O aprendizado da doutrina cristã voltado para o despertar das virtudes nos nativos com base na sua vontade de aprender, denota a busca por uma essência. Isso culminaria, assim, com a formação de um modelo de homem ligado a Deus pela religião cristã: pressuposto fundado no pensamento de S. Tomás de Aquino a partir da releitura das idéias de Platão. Dessa forma, os capuchinhos mostraram em sua missão evidências de uma Pedagogia essencialista cristã típica das ordens contra-reformistas.

A perspectiva civilizatória de evangelização praticada pelos franceses, centrada na persuasão do indígena e na facilidade de sua conversão, propiciou a elaboração de um ideário educacional no campo da Pedagogia Renascentista. A apresentação à corte francesa de indígenas que incorporaram hábitos europeus como prova de sua tendência à conversão permitiu à Montaigne a elaboração de críticas quanto à atitude européia civilizatória no Novo Mundo de descaracterização da cultura nativa.

Tais considerações instigaram o pensamento de Rousseau no que concerne ao desenvolvimento da noção de bom selvagem e à crítica da sociedade ocidental. O referido ideário possibilitou o surgimento da Pedagogia da Existência que propalava a necessidade de se considerar a individualidade do homem, recusando a formação de modelos através da educação.

O desvelamento do caráter educativo na missão capuchinha durante a França Equinocial revela ainda uma nova perspectiva para o estudo do processo educativo ligado à religião. Isso denota a amplitude com a qual deve ser interpretada a educação, sendo com isso, relativizada a idéia de história da educação como estudo peculiar ao processo educacional em instituições escolares. Nessa perspectiva, a história da educação no Brasil pode se deter em temas relacionados aos primórdios da colonização, atribuindo significados ao encontro de culturas.

Os elementos civilizatórios da França Equinocial e seus desdobramentos podem ser aprofundados mediante o estudo das fontes apresentadas por esta pesquisa. Os relatos dos missionários explicitam claramente concepções e ações educativas que permearam a evangelização dos Tupinambá.

A utilização das obras dos religiosos da missão francesa ao Maranhão requer uma abordagem interpretativa das narrativas. As obras mencionadas sempre fundamentaram estudos sobre a França Equinocial no campo da historiografia maranhense. Todavia, as iniciativas abordavam as narrativas numa perspectiva tradicional considerando-as documentos que atribuíam veracidade aos fatos ocorridos na presença francesa em *Upaon-Açu*.

Só recentemente, os estudos vêm se direcionando a problemáticas evidenciadas pelas obras. Um exemplo disso culminou com as elaborações teóricas referentes ao mito da fundação francesa de São Luís e sua elaboração pela elite do século XIX para ressaltar as singularidades culturais da capital.

A renovação no tratamento desses relatos é fruto da recente caracterização atribuída pela historiografia ao uso das narrativas. Mais do que comprovar a veracidade dos acontecimentos, elas permitem investigar questões muitas vezes silenciadas pelo enaltecimento de personagens e fatos históricos.

As contribuições desta pesquisa direcionam-se ainda, ao estudo do imaginário ludovicense. A ação civilizatória dos franceses pode ser desve-

lada como um dos fundamentos do mito da singularidade ludovicense a partir da fundação francesa de São Luís.

De acordo com esse pressuposto, a capital do Maranhão carrega em suas origens a marca da civilidade implantada pelos franceses numa forma menos brutal de colonização que os portugueses. Tal aspecto chega a motivar a elaboração de especulações quanto à possibilidade de um melhor desenvolvimento para a cidade caso a iniciativa francesa fosse levada a contento.

Um dos argumentos propulsores dessa questão se refere à aceitação dos Tupinambá ao trabalho missionário diante da ação persuasiva empregada pelos franceses indicando a superioridade destes em relação aos portugueses que primavam pela força: fato que deve ser analisado com reservas de modo a se identificar os elementos ideológicos inseridos nessa interpretação.

Cabe, portanto, dar continuidade à ampliação deste estudo investigando posteriormente se os intelectuais do século XIX utilizaram esse aspecto da missão francesa para justificar a singularidade ludovicense resgatando as peculiaridades da formação inicial da popularmente proclamada “*única capital brasileira fundada por franceses*”. E com isso, desvendar os aspectos da missão francesa silenciados pela história tradicional, problematizando as tão propaladas raízes francesas da cidade de São Luís.

Referências

Fontes

ABBEVILLE, Claude d'. **História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Paulo: Siciliano, 2002.

EVREUX, Yves d'. **Viagem ao norte do Brasil**: feita nos anos de 1613 a 1614. São Paulo: Siciliano, 2002.

FORNEROD, Nicolas. **Sobre a França Equinocial**: Sur La France Équinoxiale. São Luís: Academia Maranhense de Letras, 2001.

Bibliografia

ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de História Colonial (1500-1800)**. 5. ed. Brasília: Editora da UNB, 1963.

AMARAL, José Ribeiro do. **O Maranhão histórico**: artigos de jornal (1911 – 1912). (1912). São Luís: Instituto Geia, 2003.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da educação e da pedagogia**: geral e Brasil. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história**: especialidades e abordagens. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

BERREDO, Bernardo P. de. **Annaes Históricos do Estado do Maranhão**. (1905). 4. ed. Rio de Janeiro: TipoEditor, 1988.

BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. 2. ed. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 1990.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRANDÃO, Carlos da Fonseca. **Norbert Elias**: formação, educação e emoções no processo de civilização. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BURKE, Peter. **Variiedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CABRAL, Maria do Socorro Coelho. Uma leitura da obra de D'Abbeville. **Humanæ Res**. São Luís, v. 1, n. 1, jul./dez. 1990.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, R. **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARVALHO, Alonso Bezerra de. **Introdução à Sociologia da cultura**: Max Weber e Norbert Elias. São Paulo: Avercamp, 2005.
- CARVALHO, Jacinto de. **Crônica da Companhia de Jesus no Maranhão**. São Luís: ALUMAR, 1995.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 2002.
- DAHER, Andrea. A conversão dos Tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 10, n. 22, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 18 dez. 2007.
- DAHER, Andrea. **O Brasil francês**: singularidades da França Equinocial (1612 – 1615). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. v. 2.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. v. 1.

- ELIAS, Norbert. **Escritos e ensaios**: estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. v. 1.
- FALCON, Francisco J. C. História cultural e história da educação. **Revista Brasileira de Educação**, v. 11, n. 32, maio/ago. 2006.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário da língua portuguesa**. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Idade Média, nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- GAIOSO, Raimundo José de Sousa. **Compendio Histórico Político dos princípios da lavoura no Maranhão**. São Luís, SUDEMA, 1970.
- GODOIS, Antônio Barbosa de. **História do Maranhão**: para uso dos alunos da Escola normal. São Luís: Typ. Ramos d'alemida, 1904.
- GREIVE, Cynthia Veiga et al. **História e historiografia da educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2004b.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História Geral da civilização brasileira**: I. A Época Colonial. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004a.
- LACROIX, Maria de Lourdes L. A criação de um mito. **Outros Tempos**, v. 2, p. 54-80, 2005. Disponível em: <<http://www.outrostempos.uema.br>>. Acesso em: 23 nov. 2007.
- LACROIX, Maria de Lourdes L. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos**. 2. ed. São Luís: Lithograf, 2002.
- LACROIX, Maria de Lourdes L. **Jerônimo de Albuquerque Maranhão**: guerra e fundação no Brasil Colonial. São Luís: UEMA, 2006.
- LAGO, Antonio Bernardino Pereira do. **Estatística histórico-geográfica da Província do Maranhão**. São Paulo: Siciliano, 2001.

- LEÃO, Andréa Borges. **Norbert Elias & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugália, 1938.
- LIBÂNEO, José Carlos. **Didática**. São Paulo: Cortez, 1994.
- LIMA, Oliveira. **Formação Histórica da nacionalidade brasileira**. 3.ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- LISBOA, João Francisco. **Jornal de Timon**: apontamentos, notícias e observações para servirem á história do Maranhão. São Luís: Alhambra, 1990. Tomo 2. v. 1.
- LOPES, Raimundo. **Uma região Tropical**. São Luís: Cia Fon-Fon e Seleta, 1970.
- MARIZ, Vasco (Org.). **Brasil-França**: relações históricas no período colonial. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2006.
- MARIZ, Vasco (Org.). **Villegagnon e a França Antártica**: uma reavaliação. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2001.
- MARIZ, Vasco et al. **La Ravardièrre e a França Equinocial**: os franceses no Maranhão (1612 -1615). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- MARQUES, César Augusto. **Dicionário histórico e geográfico da Província do Maranhão**. Rio de Janeiro: Fon-Fon & Seleta, 1970.
- MEIRELES, Mario. **França Equinocial**. São Luís: SECMA, 1982.
- MEIRELES, Mario. **História do Maranhão**. 2. ed. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1980.
- MEIRELES, Mario. **O Brasil e a partição do mar-oceano**. São Luís: Edições AML, 1999.
- MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. v. 1. (Coleção Os Pensadores).
- MORAES, José de. **História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará**. Rio de Janeiro: Editora Alhambra, 1987.

- MORENO, Diogo de Campos. **Jornada do Maranhão por ordem de Sua Majestade feita o ano de 1614**. São Paulo: Siciliano, 2002.
- PAIVA, José Maria. **Colonização e catequese**. São Paulo: Arké, 2006.
- PESAVENTO, Sandra J. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- PIANZOLA, Maurice. **Os papagaios amarelos: franceses na conquista do Brasil**. São Luís: SECMA, 1991.
- PINSKY, Jaime. **O Brasil que os europeus encontraram**. São Paulo: Contexto, 2002.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1965.
- SEED, Patrícia. **Cerimônias de posse na conquista européia do Novo Mundo (1492 - 1640)**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- SILVEIRA, Simão Estácio da. **Relação sumária das cousas do Maranhão**: dirigida aos pobres deste reino de Portugal. 8. ed. São Paulo: Siciliano, 2001.
- SOLÀ, Pere. El estúdio diacrônico de los fenómenos educativos y las tendencias historiográficas actuales. In: CONGRESSO INTERNACIONAL "HISTÓRIA A DEBATE". **Actas...**, Santiago de Compostela, 1995. Tomo II.
- SOUSA, Jhonatan Uelson Pereira. Os estilhaços: debate intelectual sobre a fundação francesa de São Luís do Maranhão. **Outros Tempos**, v. 4, p. 111-134, 2007. Disponível em: <<http://www.outrostempos.uema.br>>. Acesso em: 12 jan. 2008.
- STRECK, Danilo. **Rousseau e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- SUCHODOLSKI, Bogdan. **A Pedagogia e as grandes correntes filosóficas: a Pedagogia da Essência e a Pedagogia da Existência**. 5. ed. Lisboa: Livros Horizonte, 2000.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org