



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO ESPÍRITO SANTO

---

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

WALLACE MANOEL HUPP

**INDÍGENAS, JESUÍTAS E COLONIZADORES NA HISTÓRIA E NA  
HISTORIOGRAFIA DA EDUCAÇÃO NO ESPÍRITO SANTO (1551-1599)**

VITÓRIA  
2022



Centro de Educação  
Programa de Pós-Graduação em Educação

WALLACE MANOEL HUPP

**INDÍGENAS, JESUÍTAS E COLONIZADORES NA HISTÓRIA E NA  
HISTORIOGRAFIA DA EDUCAÇÃO NO ESPÍRITO SANTO (1551-1599)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em Educação.

Linha de pesquisa: Docência, Currículo e Processos Culturais.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Regina Helena Silva Simões.

VITÓRIA  
2022

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de  
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

H958i Hupp, Wallace Manoel, 1977-  
Indígenas, jesuítas e colonizadores na história e na  
historiografia da educação no Espírito Santo (1551-1599) /  
Wallace Manoel Hupp. - 2022.  
277 f. : il.

Orientadora: Regina Helena Silva Simões.  
Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do  
Espírito Santo, Centro de Educação.

1. História e historiografia da educação. 2. Indígenas. 3.  
Jesuítas. 4. Colonos. 5. Espírito Santo. 6. Século XVI. I. Simões,  
Regina Helena Silva. II. Universidade Federal do Espírito Santo.  
Centro de Educação. III. Título.

CDU: 37

---



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

## **WALLACE MANOEL HUPP**

### **INDÍGENAS, JESUÍTAS E COLONIZADORES NA HISTÓRIA E NA HISTORIOGRAFIA DA EDUCAÇÃO NO ESPÍRITO SANTO (1551 -1599)**

Tese apresentada ao Curso de  
Doutorado em Educação da  
Universidade Federal do Espírito  
Santo como requisito parcial para  
obtenção do Grau de Doutor em  
Educação.

**Aprovada em 19 de dezembro de 2022.**

#### **COMISSÃO EXAMINADORA**

**Professora Doutora Regina Helena Silva Simões**  
Universidade Federal do Espírito Santo

**Professor Doutor Edivaldo José Bortoleto**  
Universidade Federal do Espírito Santo

**Professor Doutor Sebastião Pimentel Franco**  
Universidade Federal do Espírito Santo

**Professora Doutora Maria Alayde Alcantara Salim**  
Universidade Federal do Espírito Santo

**Professor Doutor Célio Juvenal Costa**  
Universidade Estadual de Maringá

**Professora Doutora Thais Nívia de Lima e Fonseca**  
Universidade Federal de Minas Gerais



## UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

### PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
REGINA HELENA SILVA SIMOES - SIAPE 295674  
Departamento de Educação, Política e Sociedade - DEPS/CE  
Em 21/12/2022 às 21:27

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/627064?tipoArquivo=O>



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
EDIVALDO JOSE BORTOLETO - SIAPE 3212971  
Departamento de Educação, Política e Sociedade - DEPS/CE  
Em 21/12/2022 às 23:50

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/627085?tipoArquivo=O>



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
SEBASTIAO PIMENTEL FRANCO - SIAPE 99993064  
Assessoria de Gestão - AG/CCHN  
Em 22/12/2022 às 09:19

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/627162?tipoArquivo=O>



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
MARIA ALAYDE ALCANTARA SALIM - SIAPE 2571155  
Departamento de Educação e Ciências Humanas - DECH/CEUNES  
Em 22/12/2022 às 11:25

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/627301?tipoArquivo=O>



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
WAGNER DOS SANTOS - SIAPE 2374772  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação  
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGE/CE  
Em 13/01/2023 às 10:51

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/633461?tipoArquivo=O>

Aos meus pais, Luzia e Antônio.

Aos meus avós, Doralice e Luiz.

Aos meus irmãos, Rosana,

Maria da Graça e Rodrigo.

A todos os meus familiares.

## **AGRADECIMENTOS**

À professora e orientadora Regina Simões, pelo respeito, atenção, carinho e paciência.

A Graziely Ameixa, por ter possibilitado as condições para finalização deste trabalho.

A Clara Zandomenico, pela solidariedade.

Aos professores Célio Juvenal Costa, Thais Nívia de Lima e Fonseca, Edivaldo José Bortoleto, Sebastião Pimentel Franco e Maria Alayde Alcantara Salim, pelo privilégio de tê-los na banca e pelas sugestões que tanto enriqueceram a pesquisa.

## RESUMO

Investiga a história da educação colonial no Espírito Santo durante a segunda metade do século XVI, em meio as “relações de força” (GINZBURG, 2002) que atravessaram os contatos estabelecidos entre indígenas, jesuítas e colonizadores. Para tanto, focaliza ações catequéticas e instrucionais desenvolvidas por membros da Companhia de Jesus, assim como saberes produzidos pelos povos originários no território onde foi erigida a capitania de Vasco Fernandes Coutinho, analisando processos formativos cotidianos não-institucionalizados como contraponto ao “formalismo pedagógico” característico dos colégios jesuítas (PAIVA, 2000). Dentre as fontes integrantes do *corpus documental*, privilegiou-se a literatura jesuítica, especialmente as cartas escritas em solo capixaba, e os relatos de viagem, analisados com base no método indiciário, a partir de aportes teórico-metodológicos da micro-história vinculados ao pensamento dos historiadores italianos Carlo Ginzburg (GINZBURG; CASTELNUOVO; PONI, 1991; GINZBURG 2002, 2007a, 2007b, 2008, 2009) e Giovanni Levi (2000), assim como contribuições de Sérgio Buarque de Holanda para os estudos do período colonial brasileiro (HOLANDA, 1994;1995). Os resultados apontaram a atenção dos padres inicianos à ação evangelizadora, à educação dos costumes e, em menor escala, à instrução; e a diversidade e importância da assimilação dos saberes indígenas para a sobrevivência e os fundamentos da colonização em um ambiente natural pouco impactado pelo europeu e hostil aos elementos exteriores.

Palavras-chave: História da Educação no Espírito Santo. Educação jesuítica. Saberes indígenas.

## ABSTRACT

We analyze the history of colonial education in Espírito Santo in the second half of the 16th century, in the midst of the “relations of strength” (GINZBURG, 2002) that crossed the contacts between natives, Jesuits and colonizers. To this end, we investigated the cataclysmic and doctrinal actions of the members of the Society of Jesus, as well as the knowledge produced by natives in the territory where the captaincy of Vasco Fernandes Coutinho was established, highlighting the everyday, non-institutionalized educational processes as a counterpoint to the “pedagogical formalism” characteristic of the Jesuit schools (PAIVA, 2000). Among the sources that are part of the *documentary corpus*, Jesuit literature was preferred, especially the letters written in Espírito Santo and the travelogues, which were analyzed according to the evidential method, based on theoretical-methodological contributions of microhistory related to the thinking of the Italian historian Carlo Ginzburg (GINZBURG; CASTELNUOVO; PONI, 1991; GINZBURG 2002, 2007a, 2007b, 2008, 2009) and Giovanni Levi (2000), as well as on the contributions of Sérgio Buarque de Holanda to the studies of the Brazilian colonial period (HOLANDA, 1994; 1995). The results point to the attention of the Ignatian Fathers on evangelization, education to customs and, to a lesser extent, instruction; and on the diversity and importance of the assimilation of indigenous knowledge for the survival and underpinning of the settlement in a natural environment little affected by hostile Europeans and external elements.

Keywords: History of education in Espírito Santo. Jesuit education. Indigenous knowledge.

## LISTA DE FIGURAS

|                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 1 - Mundéu .....                                                                                                     | 131 |
| Figura 2 - “Nhuã” .....                                                                                                     | 132 |
| Figura 3 - Aldeia tupinambá .....                                                                                           | 134 |
| Figura 4 - Aldeia fortificada .....                                                                                         | 148 |
| Figura 5 - Representação de um tear vertical.....                                                                           | 153 |
| Figura 6 - Prespecto da villa da Victoria e Planta da villa da Victoria: capital da capitania do Espírito Santo (1767)..... | 215 |

## LISTA DE MAPAS

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Mapa 1 - Ilha de Duarte de Lemos.....                                                                  | 84  |
| Mapa 2 - Itinerário de Auguste de Saint-Hilaire .....                                                  | 88  |
| Mapa 3 - Detalhe da carta geral do Brasil, no livro de João Teixeira Albernaz, o Velho, ca. 1627 ..... | 109 |
| Mapa 4 - Mapa das nações indígenas existentes no Espírito Santo no século XIX                          | 112 |
| Mapa 5 - Mapa da província do Espírito Santo.....                                                      | 119 |
| Mapa 6 - Os jesuítas no Espírito Santo (1551-1760) .....                                               | 173 |
| Mapa 7 - Palácio Anchieta, Igreja de São João, Serra Sede, Baía de Vitória e Rio Santa Maria .....     | 176 |

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Fotografia 1 - Indígena kuikuro construindo maloca.....                              | 146 |
| Fotografia 2 - Palácio do Governo, Igreja São Tiago - Vitória, 1860.....             | 216 |
| Fotografia 3 - Luci Barbosa Salles alisando a panela com a pedra.....                | 240 |
| Fotografia 4 - Açoitando a panela com vassourinha embebida na tintura de tanino..... | 241 |

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                       |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                                                                               | <b>13</b>  |
| <b>1 CONFIGURAÇÃO DA PESQUISA.....</b>                                                                                                | <b>19</b>  |
| 1.1 REVISÃO DE LITERATURA.....                                                                                                        | 19         |
| 1.1.1 Seguindo os rastros da historiografia capixaba.....                                                                             | 29         |
| 1.1.2 Os jesuítas nas obras de Fernando de Azevedo e Serafim Leite: o<br>elogio da cultura e da civilização ibérica.....              | 37         |
| 1.1.3 A releitura da presença jesuítica na história da educação brasileira: a<br>outra face da Companhia de Jesus .....               | 48         |
| 1.2 PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO .....                                                                                               | 57         |
| 1.2.1 Operação Historiográfica.....                                                                                                   | 65         |
| 1.2.2 Corpus documental.....                                                                                                          | 68         |
| <b>2 O ESPÍRITO SANTO NA LITERATURA DE VIAGEM .....</b>                                                                               | <b>75</b>  |
| 2.1 A ESCRITA A SERVIÇO DO REI .....                                                                                                  | 75         |
| 2.2 ENTRE A FANTASIA E A REALIDADE: O ESPÍRITO SANTO NA LITERATURA<br>DE VIAGEM.....                                                  | 78         |
| 2.3 SEGUINDO O FIO À PROCURA DE RASTROS: A VIAGEM DE SAINT-HILAIRE<br>PELO ESPÍRITO SANTO.....                                        | 82         |
| <b>3 SABERES INDÍGENAS NA FORMAÇÃO DA CAPITANIA DO ESPÍRITO SANTO<br/>E OS NEXOS COM A CULTURA TUPINAMBÁ.....</b>                     | <b>106</b> |
| 3.1 SABERES INDÍGENAS NO ESPÍRITO SANTO .....                                                                                         | 121        |
| <b>4 O ESPÍRITO SANTO NAS CARTAS JESUÍTICAS.....</b>                                                                                  | <b>161</b> |
| 4.1 AS CARTAS JESUÍTICAS DO ESPÍRITO SANTO .....                                                                                      | 168        |
| <b>5 INSTRUÇÃO, DOCTRINAÇÃO E EDUCAÇÃO DOS COSTUMES NA CASA DE<br/>SÃO TIAGO E NOS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS DO ESPÍRITO SANTO .....</b> | <b>195</b> |
| <b>6 SABERES EMERGENTES NOS CONTATOS ENTRE INDÍGENAS, JESUÍTAS E<br/>COLONIZADORES NO ESPÍRITO SANTO DO SÉCULO XVI.....</b>           | <b>230</b> |
| <b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                                                                    | <b>256</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS.....</b>                                                                                  | <b>263</b> |

## INTRODUÇÃO

Após concluir a graduação em História na Universidade Federal do Espírito Santo, ingressei no curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE-Ufes) com a finalidade de desenvolver uma pesquisa sobre livros didáticos de História. Em 2011, defendi a dissertação intitulada *As imagens da coleção Projeto Araribá e as possibilidades de produção do saber histórico escolar* e, após lecionar disciplinas da área de História por dez anos na Rede Estadual de Educação e três na Rede Municipal de Educação de Vitória, passei a atuar na Superintendência Regional de Educação de Cariacica.

Um ano de atividade na regional me abriu as portas para a coordenação do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) em âmbito estadual, na Secretaria de Estado da Educação do Espírito Santo (Sedu), um desafio que me possibilitou discutir o tema livro didático com professores, pedagogos e gestores das redes municipais e estadual, além de participar de encontros realizados pelo Ministério da Educação (Mec) e pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) em várias regiões do País.

Em retrospecto, a associação dessas experiências – a docência em História, a coordenação estadual do PNLD e a pesquisa realizada no mestrado – levou-me a refletir sobre (in)visibilidades produzidas em narrativas historiográficas trabalhadas nas escolas. Do ponto de vista da historiografia capixaba, essa questão revela-se especialmente desafiadora, na medida em que abordagens de temas locais demandam maior investimento na pesquisa da história do Espírito Santo. Dentre esses temas, destaco as ações desenvolvidas pelos jesuítas no Estado, que incluíram a catequização e a criação de um dos cinco primeiros colégios da Ordem no Brasil.

Tendo em vista o contraste observado entre a forte presença dos padres inacianos no Espírito Santo onde erigiram, em 1551, a casa que mais se tornaria o Colégio de São Tiago<sup>1</sup> – formada, já na segunda metade do século XVI, pela escola

---

<sup>1</sup> Leite (2006c) afirma que a casa foi fundada pelo padre Afonso Braz em 1551, sob a forma de “Colégio-Seminário”, que, na segunda metade do século XVI, passou à categoria intermediária entre colégio e residência com o nome de “Casa Reitoral”, permanecendo assim até 1647, ano em que Simão de Vasconcelos, reitor do Colégio do Rio de Janeiro, propôs ao geral a fundação de um colégio no Espírito Santo. De acordo com o autor, São Tiago aparece como colégio no Catálogo de 1654. Para Carvalho (1982, p. 21), a “[...] idéia de Colégio, já trazia Nóbrega, quando veio em 1549, por instruções de Simão Rodrigues. Embora, mais tarde, *Colégio* venha a ser também o centro regional, com aspecto jurídico, de onde se comandavam as outras ‘casas’ que lhe estavam subordinadas, no princípio começou como escola de ler, escrever e doutrina, onde os alunos mais aptos e de maiores possibilidades aprendiam

de ler, escrever e contar; pela igreja; pela residência e por outras dependências – e a pouca visibilidade da educação jesuítica institucionalizada no Espírito Santo em relação à historiografia até aqui produzida, este trabalho propõe uma escrita sobre os saberes que emergiram das “relações de força” (GINZBURG, 2002) presentes no contato entre indígenas, jesuítas e colonizadores no Espírito Santo. Para tanto, estabeleço como recorte temporal a segunda metade do século XVI, período que abrange a chegada da ordem jesuítica à Capitania, assim como suas primeiras experiências educacionais. Trata-se de um momento caracterizado pela intensa comunicação entre os padres, por meio de cartas que registraram esses momentos iniciais e que circularam tanto internamente como no exterior da Colônia.

Organizei o texto em dois momentos distintos, mas entrelaçados, que refletem as diferentes etapas do processo investigativo, os objetivos traçados em cada um deles e a complexidade do objeto de pesquisa. Na primeira parte, que coincide com o primeiro capítulo – *Configuração da pesquisa* –, enquanto formulava os contornos gerais do trabalho e definia os seus elementos constituintes, busquei por diferentes vias informações sobre o conhecimento formal desenvolvido pelos jesuítas em suas instituições de ensino tanto nos colégios como nas escolas de ler, escrever e contar erigidas nos aldeamentos e residências. Concomitantemente, procurei refletir sobre o assunto em âmbito local e nacional, recorrendo a pesquisas desenvolvidas na atualidade, assim como a textos escritos por autores que se tornaram referência sobre a presença da Companhia de Jesus no Brasil e as implicações de seu trabalho apostólico e educacional no contexto colonial.

O levantamento de fontes variadas com destaque para a literatura jesuítica e os relatos de viagem completaram o quadro inicial da pesquisa e permitiram dar os primeiros passos em direção ao objetivo de conhecer a organização e a dinâmica da educação escolar instaurada pela Companhia de Jesus em solo capixaba durante a segunda metade do século XVI, já que o colégio só seria implantado 1654. Enquanto analisava as fontes e a bibliografia, percebi que, apesar das marcas expressivas deixadas pelos jesuítas, o Espírito Santo pouco era citado nos relatos dos cronistas e padres ou pela historiografia da educação, que, em boa parte dos casos, baseada em testemunhos sobre a Bahia e São Vicente, criou narrativas generalizantes que

---

latim e casos de consciência (teologia moral). O ensino do latim (o mesmo que chamam de gramática, nas cartas) e de casos de consciência definia, praticamente, o *Colégio* diferenciando-o das ‘casas’, que não tinham esse tipo de ensino”.

invisibilizaram a atuação da Companhia em outros locais, sendo um deles a capitania de Vasco Fernandes Coutinho.

Para analisar, portanto, a história da educação colonial de uma capitania considerada marginal e/ou invisibilizada pelas fontes e pela historiografia em um período cronologicamente afastado da realidade hodierna, cuja documentação escassa e fragmentária se encontra dispersa em instituições de guarda fora do Estado, baseei-me nos aportes teóricos e metodológicos da micro-história italiana, especificamente em Carlo Ginzburg e no método indiciário (GINZBURG; CASTELNUOVO; PONI, 1991; GINZBURG 2002; 2007a; 2007b; 2008; 2009), que por meio de “pistas”, “indícios”, “rastros” e “ecos” me possibilitaram fazer uma “leitura a contrapelo” das fontes e identificar “vozes dissonantes” em textos “monológicos” e controlados, especialmente aqueles das cartas jesuíticas, assim como me permitiram analisar “relações de força” por elas indiciadas e possíveis “nexos” entre o local e o geral. Da mesma forma que Ginzburg, Levi (2000) contribuiu para a compreensão de possíveis efeitos na realidade mais ampla, da “política da vida cotidiana”, manifestada na “utilização estratégicas das normas sociais” por indivíduos e grupos diversos.

À medida que aprofundava a análise das fontes, a partir do referencial teórico e metodológico adotado e da bibliografia consultada, percebi a dificuldade de investigar a educação escolar jesuítica em âmbito local com base nos documentos disponíveis, ao mesmo tempo em que outras possibilidades emergiam da mesma documentação, imprimindo novos contornos à pesquisa e suscitando outras perspectivas, como a da educação informal ou não-escolar (FONSECA, 2005), transmitida cotidianamente por meio dos contatos entre os diferentes grupos étnicos e sociais que habitavam o Espírito Santo na segunda metade do século XVI. Porém, os novos objetivos requeriam um embasamento que abordasse a realidade colonial brasileira em uma perspectiva semelhante ao que eu buscava, o que encontrei em Sérgio Buarque de Holanda e seu olhar peculiar sobre a maleabilidade do colonizador português e sua capacidade de adaptação a diferentes contextos culturais e ambientais (HOLANDA, 1995), comparada pelo autor à “consistência do couro, não a do ferro e a do bronze”, que lhe permitiu adaptar-se a essa terra, apropriando-se dos saberes indígenas para assim garantir as bases da colonização (HOLANDA, 1994).

A partir destas reflexões, organizei as questões norteadoras deste trabalho: Como o projeto educacional jesuítico foi implantado no Espírito Santo na segunda metade do século XVI? Como se configuravam as relações estabelecidas entre

indígenas, jesuítas e colonizadores no contexto colonial capixaba, na execução desse projeto? De que modo saberes específicos produzidos por esses três grupos interagiam em processos culturais e educativos desenvolvidos no período investigado? Que outros saberes emergiram do contato entre indígenas, jesuítas e colonizadores? Nesse contato, como se configurava a educação no Espírito Santo no período investigado?

O segundo momento, portanto, expressou-se nos capítulos seguintes, nos quais investiguei os saberes indígenas praticados no território onde foi erigida a capitania de Vasco Fernandes Coutinho, assim como o processo de catequização e instrução desenvolvidos pelos padres inacianos que aqui estiveram, destacando assimilações e trocas ocorridas em meio a “relações de força” (GINZBURG, 2002) que atravessavam os contatos entre indígenas, colonizadores e jesuítas. Com este objetivo, procurei dar visibilidade aos processos educativos ocorridos para além do espaço escolar e do “formalismo pedagógico” característicos dos colégios (PAIVA, 2000), dialogando com a historiografia da educação produtora de invisibilidades. Sendo assim, seguindo o “fio” narrativo registrado por Saint-Hilaire (1936) durante sua viagem ao Espírito Santo em 1818, no segundo capítulo – *O Espírito Santo na literatura de viagem* –, identifiquei “rastros” do século XVI não apagados pelo tempo, que revelaram “indícios” de saberes dos povos originários locais compartilhados pela população capixaba habitante das vilas e povoados percorridos pelo naturalista francês.

Diante das pistas relativas ao preparo da terra e ao cultivo de plantas destinadas à produção de alimentos, tecelagem, artesanato e comércio, à caça, à pesca e os processos de conservação da carne, à construção de casas com a utilização de materiais disponíveis na natureza, à produção de canoas como meio de locomoção e transporte de mercadorias e à medicina popular com suas ervas e rituais, identifiquei a população indígena que habitava o Espírito Santo no Quinhentos, e por meio do “jogo de escalas” procurei destacar no terceiro capítulo – *Saberes indígenas na formação da capitania do Espírito Santo e os nexos com a cultura tupinambá* – os saberes, práticas e técnicas desenvolvidas por ela.

No quarto capítulo – *O Espírito Santo nas cartas jesuíticas* –, a partir da análise da rigidez formal das cartas jesuíticas e da “leitura a contrapelo”, procurei identificar questões que pudessem contribuir para a compreensão das “relações de força” – entre indígenas, jesuítas e colonizadores – indutoras da dinâmica colonial capixaba durante

a segunda metade do século XVI, salientando os espaços criados e ocupados por jesuítas e indígenas – circunscritos para efeito deste estudo à casa de São Tiago e aos aldeamentos de Nossa Senhora da Conceição e São João – como palco de alguns dos principais acontecimentos do período.

Dando continuidade à análise dos contatos entre os grupos étnicos e sociais atuantes no período em questão, no quinto capítulo – *Instrução, doutrinação e educação dos costumes na casa de São Tiago e nos aldeamentos jesuítas do Espírito Santo* –, tentando captar “vozes dissonantes” a partir da subjetividade da escrita das cartas redigidas por quem se encontrava e vivenciava a realidade capixaba, busquei reconstituir a trajetória da residência desde o tempo em que era uma “pobre casa” sem paredes e coberta com palma (BRAZ, 1988) até a sua estruturação no findar do Quinhentos, analisando as peculiaridades da relação entre catequese e instrução abrigada no interior de suas paredes – quando finalmente foram erigidas –, mas também em sua extensão que alcançava os dois aldeamentos citados anteriormente.

No sexto e último capítulo – *Saberes emergentes nos contatos entre indígenas, jesuítas e colonizadores no Espírito Santo do século XVI* – partindo da ideia de maleabilidade de adaptação do colonizador português (HOLANDA, 1994; 1995) e do empenho jesuíta em expandir o processo de evangelização das populações indígenas e transpor a civilização ibérica para o Novo Mundo, analisei alguns casos em que as trocas culturais constituíram-se em processo formativos informais porque representaram a aquisição de saberes de ambos os lados, fundamentais para a manutenção da vida na Colônia, especialmente por parte daqueles que aqui chegavam.

A partir deste estudo, procuro contemplar a escrita da história da educação no Espírito Santo, em diálogo com a historiografia produzida neste campo epistemológico em expansão no Brasil. Outra motivação relaciona-se à relevância do aprofundamento de estudos sobre a história do Espírito Santo em toda a sua complexidade, respondendo, desse modo, à carência de referências e de divulgação, especialmente no que se refere aos períodos mais distantes de nossa época. Em linhas gerais, proponho um longo mergulho nas fontes a serem interrogadas e trabalhadas a partir da micro-história italiana e do método indiciário, destacando a valorização da singularidade, do detalhe e da possibilidade de leitura das fontes “a contrapelo”, pelas

suas “lacunas” e pelos “espaços em branco” (BLOCH, 2001; LEVI, 2000; GINZBURG; CASTELNUOVO; PONI, 1991; GINZBURG, 2002; 2007a; 2007b; 2008; 2009).

Com base no desenvolvimento da pesquisa, é possível afirmar que investigar os contatos entre grupos sociais e étnicos distintos no Espírito Santo quinhentista apresenta-se como um desafio, em função da escassez de referências adequadas e de fontes, uma vez que boa parte da documentação se encontra fora do Espírito Santo e do Brasil, em locais de irradiação dos membros da Companhia de Jesus e de convergência dos textos produzidos por eles, como Espanha, Portugal e Itália.

De todo modo, apesar das dificuldades inerentes à prática da pesquisa em nosso país, agravadas pelos recentes direcionamentos do Governo Federal, ou mesmo em resposta a eles, destaco a relevância do tema. Pelo ponto de vista da história local, acredito que esta compreensão pode contribuir para a expansão e para a consolidação de estudos e pesquisas relacionadas à temática e da área como um todo. Em última análise, como escreveu Bloch (2001), compreende-se que o conhecimento sobre o passado pode informar, pela “compreensão do próprio presente”, as ações humanas em curso.

## 1 CONFIGURAÇÃO DA PESQUISA

### 1.1 REVISÃO DE LITERATURA

Inicialmente, a investigação, seleção e análise da bibliografia relativa à Educação Jesuítica no Espírito Santo contemplaram teses, dissertações e artigos científicos localizados em bases de dados comumente utilizados para a realização de levantamentos dessa ordem: o Banco de Teses e Dissertações do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGE-Ufes), o Banco de Teses e Dissertações do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS-Ufes), a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), o Portal de Periódicos Capes, a Scientific Electronic Library Online (SciELO) e o Google Acadêmico<sup>2</sup>.

Com base nesse levantamento, mapeei os trabalhos acadêmicos realizados nos últimos anos e, assim, identifiquei tendências teóricas, metodológicas e temáticas que os têm orientado. Posteriormente, analisei a historiografia capixaba produzida desde o século XIX no intuito de identificar e dialogar com as produções que têm fundamentado, ao longo do tempo, representações e escritas sobre a Companhia de Jesus em terras capixabas, situando e inserindo-me, dessa forma, no debate contemporâneo.

Busquei primeiramente os trabalhos na base do PPGE-Ufes a partir do descritor *Educação Jesuítica no Espírito Santo*. Como a página do programa não realiza buscas, verifiquei o título de todas as produções desde 2004, mas não localizei nenhuma que abordasse objeto semelhante ao da presente pesquisa – resultado semelhante ao do Portal de Periódicos Capes e do SciELO. Em seguida, utilizei o mesmo procedimento na base do PPGHIS-Ufes, cujo resultado apontou para uma tese e três dissertações sobre temas vinculados à Companhia de Jesus. Na BDTD, encontrei 83 trabalhos de âmbito nacional sobre os mais variados aspectos envolvendo os jesuítas, mas apenas um sobre o Espírito Santo, cuja busca foi

---

<sup>2</sup> Instrumento de recuperação de informações científicas utilizado por pesquisadores, dentre outros motivos, pelo nível de abrangência das pesquisas. Assim como os modelos adotados pelas tradicionais bases de dados especializadas, o Google Acadêmico reduz o universo de documentos indexados, possibilitando resultados com um nível menor de revocação. Entende-se que sua abrangência, com algumas exceções, é constituída por toda informação publicada na Web, incluindo os materiais acadêmicos. Destacam-se ainda suas características de meta-buscador e índice de citações (MUGNAINI; STREHL, 2008).

direcionada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGAU-Ufes). Por fim, no Google Acadêmico localizei uma tese vinculada à Universidade de Évora (Portugal) e uma dissertação desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Faculdade Unida de Vitória (PPGCR-FUV), sobre a ação dos padres inacianos no Espírito Santo, e mais dezesseis artigos sobre diferentes temas acerca dos jesuítas, desde sua chegada à Capitania até o tombamento e conservação de seus edifícios em períodos mais recentes.

Como passo seguinte ao levantamento de estudos locais, procurei identificar o que os pesquisadores têm debatido sobre a história da educação colonial em outros centros acadêmicos nacionais. Identifiquei sete dissertações e sete teses que trazem a expressão *educação* ou *pedagogia jesuítica* no título. Praticamente todas foram produzidas em cinco universidades paulistas, a saber: Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com três teses e duas dissertações; Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), com duas dissertações e uma tese; Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), com duas dissertações e uma tese; Universidade Estadual Paulista (Unesp), com uma tese; e Universidade de São Paulo (USP), com uma dissertação, totalizando treze trabalhos. A exceção fica por conta da Universidade Federal do Ceará (UFC), a única, fora do circuito paulista, em que encontrei uma dissertação com o descritor *educação jesuítica* no título.

Os catorze trabalhos foram elaborados entre 1993 e 2017; dois realizados na década de 1990, oito nos anos 2000 e quatro até 2017. O interesse dos pesquisadores pela educação jesuítica parece ter aumentado a partir da virada do milênio e diminuído novamente na década seguinte. É provável que os 500 anos da chegada dos portugueses ao Brasil, as comemorações e os protestos em torno deste acontecimento tenham motivado reflexões sobre a colonização e os seus efeitos ao longo desses anos, especialmente sobre as populações indígenas e, consequentemente, sobre aqueles que, no passado, teriam sido responsáveis pela “salvação de suas almas” e por apresentar-lhes a “civilização”. Certo é que a ação da Companhia de Jesus em solo brasileiro tem sido motivo de debate e, mesmo hoje, apesar de espaçada no tempo, não demonstra esgotamento e tem suscitado o interesse dos pesquisadores.

As professoras Marisa Bittar (UFSCAR) e Circe Bittencourt (PUC-SP) e o professor José Claudinei Lombardi (UNICAMP) são alguns dos pesquisadores que

têm se dedicado a história da educação colonial por meio da orientação de teses e dissertações ou por meio de suas próprias pesquisas. Com base no levantamento, os três se destacam por terem orientado dois trabalhos cada um: *Os curumins da Terra Brasília: a educação da criança no século XVI e a pedagogia jesuítica* (PEREIRA, 2007) e *Aspectos da pedagogia no século XVII: um estudo comparativo entre João Amós Comênio e Alexandre de Gusmão* (DAMASCENO PEREIRA, 2008), sob orientação de Marisa Bittar; *A educação nos aldeamentos indígenas da Capitania de São Paulo no século XVIII – entre a expulsão dos jesuítas e as reformas pombalinas* (FERREIRA, 2009) e *A educação jesuítica e os conflitos de uma missão: um estudo sobre o lugar do jesuíta na sociedade colonial 1580-1640* (FARIA, 2009), sob a orientação de Circe Bittencourt; e *Colonização, catequese e educação no Grão-Pará* (COLARES, 2003) e *Educação na literatura de viagem e na literatura jesuítica – séculos XVI e XVII* (MINARDI, 2010), sob a orientação de José Claudinei Lombardi.

Não posso deixar de mencionar o nome do professor Dermeval Saviani (Unicamp), haja vista sua contribuição para o pensamento educacional brasileiro. Apesar de a educação jesuítica não ser o foco de seu trabalho, não deixou de abordar o tema nos quatro primeiros capítulos de *História das idéias pedagógicas no Brasil* (2007), bem como na orientação da dissertação *A educação escolar jesuítica no Brasil-Colônia: uma leitura da obra de Serafim Leite “História da Companhia de Jesus no Brasil”* (WEREGE, 1993). O mesmo acontece com a professora Maria Juraci Maia Cavalcante (UFC), a única, com base no levantamento, a orientar um trabalho sobre educação jesuítica fora das universidades de São Paulo: *História da expulsão dos jesuítas da capitania de Pernambuco e anexas (Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte) em 1759: a disputa política e o domínio da educação* (BARROS DIAS, 2017).

Apesar de não ter sido apontado pelo sistema de busca, merecem destaque as pesquisas desenvolvidas pelo professor José Maria de Paiva, da Universidade Metodista de Piracicaba, sobre educação e cultura brasileira nos séculos XVI a XVIII e sobre história da educação e educação jesuítica, assim como suas publicações acerca destes temas. Dentre elas, *Educação e catequese* (PAIVA, 1982), transformada em referência nacional pelos pesquisadores que se dedicam ao assunto, e outras mais recentes, como *Religiosidade e cultura brasileira: séculos XVI-XVII* (PAIVA, 2012) e *História da educação: Brasil, séculos XVI a XVIII* (PAIVA, 2019).

Mesmo que esses trabalhos demonstrem a continuidade das pesquisas sobre educação no período colonial brasileiro, Bittar e Ferreira Junior (2006), em *O estado*

da arte em história da educação colonial, constataram a escassez de pesquisas sobre o tema. Assim como esse estado da arte, a busca que realizei demonstrou a pouca quantidade de trabalhos sobre os jesuítas no Espírito Santo e a inexistência de pesquisas em história da educação colonial em nosso estado, o que pode ser compreendido como potencialidade, já que atesta o ineditismo do trabalho quanto ao campo a ser explorado. Por outro lado, indicia a escassez de fontes de pesquisa e de referências, especialmente daquelas que dialogam com as tendências mais recentes da historiografia da educação.

Das cinco dissertações analisadas, três foram desenvolvidas no PPGHIS-Ufes. *A colônia imaginada: Anchieta e as metamorfoses do imaginário medieval na América Portuguesa (1534-1597)* (ALVIM, 2004) investiga permanências medievais no imaginário de Anchieta<sup>3</sup>, destacando sua relação com a morte, com a guerra, com as influências de São Tomás de Aquino e com os indígenas. Para isso, realiza um “estudo de caso” que dialoga com a “macro-história”. *Depois dos jesuítas: a economia colonial do Espírito Santo (1750-1800)* (CONDE, 2011) e *Da calúnia à supressão: discursos sobre educação e antijesuitismo no período pombalino* (SALLES, 2016) iniciam os seus recortes temporais a partir de 1759. A primeira dissertação analisa a conjuntura econômica marcada pela expulsão dos jesuítas e a renovação do interesse da Coroa portuguesa pelas áreas até então desprezadas na colônia americana, especialmente pela capitania do Espírito Santo. A pesquisa aborda a produção econômica local, analisada com base no pensamento de Braudel, compreendendo a economia colonial a partir dos conceitos de capital mercantil e circuito mercantil, levando também em conta a política de privilégios baseada no sistema de mercês. A partir da ideia de padroado, os jesuítas são considerados elementos importantes no funcionamento

---

<sup>3</sup> José de Anchieta nasceu em Tenerife, Ilhas Canárias, Espanha, em 1534. Realizou seus estudos em Coimbra, onde, em 1551, ingressou na Companhia de Jesus, e dois anos depois embarcou para o Brasil, na comitiva de Duarte da Costa – segundo Governador Geral. Ao longo dos 43 anos em que viveu no Brasil, participou da fundação de escolas, cidades e igrejas. Anchieta não só trabalhou como catequista, mas também se tornou dramaturgo, poeta, gramático, linguista e historiador, inclusive foi o autor da primeira gramática brasileira – *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, publicada em 1595. Em janeiro de 1554, participou da missa de inauguração do Colégio de São Paulo de Piratininga, local que deu origem à cidade de São Paulo. Em 1566, Anchieta foi ordenado sacerdote. No Portal Jesuítas Brasil, consta que três anos depois da ordenação Anchieta fundou o povoado de Reritiba, atual cidade de Anchieta, no Espírito Santo. No entanto, Leite (2006b) questiona esse fato, uma vez que o seu suposto fundador não viveu no Espírito Santo nessa época, apenas esteve de passagem para o Rio de Janeiro e para Bahia acompanhado de outros jesuítas. Em 1577, foi nomeado Provincial da Companhia de Jesus no Brasil, função que exerceu até 1587 quando se tornou superior da casa de São Tiago no Espírito Santo. Em 1595, Anchieta retirou-se para Reritiba, onde permaneceu até seu falecimento, aos 63 anos de idade, em 9 de junho de 1597.

deste sistema por meio da catequese, das atividades econômicas e da ocupação do território. A segunda investiga a reconstrução do campo político do qual fazia parte o Marquês de Pombal, as razões políticas e a influência da Junta de Providência Literária na validação dos discursos antijesuítas, utilizando para tanto os conceitos de geometria política e campo político, de Bourdieu, e o método prosopográfico. Nesse contexto, a imagem dos jesuítas no cenário europeu converte-se em símbolo de retrocesso, que explicaria o suposto atraso português.

*O pátio jesuítico no Palácio Anchieta: narrativas tipo-morfológicas paisagísticas na cidade de Vitória (ES)* (DIAS, 2014), estudo vinculado ao PPGAU-Ufes, analisa as grandes narrativas da arquitetura e do urbanismo; isto é, a tipologia arquitetônica do pátio do complexo de São Tiago (Igreja, colégio e residência), posteriormente Palácio Anchieta, a morfologia urbana e a paisagem da cidade de Vitória, estabelecendo relações entre esses três elementos. A edificação jesuítica aparece como símbolo do sagrado e de poder, característico das construções da ordem em terras brasileiras. Além disso, representa um fragmento da história da colonização portuguesa e jesuítica no Espírito Santo.

*A Companhia de Jesus e suas ações missionárias e temporais: o caso do Espírito Santo no século XVI* (QUINTANA, 2017), dissertação elaborada no PPGCR-FUV, baseou-se nos *Exercícios espirituais* e nas *Constituições da Companhia de Jesus* do padre Inácio de Loyola para investigar os fundamentos da “adaptabilidade” dos jesuítas para a execução de ações temporais (econômicas, política, sociais e culturais) concomitantes ao trabalho missionário desenvolvido junto a indígenas e colonos no Espírito Santo.

A tese *Assumindo novas identidades: resistência indígena no litoral sul do Espírito Santo (século XVIII)* (BOURGUIGNON, 2018) encontra-se na base do PPGHIS-Ufes. Baseou-se em várias referências – circularidade cultural de Ginzburg, hibridismo cultural de Ronaldo Vainfas, mestiçagem e etnogênese de Guillaume Boccara, tática de Michel de Certeau, metamorfose indígena de Maria Regina Celestino de Almeida, dentre outros – para investigar as identidades indígenas forjadas a partir de revoltas e resistências no sul da capitania do Espírito Santo durante o século XVIII, com destaque para a revolta indígena iniciada na aldeia de Reritiba em 1742.

Por fim, *Os jesuítas no Espírito Santo (1749-1759): contactos, confrontos e encontros*, tese desenvolvida por Cunha (2015) a partir da parceria entre a

Universidades de Évora e o PPGHIS-Ufes, analisa a ação dos jesuítas durante o período em que permaneceram na Capitania, salientando os contatos entre portugueses e indígenas, os encontros e os confrontos surgidos entre eles, tendo os jesuítas assumido o papel de mediadores de uma “nova cultura” que emergiu desse processo.

Com base no levantamento e na análise das teses e dissertações, constatei que o PPGHIS-Ufes se destaca em relação a outros programas de pós-graduação quanto às pesquisas sobre os jesuítas no Espírito Santo, apesar de apenas os trabalhos de Alvim (2004) e Cunha (2015) tomarem os padres inacianos como objeto de análise. Conde (2011) e Salles (2016) abordam os religiosos da Companhia de Jesus na interface dos objetos investigados, na medida em que focalizaram, respectivamente, desdobramentos da expulsão dos jesuítas no Espírito Santo e em Portugal. Bourguignon (2018) privilegiou a ressignificação da identidade indígena a partir dos conflitos no sul da Capitania, especialmente no aldeamento jesuítico de Reritiba<sup>4</sup>. Em relação aos demais trabalhos, a investigação demonstrou que, apesar de escassa no Espírito Santo, a temática jesuítica tem caráter diversificado, conforme atesta a produção realizada nos Programas de Pós-Graduação de Ciências da Religião, e Arquitetura e Urbanismo. A mesma diversidade é constatada nos referenciais que embasam os trabalhos, como a micro-história italiana de Carlo Ginzburg, a sociologia de Pierre Bourdieu, a história econômica de Braudel, representante da Escola dos Annales, as grandes narrativas da arquitetura e do urbanismo e os referenciais da ciência da religião.

No que diz respeito à educação, o tema aparece acessoriamente às narrativas desenvolvidas pelos pesquisadores. Citado em todos os trabalhos, não é

---

<sup>4</sup> Não há consenso na historiografia capixaba sobre a data de fundação da aldeia de Reritiba. Carvalho (1982), analisando o trabalho de outros pesquisadores afirma que para César Marques e José Marcelino, a aldeia foi criada pelo padre José de Anchieta em 1565 ou 1567, mas que Misael Pena acredita que ela foi erguida em 1565 já com a igreja, sendo a residência construída em 1567. Daemon (2010), por sua vez, afirma que Reritiba foi fundada em 1569 por Anchieta, juntamente com Reis Magos e Guarapari, que de passagem pelo Espírito Santo, tinha a missão de percorrer as aldeias novas e estabelecer outras para a catequese dos índios goitacases, puris, tupiniquins e aimorés. A afirmação é reiterada por Novaes (1968?) ao alegar que, nessa data, apesar de Anchieta ser superior em São Vicente, realmente visitou a Capitania com tal finalidade e que “[...] o registro de Basílio Daemon é sincero e baseado em documentos que existiam no antigo e famoso Colégio de São Tiago [...]” (p. 39). Porém, os documentos aos quais a autora se refere não são citados. Além disso, a data é questionada por Leite (2006b), pois, para ele, não é possível afirmar com exatidão o ano da fundação de Reritiba, mas é provável que os jesuítas a visitassem periodicamente em 1581, assim como o faziam com outras aldeias. Reritiba, no entanto, não ficou conhecida tanto pela sua fundação, mas pela presença de Anchieta em seus últimos anos de vida e pelo seu falecimento em 1597. Reritiba foi elevada à categoria de vila em 1759 sob a denominação de Benevente. Atualmente, cidade de Anchieta.

desenvolvido por nenhum deles, uma vez que os objetos de análise são outros. As afirmativas mais comuns destacam vagamente a fundação da casa que deu origem ao Colégio de São Tiago e o ensino. Os conteúdos ensinados no Colégio: leitura, escrita, humanidades, aritmética, letras latinas, teologia e filosofia, aparecem de modo menos recorrente. Por outro lado, os sujeitos instruídos pela ação dos jesuítas são citados com mais frequência: “[...] instrução de meninos nativos [...]” (CONDE, 2011, p. 73), “instrução as crianças mamelucas e índias” (QUINTANA, 2017, p. 24), “[...] filhos de índios ou os já mestiçados eram tratados como iguais aos filhos de colonos portugueses [...]” nos colégios (DIAS, 2014, p. 97-98). De acordo com as pesquisas analisadas, no início do trabalho educacional jesuítico no Espírito Santo, a atenção dos padres estaria mais voltada para a instrução das crianças indígenas e “mamelucas” do que para os filhos dos colonizadores portugueses.

Outros temas recorrentes são a conversão dos indígenas, a fundação de aldeias, a criação de fazendas, a dificuldade da evangelização e o retorno dos índios às suas crenças, o trabalho de Anchieta em Reritiba, a vinda do grupo de Maracajaguaçu<sup>5</sup> para o Espírito Santo, a fundação da Companhia de Jesus, a escolha do terreno para a construção do Colégio, a atuação dos padres Afonso Braz<sup>6</sup>, Braz

---

<sup>5</sup> Maracajaguaçu, ou Gato Grande, de acordo com o padre Luís da Grã, era um chefe indígena pertencente ao grupo dos temiminós que habitavam o Rio de Janeiro, mais precisamente as proximidades da Baía da Guanabara. Devido a vários anos de conflito com os tamoios, este principal e sua parentela corriam o risco de ser devorados pelos rivais, levando-o a pedir ajuda a Vasco Fernandes Coutinho, que enviou quatro navios para socorrê-los. Chegando ao Espírito Santo, os temiminós construíram sua primeira aldeia nas imediações da vila de Vitória (GRÃ, 1940).

<sup>6</sup> O padre Afonso Braz nasceu por volta de 1524 em S. Paio de Arcos, Anadia (antigo termo da Vila de Avelãs de Cima), Portugal. Entrou na Companhia de Jesus, em 1546, chegando ao Brasil como superior da segunda expedição em 1550. Em seguida, dirigiu-se para ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo, onde fundou a residência, em 1551, que daria origem ao Colégio de São Tiago. Permaneceu na Capitania até 1553, quando foi chamado pelo padre Manuel da Nóbrega para acompanhá-lo em uma entrada ao sertão, o que não se concretizou, ficando imbuído de colaborar na construção dos primeiros edifícios de São Paulo de Piratininga e, posteriormente, São Vicente e Rio de Janeiro, colocando em prática suas habilidades como mestre de obras e exercendo seu papel de missionário. Faleceu nesta última localidade em 1610 (LEITE, 1954b).

Lourenço<sup>7</sup> e Manuel da Nóbrega<sup>8</sup> e a Devassa realizada após a revolta de 1742 em Reritiba<sup>9</sup>.

No caso dos artigos, alguns são desdobramentos das teses e das dissertações aqui analisadas, como *Maracaiaguaçu, o Gato Grande, aliás, Vasco Fernandes, ou o elogio do discurso evangelizador* (CUNHA, 2014), *Palácio Anchieta (Vitória-ES-Br.): questões tipo-morfológicas e de paisagem* (DIAS; CAMPOS, 2013), *Senhores de fé e de escravos: a escravidão nas fazendas jesuíticas do Espírito Santo* (CONDE, 2009) e *Desordeiros e escandalosos: narrativas acerca das revoltas ocorridas na aldeia de Reritiba na década de 1740* (BOURGUIGNON, 2017).

Outro grupo de artigos aborda a temática jesuíta na interface do seu objeto de pesquisa, como *A aldeia de Iriritiba: atual cidade de Anchieta no Espírito Santo* (MATTOS, 2009). A autora privilegia em suas análises os acontecimentos relacionados à revolta iniciada no local em 1742, as mudanças ocorridas na legislação e na relação entre índios e colonos no que se refere à posse da terra após a expulsão dos jesuítas em 1759 e os desdobramentos desses acontecimentos, abordando, ao final, as comunidades que se declaram descendentes dos antigos habitantes da aldeia e seu embate contra os *Grandes Projetos de Desenvolvimento* (MATTOS, 2009, p. 5). Aborda ainda a “luta” indígena contra a “espoliação”/“usurpação” de suas terras, destacando formas de resistência, especialmente no uso do aparato jurídico em

---

<sup>7</sup> Braz Lourenço nasceu em 1525, na região de Coimbra, Portugal. Já era sacerdote quando entrou, aos 24 anos, na Companhia de Jesus. Veio para o Brasil na frota que trouxe o segundo governador-geral, Duarte da Costa, em um grupo de sete jesuítas, entre os quais estava Anchieta. Atuou no Espírito Santo entre 1553 e 1554. Após sua partida da Capitania foi superior na casa de Porto Seguro e no colégio do Rio de Janeiro. Depois de servir em outras residências, retornou ao Espírito Santo, vindo a falecer em Reritiba em 1604 (SALETO, 2011).

<sup>8</sup> Manuel da Nóbrega nasceu em Portugal, ao que parece no Minho, em 1517. Estudou na Universidade de Salamanca e de Coimbra, entrando para a Companhia de Jesus em 1544. Foi escolhido pelo Provincial de Portugal e enviado pelo rei D. João III para fundar a missão do Brasil, embarcando no porto de Lisboa, em 1549, na armada de Tomé de Sousa e aportando em Salvador no mesmo ano, acompanhado dos padres Leonardo Nunes, João de Azpilcueta Navarro, Antônio Pires e dos irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, para dar início à conversão dos indígenas. A criação da missão, concomitantemente, ao Governo Geral possibilitou-lhe influir em várias decisões de seu mandatário sobre aspectos territoriais e políticos. Em 1552, seguiu para a capitania de São Vicente e, no ano seguinte, fundou a aldeia de Piratininga e a residência de São Paulo. Retornou à Bahia em 1556, colaborando para a sujeição e incorporação dos povos originários, além da conquista do Rio de Janeiro, onde havia sido instalada uma colônia francesa. Foi o primeiro provincial da missão brasileira, nomeado por Inácio de Loyola em 1553, permanecendo no cargo até 1560. Atuou na expulsão definitiva dos franceses da região da Guanabara entre 1560 e 1567, vindo a falecer no colégio do Rio de Janeiro, de que foi fundador e primeiro reitor, em 1570 (LEITE, 1954b).

<sup>9</sup> Conforme Bourguignon (2017), foi um conflito iniciado em vinte e nove de setembro de 1742, em Reritiba, envolvendo o noviço Manoel Álvares e o índio e músico Fernando Silva, que culminou em uma revolta da população aldeada e na expulsão dos jesuítas do local e, posteriormente, na realização de uma devassa, em 1761, pelo padre Antonio Estevez Ribeiro, vigário de Guarapari, para averiguação da participação dos membros da Companhia de Jesus nesse e em outros acontecimentos.

defesa do seu direito à posse e usufruto da terra, nomeando, por exemplo, representantes junto às autoridades da capitania e de Portugal. Os jesuítas pouco aparecem. O maior destaque é dado ao padre José de Anchieta, que teria fundado a aldeia em 1569, e aos envolvidos no conflito iniciado em 1742.

*Tupi ou não tupi? Predação material, ação coletiva e colonialismo no Espírito Santo, Brasil* (RIBEIRO; JÁCOME, 2014) apresenta uma pesquisa arqueológica sobre o vale do Orobó entre os séculos XVIII e XIX. O objeto da pesquisa é a ação tupi diante da colonização europeia, a partir da noção indígena de reciprocidade e ações coletivas, postura que os teriam colocado em contato direto com o colonizador, inclusive os jesuítas que, por sua vez, aparecem, segundo as autoras, de forma controversa nas fontes analisadas, ora como fundadores da aldeia no Vale, ora como sujeitos envolvidos na revolta iniciada em Reritiba. Desdobramentos dessa revolta, entre outras coisas, responderiam pela fundação da aldeia por um grupo de indígenas que fugiram do conflito. Nessa linha de interpretação, *Indígenas na capitania do Espírito Santo: representação e resistência dos nativos frente aos homens globais*, de Ghidetti (2017), debruça-se sobre formas de resistência indígena durante o século XVI no contexto da expansão marítima e contatos dos europeus com povos de diferentes partes do mundo, assinalando-se, nesse processo, a capacidade indígena de se articular com o europeu e se rearticular com sua própria etnia, construindo alianças e inimizades e, na medida do possível, preservando sua existência.

Autores tradicionais da historiografia capixaba também abordaram os jesuítas na interface de seus objetos, como o fez Maria Stella de Novaes em *O teatro no Espírito Santo* (NOVAES, 1960) e *A Capitania do Espírito Santo e a defesa do Rio de Janeiro* (NOVAES, 1965). O primeiro, uma cronologia das metamorfoses do teatro capixaba desde os autos de Anchieta no século XVI, considerado por ela “[...] o verdadeiro criador do teatro, no Espírito Santo [...]” (NOVAES, 1960, p. 461), até a inauguração do Teatro Carlos Gomes, em 1927, com a apresentação da peça *Verde e amarelo*, da Companhia Tan-Tan. O segundo, como indica o próprio título, trata dos embates entre portugueses e brasileiros de um lado e os franceses que rondavam a costa brasileira, fundadores de uma colônia no atual Rio de Janeiro em meados do século XVI. Nessas circunstâncias, segundo a autora, os jesuítas, especialmente na figura do padre Braz Lourenço, e os indígenas aldeados tiveram participação efetiva na defesa da capitania do Espírito Santo e na luta contra o invasor no Rio de Janeiro.

Destaco, por fim, artigos que consideram os jesuítas e suas obras como elementos centrais das reflexões desenvolvidas. Este é o caso de *Aldeamentos jesuítas na capitania do Espírito Santo: ocupação colonial e ressignificação da etnicidade indígena entre os séculos XVI e XVIII* (OLIVEIRA, 2014), no qual a ressignificação da identidade dos povos originários é analisada a partir das alianças formadas com jesuítas, colonos e outros indígenas. Consideradas estratégias de sobrevivência, tais alianças e as mudanças em sua etnicidade estão relacionadas especialmente à ação dos jesuítas desenvolvida nos aldeamentos criados no Espírito Santo entre os séculos XVI e XVIII. O mesmo ocorre com *A arquitetura e a esfera pública: o Palácio Anchieta e o sítio fundador de Vitória (ES)* (MIRANDA, s.d.). Neste trabalho, a autora analisa aspectos do edifício jesuítico – formado pela igreja, pela casa de meninos e depois colégio, pelas oficinas e pela residência – transformado em sede do governo, a partir de 1782, e sua relação arquitetônica, religiosa, política e cultural com a vila e depois cidade de Vitória entre os séculos XVI e o XX.

Em *Os jesuítas e a primeira colonização do Espírito Santo (séculos XVI e XVII)*, buscando responder qual seria a importância dos jesuítas para a Capitania, Sacramento (2017) elogia a ação da Companhia de Jesus, afirmando que a catequização dos índios teria sido de fundamental importância para sua organização e que somente após a chegada da Companhia nessas terras “[...] foi possível presenciar o desenvolvimento de modo geral na Vila” (SACRAMENTO, 2017, p. 49). No campo social, afirma o autor, os padres inacianos contribuíram para o estabelecimento de laços entre indígenas e colonos. Na política, foram importantes na organização do governo e, na economia, foram os responsáveis pelo “sucesso” da agricultura capixaba. Este é um dos poucos trabalhos que mencionam objetivamente a educação jesuítica, ao afirmar que os padres primeiramente tiveram que aprender o tupi para depois iniciarem o “processo educacional” por meio da criação do Colégio de São Tiago, do ensino da leitura e da escrita em português aos indígenas e do latim para a catequização de outros grupos originários. Por outro lado, com exceção da aprendizagem da língua e ponderada a contribuição jesuítica para a colonização do Espírito Santo, as afirmações do autor não destoam do que encontrei nos demais trabalhos apresentados até aqui.

### 1.1.1 Seguindo os rastros da historiografia capixaba

A Companhia de Jesus está presente na historiografia capixaba pelo menos desde o século XIX, manifestando-se em obras que se tornaram clássicas e por isso atravessaram o tempo, constituindo-se, ainda hoje, em referências para quem pretende estudar a história do Espírito Santo. Dentre elas, um dos mais requisitados e representante de um grupo de pesquisadores que atuaram no século XIX, é Basílio Carvalho Daemon, autor de *A província do Espírito Santo: sua descoberta, história cronológica, sinopse e estatística* (DAEMON; NEVES; SANTOS, 2010), cuja primeira edição data de 1879.

Daemon orgulha-se de ter reunido nesse livro os principais fatos que marcaram a história do Espírito Santo, desde o início da colonização até o momento em que o escrevia, na segunda metade do século XIX. Por meio de uma pesquisa minuciosa, realizou uma síntese descritiva e literalmente cronológica, utilizando-se de datas para organizar os acontecimentos, o que confere ao texto um caráter fragmentário, congregando em um mesmo ano (1549), por exemplo, o retorno ao Espírito Santo de Vasco Fernandes Coutinho após uma de suas viagens, a carta de doação da sesmária a Duarte de Lemos, a compra e a venda de índios aprisionados, revoltas indígenas, a viagem dos jesuítas Leonardo Nunes e Diogo Jácome da Bahia a São Vicente, passando pelo Espírito Santo, a construção de um colégio em São Vicente e o trabalho do noviço Mateus Nogueira para a sua manutenção. No decorrer do texto, a Companhia de Jesus é mencionada repetidas vezes até o momento de sua expulsão das possessões portuguesas.

O caráter fragmentário da escrita de Daemon (2010), que impossibilitou uma narrativa que expusesse a relação entre os acontecimentos e os seus possíveis desdobramentos, bem como a ausência de referências, foram alvos de críticas por parte da intelectualidade de sua época e dos que vieram depois. Contudo, tais ausências não impediram seus críticos de se basearem em seus relatos para compor suas próprias narrativas. E nesse sentido, parafraseando o trabalho de Vesentini (1984) sobre a perpetuação da memória nacional pelos livros didáticos de História, eu diria que os acontecimentos destacados por Daemon (2010) se tornaram os “nós explicativos” da história do Espírito Santo que a historiografia capixaba, apesar da renovação interpretativa e dos novos pressupostos teóricos e metodológicos, vem reproduzindo ao longo do tempo, atribuindo protagonismo, dentre outros sujeitos, à

Companhia de Jesus, seja para tratar de política, de economia, de identidade, de sociedade ou de cultura, e, agora, de educação.

Nos limites do recorte temporal que estabeleci para o trabalho (segunda metade do século XVI), os acontecimentos que marcaram a história do Espírito Santo, segundo Daemon (2010), podem ser sintetizados na fundação da vila de Nossa Senhora da Vitória; na construção pelo padre Afonso Braz da choupana que se tornaria o complexo de São Tiago, nas viagens de Vasco Fernandes Coutinho a Portugal, na substituição de Afonso Braz por Braz Lourenço e na continuidade do trabalho evangelizador dos jesuítas, no acolhimento de Maracajaguaçu na vila de Vitória, na fundação dos aldeamentos jesuíticos, na chegada de frei Pedro Palácios ao Espírito Santo e na construção da ermida que originou o Convento da Penha, no combate aos franceses no Rio de Janeiro por Mem e Estácio de Sá e na participação do Espírito Santo, especialmente com Maracajaguaçu, Araribóia e os “índios flecheiros”, na renúncia da donataria e na morte de Vasco Fernandes Coutinho, no combate aos franceses na baía de Vitória e na participação de Braz Lourenço como incentivador dos combatentes, na catequese e no ensino dos indígenas pelos jesuítas, na posse do novo donatário Vasco Fernandes Coutinho Filho, no desenvolvimento econômico da Capitania com o novo donatário, nas epidemias nos aldeamentos jesuíticos e em Vitória, na presença frequente de Anchieta no Espírito Santo, na morte de Manuel da Nóbrega no Rio de Janeiro, na organização de entradas para a Serra das Esmeraldas, na fundação de Reritiba por Anchieta, na morte de Vasco Coutinho Filho e no governo de sua esposa Luíza Grimaldi, na chegada de padres franciscanos e beneditinos à Capitania, na tentativa de invasão da vila do Espírito Santo por piratas ingleses chefiados por Thomas Cavendish, na partida de Luiza Grimaldi para Portugal e na morte de Anchieta em Reritiba.

De modo geral, os fatos apresentados neste longo e descritivo parágrafo foram reproduzidos posteriormente por autores que também se tornaram clássicos da historiografia capixaba, como Mário Freire, em *A capitania do Espírito Santo: crônicas da vida capixaba nos tempos dos capitães-mores (1535-1822)* (FREIRE; ACHIAMÉ; NEVES, 2006), publicado pela primeira vez em 1945; por José Teixeira de Oliveira em *História do estado do Espírito Santo* (OLIVEIRA, 2008), cuja primeira edição data de 1951; por Maria Stella de Novaes em *História do Espírito Santo* (NOVAES, 1968), provavelmente de 1968, e por tantos outros, inclusive pelas produções mais recentes com as quais tive contato.

Assim como Daemon (2010), os demais autores procuraram fazer uma síntese da história do Espírito Santo iniciando suas narrativas com a chegada dos primeiros colonizadores e as concluindo no momento de produção de suas obras, excetuando Freire, que circunscreveu sua pesquisa ao período colonial. Os três são descritivos e cronológicos, mas com exceção de Novaes (1968) que também organiza os acontecimentos a partir de datas, os outros autores procuram enfeixar os fatos em subtemas. Por exemplo: *Primeiros jesuítas do Espírito Santo* (FREIRE; ACHIAMÉ; NEVES, 2006, p. 64) e *Jesuítas no Espírito Santo* (OLIVEIRA, 2008, p. 62).

Outra diferença diz respeito ao trabalho com as fontes, pois enquanto Daemon (2010) não faz referências a elas e à bibliografia, Freire (2006), Oliveira (2008) e Novaes (1968) se preocupam em referenciar suas afirmações, inclusive de forma bastante minuciosa no caso dos dois primeiros – provavelmente um sinal do desenvolvimento das pesquisas historiográficas no Brasil em meados do século XX. No entanto, a noção hoje comum de interrogação e problematização das fontes não fazia parte de seu repertório, em face do caráter descritivo e pouco analítico dos textos.

A historiografia capixaba também é composta por trabalhos que abordaram exclusivamente a Companhia de Jesus. Em 1979, foi publicada *A obra dos jesuítas no Espírito Santo*, de Heribaldo Lopes Balestrero. O livro procura aglutinar, conforme seu autor, “[...] num só compêndio os principais acontecimentos de uma época que foi a mais decisiva para o nosso desenvolvimento socioeconômico e cultural no seu sentido geral” (BALESTRERO, 1979, p. 1). Apesar de a pesquisa ser anunciada como “honesta e imparcial”, seu texto é composto de frases como o “Colégio dos jesuítas” e depois “palácio Anchieta” teve uma “[...] participação constante e eficaz, durante todo esse tempo em tudo que se há feito no Estado, no sentido de seu desenvolvimento” (BALESTRERO, 1979, p. 2).

A narrativa é repleta de adjetivos elogiosos ou condenatórios que variam conforme as circunstâncias. Esta dualidade encontra-se no tratamento dado aos indígenas, aos colonos e aos jesuítas. Os primeiros sempre associados à selvageria e à barbárie, os últimos retratados como baluartes da moralidade e da religião cristã; os segundos frequentemente oscilam entre os dois polos. Ao contrário do que é anunciado, é pertinente observar a parcialidade do autor ao se referir à resistência dos indígenas ao trabalho evangelizador dos padres da Companhia:

Os ensinamentos cristãos que recebiam eram logo esquecidos, sob o influxo do vício natural da promiscuidade sexual e da antropofagia. Dominados pelo instinto selvagem de comerem carne humana, era de vê-los com que naturalidade caíam sobre um pobre diabo [...]. (BALESTRERO, 1979, p. 8)

Balestrero (1979) parece reproduzir o discurso dos jesuítas a respeito da “selvageria” dos indígenas, mas não utiliza fontes primárias. O mais próximo que chega dos relatos dos membros da Companhia é a obra do padre Serafim Leite<sup>10</sup>. Seu diálogo se dá com a bibliografia que o antecede. Isto é, utiliza basicamente os mesmos autores apresentados neste trabalho, o que o faz retomar os argumentos de seus antecessores com evidente parcialidade a favor dos jesuítas.

Mais consistente do que o texto de Balestrero (1979) é a pesquisa de José Antônio Carvalho, *O Colégio e as residências dos jesuítas no Espírito Santo* (CARVALHO, 1982), originalmente elaborada como dissertação e, posteriormente, transformada em livro. O autor afirma

[...] que a arquitetura que os jesuítas erigiram no Espírito Santo aparenta ter características próprias e chegou a lançar inovações nas características gerais da arquitetura dos jesuítas no Brasil, de um modo geral. Isto é, essa arquitetura não só possui características próprias, como também, em relação aos outros núcleos de povoação do Brasil do século XVI, apresenta as exceções mais importantes em criatividade. (CARVALHO, 1982, p. 8)

As ponderações de Carvalho (1982) apresentam certa similitude com a proposta de pesquisa deste trabalho, especialmente no que se refere às singularidades do Espírito Santo, a sua relação com o que era produzido em outras

---

<sup>10</sup> Serafim Soares Leite nasceu em São João da Madeira (Portugal) em 6 de abril de 1890. Ao terminar o curso primário em sua cidade, com o apoio de um tio abade, continuou os estudos no Internato dos Carvalhos, na cidade do Porto. Na companhia do pai, deixou Portugal aos quinze anos e se mudou para a região amazônica em busca de oportunidades, o que lhe permitiu entrar em contato com diversos grupos indígenas. Em 1910, já com vinte anos de idade, mudou-se para a cidade de Monte Alegre (Pará), onde trabalhou como guarda-livros de um comerciante local e iniciou sua carreira literária ao publicar seu primeiro trabalho no jornal A Gazeta, o conto *Joel e Fátima*. Após sete anos vivendo no Brasil, Serafim Leite retornou à Europa e ingressou na Companhia de Jesus em julho de 1914. cursou Letras Humanas em Múrcia, Filosofia em Granada e Teologia em Enhein (Bélgica), completando sua formação em Paray-le-Monial (França). Após sua ordenação, recebeu de seu superior, em Portugal, padre Cândido Mendes, a tarefa de escrever uma parte da história dos jesuítas na antiga Assistência de Portugal. Entre pesquisar sobre o Oriente ou o Brasil, Leite escolheu o último, provavelmente, pela familiaridade adquirida com os anos que viveu no País. Assim surgiu a *História da Companhia de Jesus no Brasil* publicada pela primeira vez em 1938. Em 1954, incentivado por Sérgio Buarque de Holanda, publicou *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*, na ocasião das comemorações do quarto centenário da cidade de São Paulo. Além de História, Serafim Leite se dedicou à poesia, à escrita de novelas e aos estudos sociais. Foi membro da Academia Portuguesa de História, da Academia Brasileira de Letras e sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Faleceu em Roma, no dia 27 de dezembro de 1969.

regiões da Colônia e ao recorte temporal delimitado ao século XVI, mas se distancia, obviamente, no que diz respeito ao objeto de pesquisa.

Destacam-se os procedimentos metodológicos claros, objetivos e coerentes com as questões que norteiam a investigação, enfatizando-se a categorização dos colégios, casas e residências, bem como a representatividade de cada um para os jesuítas; o levantamento histórico, gráfico, fotográfico e topográfico dos edifícios e o cruzamento das informações que pudessem levar a uma “descrição reconstrutiva aproximada” de cada edificação e, por fim, a “análise comparativo-formal” dos elementos arquitetônicos, como plantas, janelas, frontões, portas etc.

O tratamento dado às fontes é outro aspecto que merece destaque em virtude da forma como são inter cruzadas e da maneira como são interrogadas, o que se reflete na narrativa, mais próxima à verossimilhança do que de verdades absolutas e tendenciosas, perceptíveis em expressões como “aparenta” e “aproximada” e em trechos nos quais o autor demonstra algumas de suas conclusões baseadas em conjecturas, apesar de não usar o termo, e naquilo que o limite da documentação lhe permite dizer, conforme o fragmento a seguir:

Nóbrega, em julho, ainda não tinha conhecimento da iniciação do ‘Colégio’ do Espírito Santo, pois escreve a Portugal dizendo que “Afonso Brás tem cuidado do Espírito Santo e tem grande colégio de paredes. Manda-me pedir meninos para principiar”. Nota-se, portanto, que os três meninos que vinham com o padre Paiva e que iniciaram o Colégio, em Vitória, estavam destinados a São Vicente, e não ao Espírito Santo. E que o ‘grande colégio’ que Nóbrega cita era, ainda, aquela “pobre casa” da carta de Afonso Brás, um ano antes. É possível que já houvesse a igreja, embora não se tenha, ainda, nenhum documento que ateste sua existência [...]. (CARVALHO, 1982, p. 39-40)

A documentação e a bibliografia são variadas, permitindo ao autor acrescentar algumas informações sobre a obra da Companhia de Jesus no Espírito Santo ao que já havia sido abordado por outros pesquisadores, inclusive sobre a história da educação. Nesse sentido, são utilizados documentos escritos por autoridades das vilas e presidentes de províncias, documentos das cúrias, fontes escritas por reis e capitães-mores, cartas jesuíticas e outras fontes “espaças”.

Carvalho (1982) inicia seu texto abordando de forma panorâmica os colégios e as residências dos jesuítas do Brasil e estabelecendo algumas diferenças entre: os colégios – locais voltados para os estudos superiores e compostos por classes de latim e “casos de consciência” e destinados à formação de missionários; as casas – edificações que possuíam características semelhantes ao dos colégios, mas sem o

ensino superior; as residências – edificações geralmente situadas nas aldeias; e as escolas de ler, escrever e doutrina fundadas nas vilas dos portugueses e nas aldeias. No primeiro caso, voltadas para o ensino da leitura e da escrita aos filhos dos colonos e “mamelucos” e da doutrina para todos, enquanto, no segundo, destinadas ao ensino da língua portuguesa aos filhos dos indígenas e a doutrina para todos. Ainda nas aldeias, ensinava-se a língua indígena aos jesuítas. Além desses elementos, o autor aborda o programa construtivo dos jesuítas composto pela quadra, pelo local das edificações e a sua evolução e padronização, roteiro seguido por Carvalho ao analisar o caso do Espírito Santo. Contudo, suas análises pouco informam sobre a instrução desenvolvida pelos jesuítas nas edificações capixabas.

Carvalho (1982) realizou uma análise sóbria e consistente do colégio e residências dos jesuítas no Espírito Santo. Porém, como os autores anteriores, procurou eximir os padres inacianos de críticas, situação que parece adquirir novos contornos a partir da publicação de *Donatários, colonos, índios e jesuítas: o início da colonização do Espírito Santo* (SALETTTO, 2011), na ocasião das comemorações dos 500 anos de “descobrimento” do Brasil.

O livro é dividido em duas partes: a primeira retrata a biografia de personalidades de destaque no Espírito Santo durante o período colonial, como Vasco Fernandes Coutinho, Maracajaguaçu, padre Braz Lourenço, frei Pedro Palácios, padre José de Anchieta, Marcos de Azevedo, Maria Ortiz e Francisco Gil de Araújo. A segunda aborda os acontecimentos que envolveram inacianos, índios e colonos ao longo desse período. Pela primeira vez, identifiquei uma postura crítica em relação aos jesuítas em virtude da “[...] política de ‘sujeição’ dos indígenas e seu aldeamento forçado [...]” (SALETTTO, 2011, p. 123).

A “política de sujeição” representa uma mudança de postura em relação à ação dos jesuítas, cujos aldeamentos, agora, são considerados forçados, portanto, contrários à vontade indígena, e não mais como expressão da benevolência cristã dos missionários aceita passivamente pelos primeiros. Como complemento da “sujeição”, segundo Salletto (2011), as aldeias substituíram as alianças iniciais firmadas entre os colonizadores e os indígenas, oferecendo proteção aos partícipes da defesa da Colônia e prestadores de outros serviços. Ao mesmo tempo, a “guerra justa” e a escravização passaram a ser destinadas àqueles que não admitiam a dominação. A função dos jesuítas, nesse contexto, era garantir a existência das aldeias, governar

os índios e cristianizá-los. Com isso, atuaram no sentido de “destruir” a organização social e a cultura indígena, conseqüentemente sua identidade.

Críticas à Companhia de Jesus reaparecem em *Uma devassa contra os jesuítas do Espírito Santo (1761)*, publicado pelo professor Estilaque Ferreira dos Santos em 2014. O livro traz uma parte de um documento intitulado *Auto da Devassa*, um inquérito realizado pelo padre Antonio Estevez Ribeiro, vigário de Guarapari, para averiguar os supostos delitos cometidos pelos jesuítas durante o período em que permaneceram na Capitania. Porém motivado pela revolta indígena iniciada, em 1742, na Aldeia de Reritiba, tema abordado por outros trabalhos analisados anteriormente.

O documento é formado por oito perguntas interessadas em saber

[...] se os padres jesuítas observavam regularmente os votos que haviam feito, nos conventos, colégios e residências em que viviam; se eles ‘vexavam’ a população para suas conveniências particulares; se aconselhavam ao não cumprimento das ordens do Rei; se eram ‘arrogantes’ querendo subordinar a todos; se eram ‘castos’ e não tinham ‘tratos ilícitos’ de natureza sexual; e se nas aldeias indígenas cumpriam rigorosamente suas obrigações, sem exageros. (SANTOS, 2014, p. 14-15)

De acordo com Santos (2014), todos os depoentes apontaram para algum delito cometido pelos jesuítas, repetindo muitas vezes as mesmas acusações: “restringiam drasticamente a liberdade dos índios impedindo-os de qualquer contato direto com os brancos”, “açoitavam e prendiam comumente os índios”, “mantinham relacionamentos sexuais com as índias solteiras e casadas, chegando a engravidá-las” (p. 15). O *Auto da Devassa* reitera a ideia de sujeição dos indígenas aldeados proposta por Saletto (2011), detalhando-a em seus mais recônditos aspectos.

Quatro anos após a publicação de *Uma devassa contra os jesuítas do Espírito Santo (1761)*, o professor Luiz Cláudio Ribeiro publicou o mesmo documento – na íntegra – com o título *Devassa da reforma da religião da Companhia de Jesus nesta comarca do Espírito Santo* (RIBEIRO, 2018).

Ribeiro (2018) destacou o ambiente antijesuítico e a finalidade para a qual a devassa foi instaurada:

[...] Entre todos os depoentes, nenhum apresentou opinião favorável aos jesuítas, o que denota a imensa antipatia pelos inicianos entre os que foram escolhidos. E mais, que o preparo do interrogatório era muito apropriado ao tipo de queixas que as testemunhas tinham a fazer dos padres, além de revelar uma intenção muito definida da Igreja de Portugal de produzir um desfecho desfavorável à Cia. De Jesus por intermédio da Devassa, uma

fórmula antiga e eficaz de justificar punições e perseguições aos que caíam em desgraça perante as autoridades constituídas (RIBEIRO, 2018, p. 12).

O autor continua sua argumentação, afirmando que muitas opiniões tinham caráter vingativo ou revelavam a latente oposição das outras congregações religiosas aos jesuítas. Para Ribeiro (2018, p. 27),

[...] o método da oitiva e de escolha das testemunhas nos parece menos um julgamento imparcial e mais um julgamento voltado a colher elementos que justificassem uma condenação do comportamento dos padres e reitores da Cia. de Jesus no Brasil pelos seus adversários e pelos agentes do Santo Ofício [...].

Por outro lado, o autor, com base nos depoimentos da Devassa, apresenta uma Companhia de Jesus mais poderosa do que se costuma retratar na historiografia capixaba, extrapolando o campo econômico e alcançando o político, ao ponto de suplantar o poder das autoridades locais. Pela primeira vez, deparo-me com a expressão “[...] milícias de índios das aldeias controladas pelos jesuítas [...]” (RIBEIRO, 2018, p. 17), destacando-se o seu poderio militar utilizado na defesa da Capitania contra os invasores estrangeiros, contra os indígenas “bravios” ou contra as rebeliões de escravizados. Assim como o envolvimento amoroso e a exploração sexual de mulheres indígenas e negras casadas ou solteiras no Colégio de São Tiago e nas aldeias de Reritiba e Reis Magos<sup>11</sup>.

A partir dos textos de Saletto (2011), Santos (2014) e Ribeiro (2018), a Companhia de Jesus perde seus contornos ideais com os quais veio sendo retratada pela historiografia capixaba pelo menos desde o século XIX e passa a ser vista como uma instituição, cujos membros compartilhavam os mesmos interesses seculares –

---

<sup>11</sup>Assim como Reritiba, também não há consenso entre os historiadores sobre a data de fundação da aldeia dos Reis Magos. Para Daemon (2010), sua fundação é atribuída à Anchieta, em 1569, mas a construção da igreja e do “colégio” teria acontecido somente em 1580. Leite (2006b), no entanto, afirma que a aldeia é citada como residência fixa pelo catálogo jesuítico de 1598, mas que certamente era visitada pelos padres da Companhia em 1581 e que, em 1595, o padre Domingos Garcia havia organizado uma “grande entrada” que teria chegado, a julgar pelo tempo que levou, ao centro de Minas Gerais, comprovando sua utilização como residência antes da data estipulada pelo catálogo. Afirma Leite (2006b) que a entrada foi posta em prática por dois índios tupiniquins batizados – Miguel de Azeredo e Inácio de Azevedo – e mais trinta companheiros, que adentraram ao sertão em busca dos parentes fugidos dos portugueses. Carvalho (1982), fazendo referência à historiografia capixaba e ao próprio Serafim Leite, entende que a criação de Reis Magos ocorreu para que se abandonasse a aldeia de Nossa Senhora da Conceição (atual Santa Cruz), denominada, a partir de então de Aldeia Velha. Em 1760, alguns meses após a expulsão dos jesuítas de Portugal e de suas possessões, a aldeia dos Reis Magos foi elevada à categoria de vila, recebendo o nome de Nova Almeida, hoje, um bairro do município de Serra.

poder, acúmulo de riqueza e satisfação sexual – com o restante da população colonial, abrindo, dessa maneira, caminho para perspectivas analíticas mais críticas.

Os fatos inerentes à ação dos jesuítas no Espírito Santo são basicamente aqueles apresentados por Daemon (2010), que procurei sintetizar anteriormente. Os clássicos da historiografia capixaba e a recente produção acadêmica, além de demonstrar a trajetória percorrida pelos pesquisadores desde o século XIX, incluindo suas opções teóricas e metodológicas, bem como as transformações na narrativa, também expressam a ausência de pesquisas sobre a ação educacional da Companhia de Jesus. E justamente o não dito, ou melhor, o que é pouco dito, foi o que mais me chamou atenção sobre a historiografia produzida no Espírito Santo, pois constitui pistas importantes para dar prosseguimento à problematização do objeto de pesquisa apresentado neste trabalho.

### **1.1.2 Os jesuítas nas obras de Fernando de Azevedo e Serafim Leite: o elogio da cultura e da civilização ibérica**

Em âmbito nacional, a história e a história da educação colonial capixaba pouco aparecem nos trabalhos desenvolvidos pelos pesquisadores dos dois campos. Tanto nas obras de referência como nos textos capilares, o Espírito Santo é tratado como uma capitania marginal, cujos acontecimentos parecem não ter importância ou não fazer parte daquilo que ocorria no restante da Colônia.

Dentre as interpretações matriciais da história da educação brasileira, destaquei primeiramente *A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura no Brasil*, publicado por Fernando de Azevedo<sup>12</sup> pela primeira vez em 1943, por

---

<sup>12</sup> Fernando de Azevedo nasceu em São Gonçalo do Sapucaí (Minas Gerais), em 2 de abril de 1894, e faleceu em São Paulo, em 18 de setembro de 1974. Recebeu uma formação religiosa ao cursar o ginásio no Colégio Anchieta, de Nova Friburgo (Rio de Janeiro) e, posteriormente, ingressar no Seminário Jesuíta de Campanha, sul de Minas Gerais. Atuou como “[...] Professor universitário, lente de sociologia educacional, em 1942, e de sociologia, em 1943, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (USP), da qual foi também diretor, entre 1941 e 1943 (período de redação da obra) [*A cultura brasileira*], Azevedo fora reformador da instrução pública do Distrito Federal (1927-1930) e de São Paulo (1933), redator do Manifesto dos pioneiros da educação nova, carta-monumento publicada em 1932 defendendo um modelo de educação nacional (a escola nova), e presidente da Associação Brasileira de Educação, eleito em 1938 [...]” (VIDAL; FARIA FILHO, 2003, p. 52). Aposentou-se como professor universitário em 1961. “Sua importância também se deveu à proeminência do autor no campo político da educação nacional. Nos anos seguintes à publicação de *A cultura brasileira*, Fernando de Azevedo assumiu a Secretaria de Educação de São Paulo, em 1947; dirigiu a Biblioteca Pedagógica Brasileira, da Cia. Editora Nacional, até 1946; foi diretor do Centro Regional de Pesquisas Educacionais de São Paulo, de 1956 a 1961; e redator do Manifesto de 1959 (Mais uma vez convocados) [...]” (VIDAL; FARIA FILHO, 2003, p. 54).

considerar a sua longevidade e sua influência no meio educacional e político. Meu interesse imediato no texto em questão e nos próximos que apresentarei está relacionado à forma como a atividade educacional desenvolvida pela Companhia de Jesus no Brasil e, quando possível no Espírito Santo, foi abordada por diferentes autores em diferentes momentos, expondo, em linhas gerais, as narrativas que compuseram a historiografia da educação no Brasil acerca desse tema.

Como o próprio título demonstra, Azevedo (1944) procurou analisar a cultura brasileira desde a colonização até a década de 1930 e início dos anos 1940, organizando sua narrativa em uma linha cronológica evolutiva, tendo como eixo principal os conceitos de cultura e civilização. Apresenta a educação como o principal veículo de transmissão e a cidade como o local privilegiado de progresso e de civilização, na qual seria formada e difundida a cultura nacional. Nessa trajetória, a história do Brasil e do seu sistema de educação partem da fragmentação e da dispersão rumo à unidade e racionalidade, clímax do processo de evolução vislumbrado e apresentado na obra (XAVIER, 1998).

Para Azevedo (1944) cultura seria um

[...] estado moral, intelectual e artístico, ‘em que os homens souberam elevar-se acima das simples considerações de utilidade social, compreendendo o estudo desinteressado das ciências e das artes’. (AZEVEDO, 1944, p. 7)

Em última instância, é um estado de espírito que expressa o valor mais elevado de uma civilização que, por sua vez, “[...] tem por efeito tornar os povos mais humanos nas suas instituições e na sua mentalidade [...]” (AZEVEDO, 1944, p. 6). Para o autor, no entanto, o percurso entre a barbárie e a civilização deve ser conduzido por determinados grupos “iluminados” de pessoas, pois a existência e o progresso de uma sociedade estão vinculados à satisfação espiritual de seus componentes por meio de “[...] uma elite incessantemente renovada, de indivíduos, sábios, pensadores e artistas que constituem uma certa formação social, acima das classes e fora delas” (p. 7). Estes trechos demonstram uma percepção evolutiva da sociedade, um conceito restrito de cultura e o elitismo dos sujeitos que a produzem e a difundem. O fato de a educação ser pensada a partir dessa perspectiva tem implicação na abordagem de Azevedo (1944) sobre o papel desempenhado por jesuítas, por colonizadores portugueses, por indígenas, por africanos escravizados e por “mestiços” na constituição da sociedade colonial e na sua versão da história da educação brasileira.

Para Azevedo (1944), a vinda dos jesuítas, em 1549, marcou o início da história da educação no Brasil, inaugurando a sua primeira e mais longa fase, assim como o seu período de maior proeminência em virtude da importância das obras realizadas, mas, sobretudo, devido à influência exercida na construção da cultura e civilização brasileiras.

Os jesuítas, de acordo com Azevedo (1944, p. 288), foram “[...] quase os únicos educadores do Brasil [...]”, pois as outras ordens religiosas – dominicanos, franciscanos, carmelitas e beneditinos – além de terem chegado posteriormente à colônia, não davam a mesma atenção à “função educadora”. Além disso, de acordo com o mesmo autor, a Coroa portuguesa encontrou no trabalho missionário da Companhia de Jesus um dos “[...] maiores e mais poderosos instrumentos de domínio espiritual e uma das vias mais seguras de penetração da cultura européia nas culturas dos povos conquistados, mas rebeldes, das terras descobertas” (p. 288).

Apoiando-se no padre Serafim Leite, Azevedo (1944) afirma que os jesuítas lançaram, ainda no século XVI, os fundamentos de sua “política de instrução” e seu “vasto sistema de educação” formado pelos colégios e pelas escolas de ler e escrever, as primeiras do Brasil, que progressivamente foram sendo ampliados com a expansão da colonização. A idealização dessa rede educativa é atribuída ao “gênio político” do padre Manuel da Nóbrega e ao seu “[...] plano de levantar sobre os alicerces do ensino toda a obra de catequese e de colonização [...]” (p. 289). Assim, o autor faz seu elogio ao trabalho desenvolvido pelos missionários nos primeiros tempos da colonização ou nas palavras do próprio Azevedo (1944, p. 289), “[...] a fase mais bela e heróica da história da Companhia de Jesus [...]”, destacando seus membros mais ilustres: “[...] Nóbrega, o político, Navarro, o pioneiro, e Anchieta o santo [...]” (p. 289).

Mas as atividades educacional e religiosa ultrapassaram as expectativas imediatas dos jesuítas, segundo Azevedo (1944), pois a catequese e a instrução ensinadas aos filhos de indígenas e de reinóis em uma “mesma comunidade escolar”, dentre outros efeitos, procuraram conquistar e reeducar os pais, lançando as bases da “educação popular” e por meio do ensino da mesma língua, da mesma religião e dos mesmos costumes, os missionários “[...] começavam a forjar, na unidade espiritual, a unidade política de uma nova pátria [...]”<sup>13</sup> (p. 291).

---

<sup>13</sup> A unidade nacional brasileira foi forjada a partir da construção do Estado nacional ao longo do século XIX. Porém, após tantos séculos de vigência da escravidão, mesmo no decorrer desse século, não era simples se falar em unidade e harmonia, já que hierarquia entre senhores e escravos e o extermínio de

Ao mesmo tempo em que os valores e as práticas da civilização europeia eram difundidos no Brasil, a cultura indígena passava por um processo de desintegração, compreendida por Azevedo (1944, p. 292) como algo benéfico e necessário para a construção da unidade nacional.

[...] superimpondo à naturalidade das diferentes línguas regionais uma só, - a geral; acabando com os costumes das populações aborígenes ao seu alcance e levando os meninos índios a “abominar os usos de seus progenitores”, como declara Anchieta em uma de suas cartas; procurando destruir entre os caboclos as suas danças, cânticos e festivais, “em desacôrdo com a moral católica e as convenções européias”, os missionários, universalistas, realizavam evidentemente uma obra de assimilação e de uniformização que não foi sem conseqüências para a vida nacional, cuja unidade começava a plasmarse, sob a sua ação, e pela qual se pode apreciar o valor enorme da catequese na formação do Brasil.

Lançadas as bases da unidade religiosa e política em detrimento do esfacelamento da cultura indígena, coube aos jesuítas a difícil tarefa de resguardar em sua integridade a civilização ibérica que passava por transformações e que, de acordo com o autor, tendia a dissolver-se na Colônia sob a influência nativa e africana, bem como sob as invasões estrangeiras ocorridas nos séculos XVI e XVII. Dessa forma, os jesuítas se tornaram os guias intelectuais e sociais do Brasil colonial, responsáveis pela preservação da unidade cultural e da civilização da qual eram representantes. Isto é, constituíram-se em um daqueles grupos “iluminados”, responsáveis por “livrar” a população colonial da barbárie.

Dialogando com Gilberto Freyre, Azevedo (1944) destaca os obstáculos enfrentados pelos jesuítas em suas atividades evangelizadora e educativa, sendo o principal deles a oposição dos senhores de engenho, que ao lado do governo do latifúndio dominavam o poder judiciário e o de polícia em suas localidades. Porém, a autoridade do chefe da família patriarcal brasileira foi sendo rompida por meio da influência exercida pelos padres inacianos a partir da educação de seus filhos nos colégios, da presença de sua esposa na igreja e do atendimento espiritual de seus escravos na senzala.

---

indígenas no litoral e no interior continuavam a caracterizar as relações étnicas e sociais no Brasil (SCHWARCZ, 2019). Desde a sua fundação e o concurso sobre a escrita da história do Brasil, vencida, em 1845, pelo bávaro Karl Philipp von Martius, até a década de 1930, o IHGB promoveu a produção de uma história que salientasse os fatos políticos, as realizações de grandes homens, a expansão da colonização e a valorização da ideia de unidade nacional (FONSECA, 2001). Tudo indica que Azevedo (1944) se baseou nessas leituras para vislumbrar os primórdios da unidade política de uma nova pátria no passado colonial.

As famílias abastadas, seguindo uma tradição lusitana, transmitiam a herança ao filho primogênito, cabendo aos demais se dedicarem às letras ou ao sacerdócio. Dessa maneira, os jesuítas educavam os filhos das elites a partir de suas ideias e métodos, iniciando os estudos nos colégios e concluindo-os na Universidade de Coimbra. Assim, o poder dos latifundiários não era corroído apenas no exterior da casa grande. Ele era enfraquecido de dentro para fora por meio da ação dos “tios-padres” e dos capelães dos engenhos. Poucos escapavam das “[...] malhas estreitas dessa rede cultural trançada com suas instituições de ensino [...]” (AZEVEDO, 1944, p. 296) que, por outro lado, impediu que as culturas africana e indígena fossem difundidas, influenciando de forma mais profunda a sociedade colonial em formação, conforme atesta o fragmento a seguir:

Embora não tenham chegado com todo o seu esforço, a neutralizar as influências que foram enormes, das duas culturas, - indígenas e, sobretudo africana, a mais próxima e penetrante, é certo que conseguiram contê-las bastante para que a unidade cultural não se dissolvesse ou se quebrasse sob a pressão permanente de uma extraordinária diversidade de elementos heterogêneos. As gerações que se formaram sob sua direção espiritual, em mais de dois séculos, souberam, pois, transmitir quase na sua integridade o patrimônio de uma cultura homogênea, - a mesma língua, a mesma religião, a mesma concepção de vida e os mesmos ideais de “homem culto”, soldando, pelas camadas superiores da sociedade, todos esses núcleos dispersos que, do sul ao norte, se desagregavam ao assalto de poderosas forças de dissolução. (AZEVEDO, 1944, p. 297)

Azevedo (1944) critica o apego dos jesuítas ao dogma e à autoridade, a tradição escolástica e literária e o desinteresse pela ciência e pelas atividades técnicas e artísticas, lamentando a impossibilidade do livre exame, do espírito de análise e crítica, da paixão pela pesquisa e o gosto pela aventura intelectual, nascentes na Europa. Isto porque acreditava que os homens de cultura, os intelectuais conscientes de sua missão social e pautados pelo pensamento racional seriam responsáveis pela via da educação e da ciência por construir a identidade nacional. Mas, ao mesmo tempo, reconhece que a Companhia de Jesus foi o maior núcleo de resistência e de coesão na sociedade colonial, impedindo a dissensão e a fragmentação interna que ocorriam em virtude da fragilidade das instituições.

Com o objetivo de formar uma elite religiosa e culta, os colégios jesuítas exerceram um papel preponderante nesse processo. Mesmo antes da implantação do *Ratio Studiorum* em 1599, tais instituições foram responsáveis pela formação dos primeiros bacharéis e letrados brasileiros. Após essa data, os jovens que fossem

seguir o sacerdócio deveriam passar pelos cursos de Letras Humanas, Filosofia e Ciências e o de Teologia e Ciências Sagradas. Aqueles que optassem por outras formações – Direito ou Medicina – deveriam iniciar seus estudos na Colônia e concluí-los nas universidades europeias, especialmente a de Coimbra.

Para Azevedo (1944), por meio da ação cultural dos jesuítas, a importância social de um sujeito na Colônia deixou de ser medida somente pela propriedade da terra e pela quantidade de escravos que possuía e passou também a considerar a sua formação como bacharel ou mestre em Artes. Ou seja, os colégios, na visão do autor, tornaram-se “[...] agências de seleção e de distribuição [...], canais de circulação social vertical” (p. 301), cuja importância pode ser verificada na quantidade de poetas, escritores, oradores, desembargadores, juízes e clérigos formados. Esses “pontos luminosos nessa vasta zona de sombra [...]” (AZEVEDO, 1944, p. 306), promotores de uma cultura de elite, exerceram grande influência na criação de tendências e características das “classes dirigentes”, na formação da burguesia e no estabelecimento de tradições que permaneceram vivas na sociedade brasileira ao longo dos séculos<sup>14</sup>.

Azevedo (1944) avança com sua narrativa, abordando a oposição entre cidade e campo, pois, em seu entendimento, os jesuítas e a sua ênfase no ensino enciclopédico e literário influenciaram desde cedo o gosto pelo diploma de bacharel e o desprezo pelo trabalho técnico e produtivo, transformando seus colégios em “[...] canais de circulação horizontal, do campo para as cidades, e de ascensão social e; portanto, elementos poderosos de urbanização [...]” (p. 307), apesar de, concomitantemente a esse processo, terem se transformado no “maior fazendeiro dos trópicos”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Para Paiva (2000), o colégio jesuítico tinha a função de preservar a cultura portuguesa em terras brasileiras. Assim como Fernando de Azevedo, o autor defende a ideia de que tal instituição era voltada para os filhos dos “principais”, pois a cultura hegemônica assim o dispunha. A manutenção das letras na Colônia representava uma atitude cultural de profundas raízes, já que por meio dela se confirmava a organização da sociedade. No entanto, o autor destaca o que chamou de “formalismo pedagógico”. Isto é, a distância entre o colégio e a educação por ele proferida e a vida “extramuros”, marcada pelas guerras entre colonizadores e indígenas e por todo tipo de dificuldade.

<sup>15</sup> Autores contemporâneos a Fernando de Azevedo refletiram sobre a oposição entre cidade e campo para explicar o desenvolvimento da sociedade brasileira. Dentre eles, um dos que ainda ecoa entre nós é Sérgio Buarque de Holanda, que ao publicar *Raízes do Brasil*, em 1936, procurou compreender a “nossa revolução”, a partir da ruptura entre o passado colonial que ainda se fazia presente – fortemente influenciado pela cultura ibérica e caracterizado pela vida rural, pelo poder dos privilégios e pelo patriarcalismo – e uma nova sociedade urbana, industrial e democrática que emergia nas primeiras décadas do século XX. Criticou também o bacharelismo, resquício da sociedade rural, que visava os altos cargos públicos e a exaltação da personalidade individual (HOLANDA, 1995).

Embora os jesuítas tenham construído uma rede de escolas de ler e escrever para ensinar crianças indígenas e filhas de colonizadores e de terem se preocupado com o ensino não sistematizado dos ofícios, sua vocação não estava voltada para a educação popular e profissional, mas, sim, para a formação das elites. Não é à toa que seus colégios foram construídos “às sombras das casas grandes”, onde puderam encontrar estabilidade para o desenvolvimento de seu “sistema de ensino”. Porém, contraditoriamente, essa educação elitista ao invés de consolidar e perpetuar a família patriarcal, acabou por favorecer a criação de uma nova “classe dirigente”. Isto é, os estudantes formados nos colégios transformaram-se em elementos de urbanização e universalização no contexto dominado pelos senhores de engenho. A mais importante consequência dessa “cultura urbanizadora” criada, em parte, pela ação educativa dos jesuítas, salienta Azevedo (1944), teria sido a unidade espiritual responsável pela criação das bases ideológica, linguística, religiosa e cultural que sustentam a unidade nacional em todo território brasileiro.

Azevedo encerra sua análise sobre o papel dos jesuítas na transposição e manutenção da cultura e civilização ibéricas para o Brasil durante o período colonial, abordando a expulsão da Companhia de Jesus dos domínios portugueses em 1759. Para o autor, tratava-se da destruição de todo o sistema colonial de ensino sem que fosse acompanhada de medidas imediatas para atenuar os seus efeitos.

Menos presente no campo da educação do que Azevedo (1944) e mais conhecido como historiador da Companhia de Jesus, o padre Serafim Leite, por meio dos seus escritos, se tornou referência para os trabalhos em história da educação colonial no Brasil. Por isso, não posso deixar de destacar a influência que seus textos vêm exercendo desde a primeira metade do século XX sobre os pesquisadores que se dedicam a esse tema, inclusive sobre *A Cultura brasileira*, compreendendo que a proximidade entre os autores não se restringe às referências do primeiro ao segundo, mas também às influências de uma formação jesuítica. Fernando de Azevedo,

Na infância, em 1903, aos nove anos de idade, ingressou no Colégio Anchieta, de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, para cursar o ginásio. Em 1909, continua sua formação no Seminário Jesuíta de Campanha, Sul de Minas, onde professou os votos religiosos. Em 1913, foi transferido para o Colégio São Luís, em Itu, e, em 1914, renunciou à vida religiosa. (SANGENIS, 2018, p. 699)

Em grande parte, a formação jesuítica, considerando também o contexto de produção de suas obras, possibilitam compreender a avaliação elogiosa da presença jesuítica no Brasil.

Dentre as publicações de Serafim Leite, destaco a *História da Companhia de Jesus no Brasil* em virtude de sua monumentalidade, abrangência e presença nos trabalhos de pesquisadores contemporâneos. O primeiro e o segundo tomos, de um total de dez, foram publicados pela primeira vez em 1938 (LEITE, 2006a). Seu texto é descritivo e aborda temas variados, como as instituições escolares, a catequese, a manipulação de medicamentos, o estabelecimento das primeiras leis, envolvendo indígenas e colonos, a introdução do teatro jesuítico, todos direcionados para a catequização e a educação de indígenas e colonos (WEREGE, 1993), portanto convergentes com objeto da minha pesquisa.

Outro fator, no entanto, diferencia este livro da maioria dos outros com os quais tive contato: o fato de o Espírito Santo ter sido considerado no contexto mais amplo da história do Brasil. À Capitania são destinados o terceiro e o quarto capítulos do livro primeiro do tomo um, intitulados “Capitania do Espírito Santo” e “Aldeias do Espírito Santo” (LEITE, 2006b), e o primeiro, o segundo e o terceiro capítulos do livro segundo do tomo seis, com os títulos “Na Vila de Vitória”, “Aldeias e Fazendas do Espírito Santo” e “Aldeia dos Reis Magos” (LEITE, 2006c). A Donataria também é mencionada em passagens nas quais são abordados outros assuntos, como as vantagens e desvantagens do recrutamento dos membros da Companhia nascidos na terra, a escassez de livros nas casas mais pobres e a falta de notícias veiculadas pelas cartas que circulavam entre as aldeias, as residências e os colégios.

Assim como ocorre no restante de sua obra, Leite (2006b, 2006c) se ocupa de temas variados ao descrever o Espírito Santo, como invasões holandesas, epidemias, fundação de aldeamentos e fazendas jesuíticas, entradas ao sertão, conversão e catequese dos indígenas e a educação, ao mencionar o ensino de ofícios, a fundação do colégio, as disciplinas ofertadas e a aprendizagem da língua tupi pelos missionários na Aldeia dos Reis Magos.

O tema educação é desenvolvido especificamente no terceiro, no quarto e no quinto capítulos do primeiro livro, do tomo um – “O Colégio dos Meninos de Jesus”, “Colégio de Jesus da Bahia” e “Educação e instrução”. Entretanto, apesar de os títulos darem a entender que o assunto será tratado de modo geral, o autor praticamente restringe sua narrativa ao caso da Bahia.

Leite (2006b, p. 31) inicia o terceiro capítulo afirmando que

O fim, com que os jesuítas foram ao Brasil, foi a catequese. Assegurar, portanto, a sua eficácia e continuidade constituía a sua preocupação fundamental. Catequizar adultos? Sem dúvida. Mas era mais fácil e de resultados mais seguros conquistar e formar crianças. Com elas preparavam os homens do futuro e que, já no presente, evangelizaram os pais ou, pelo menos, capitar-lhes-iam as simpatias. A instrução foi um meio.

A ideia de promover a instrução como alicerce da catequização de crianças indígenas responsáveis pela difusão do ideário cristão a seus familiares, posteriormente, foi apropriada e difundida por Azevedo (1944), tornando-se um dos fios pelo qual os historiadores da educação colonial teceram suas narrativas sobre o período. E apesar de o autor fazer referência ao padre Manuel da Nóbrega, ao que tudo indica, sua interpretação foi influenciada também pela leitura que fez de *História da Companhia de Jesus no Brasil*.

Ao abordar o Colégio dos Meninos de Jesus, Leite (2006b) refere-se especialmente ao caso da Bahia, destacando a necessidade de fundar escolas de ler e escrever para formação de futuros missionários e apóstolos. Descreve o início das atividades escolares com a chegada de sete órfãos de Portugal e a sua utilização como chamariz das crianças indígenas. Salienta as controvérsias entre o padre Nóbrega e o bispo D. Pero Fernandes Sardinha e a transformação da escola em colégio.

O colégio é descrito com base na organização prescrita no *Ratio Studiorum*, com seus cursos de Letras Humanas, Artes e Teologia, mas também a partir da categorização dos estudantes em letrados e conversores, das vestes usadas, dos castigos e dos prêmios recebidos, das férias e períodos de descanso, da concessão dos graus acadêmicos e do caráter pedagógico das festas e das músicas. Porém, após descrever a distribuição dos estudantes por disciplina em 1589, Leite (2006b) destaca o desenvolvimento da instrução e, assim como Azevedo (1944), afirma a falta de vocação dos “naturais” para o apostolado. Por outro lado, enquanto Fernando de Azevedo critica o caráter enciclopédico e literário do ensino jesuítico, o gosto pelo diploma de bacharel e o seu desinteresse pela ciência e pelas atividades técnicas, Serafim Leite não faz qualquer menção a esse fato, o que, aparentemente, não representa um problema para ele.

A introdução da civilização nas sociedades indígenas brasileiras por meio da religião, dos “bons costumes” e da língua é outro tema abordado por Azevedo (1944) que se tornou paradigmático na história da educação colonial. Assim como a utilização das crianças para a difusão do cristianismo, Serafim Leite havia exposto interpretação semelhante em *Páginas de história do Brasil*, publicado em 1937. Para o autor,

Falar das primeiras escolas do Brasil é evocar a epopeia dos Jesuítas no século XVI. Ainda não está feita a sua história, mas todos reconhecem já, sem esforço, que os jesuítas ocuparam nela o primeiro lugar sob o aspecto da civilização e do progresso. (LEITE, 1937, p. 35)

A aproximação entre os dois autores continua com o florescimento da cultura brasileira a partir da chegada da Companhia de Jesus nessas terras e da presença dos filhos de portugueses e de indígenas nos mesmos bancos escolares:

Lancemos, pois, um olhar retrospectivo sobre o desabrochar da cultura brasileira aqui neste mesmo lugar, coberto então de arvoredo e por toda a costa, quando o Brasil, ainda na infância, começava a soletrar o alfabeto, e os filhos dos portugueses e os filhos dos índios, unidos nos mesmos bancos silvestres das primeiras escolas do Brasil, recebiam as primeiras luzes da instrução, dos seus primeiros mestres, os Jesuítas. (LEITE, 1937, p. 37)

Até a ideia de iluminação dos “índios incultos” pela civilização promovida pelos jesuítas é comum entre os dois: “Quando os Jesuítas chegaram ao Brasil os índios eram pois naturalmente incultos. Era preciso iluminar as suas inteligências com as ideias mais nobres da época [...]” (LEITE, 1937, p. 39). Considerando a anterioridade – 1937 e 1938 – das publicações de Serafim Leite sobre a Companhia de Jesus e os seus pontos de contato com as principais teses de Azevedo apresentadas em *A cultura brasileira* sobre educação no período colonial – publicada pela primeira vez em 1943 –, como tentei demonstrar, não é exagero destacar a importância do historiador da Companhia de Jesus sobre aquele que é um dos ícones do pensamento educacional brasileiro.

É bastante provável que Fernando de Azevedo por meio de *A cultura brasileira* tenha impulsionado uma narrativa sobre a história da educação colonial pautada nos conceitos de civilização e cultura, nos quais os indígenas incultos e vivendo na barbárie teriam sido “salvos” pela ação missionária dos padres jesuítas que lhes introduziram a fé, os costumes e a língua portuguesa. Mas não apenas entre os naturais, também entre os colonizadores que corriam o risco de se perderem entre as

influências nativas e africanas. Com isso, teriam aberto o caminho rumo à unidade da cultura brasileira e, conseqüentemente, à unidade nacional.

Refletindo sobre a “narrativa de Fernando de Azevedo” sobre o movimento educacional das décadas de 1920 e 1930, Carvalho (1989) confirma a influência exercida pelo autor sobre o pensamento educacional brasileiro, inclusive sobre a história da educação, primeiramente questionando o fato de que

Não estaria o campo de pesquisa excessivamente demarcado pela narrativa de Azevedo? Não tem ele funcionado como espécie de pano de fundo, sobre o qual se configuram os objetos de investigação? Sua ênfase às disposições legais, que teriam garantido a construção de um sistema nacional de ensino, não tem desviado a investigação de temas mais aptos para elucidar a história da escola brasileira na República? (CARVALHO, 1989, p. 32)

E em seguida, afirmando que novas perspectivas para os estudos da história da educação brasileira requerem “Um programa que implica em considerar narrativas como a de Fernando de Azevedo como intervenções que efetuam uma determinada memória histórica a partir de uma posição determinada [...]” (p. 34). As afirmações de Carvalho (1989) sobre a escrita de Fernando de Azevedo em *A cultura brasileira* são reiteradas por Vidal e Faria Filho (2003), ao analisarem a constituição do campo da história da educação.

Sujeito da narrativa e do jogo político em que se disputavam os projetos de uma educação nacional no âmbito do recém-criado Ministério da Educação e Saúde (1930), Fernando de Azevedo transformava-se a si mesmo em herói, e sua trajetória profissional e pessoal, em fonte. Ao relatar as inovações realizadas nas décadas de 1920 e 1930 no Brasil, erigia a *memória dos renovadores [...] em conhecimento histórico*. (VIDAL; FARIA FILHO, 2003, p. 53)

Vidal e Faria Filho (2003) destacam a criação dos cursos de pós-graduação em educação entre as décadas de 1960 e 1970 e a presença de referenciais teóricos marxistas nas pesquisas desenvolvidas a partir de então. Porém, ao contrário do que se possa supor, a geração de pesquisadores que substituiu a de Fernando de Azevedo

Manifestando um forte engajamento político na luta contra a ditadura militar (1964-1984), essa nova intelectualidade não chegou a romper com uma matriz azevediana de escrita da história da educação brasileira, mas a ela se acomodou, acentuando a centralidade à ação política dos intelectuais e ao conceito ampliado de Estado [...]. (VIDAL; FARIA FILHO, 2003, p. 57)

Não sei se é possível falar em rompimento com a “matriz azevediana” no campo da história da educação e, especificamente, na história da educação colonial devido a algumas similaridades presentes em alguns trabalhos produzidos hoje, como o de Sacramento (2017), que procura fazer o elogio da presença jesuítica no Espírito Santo, indicando possíveis permanências do ideário de Fernando de Azevedo na atualidade. Contudo, a produção historiográfica é dinâmica e nem somente de elogios à Companhia de Jesus a escrita da história da educação colonial tem sido feita. Outros autores se dedicaram a fazer a releitura das fontes e analisar criticamente a obra dos jesuítas em solo brasileiro. E assim, de “iluminados”, os padres inacianos e as suas ações passaram a ser objeto de análises historiográficas que problematizam o seu papel como colonizadores dos trópicos.

### **1.1.3 A releitura da presença jesuítica na história da educação brasileira: a outra face da Companhia de Jesus**

Um desses autores que se destaca na tendência revisionista da história da educação colonial é José Maria de Paiva que, dentre outros trabalhos, escreveu *Colonização e catequese*, publicado em 1982. Como o próprio título demonstra, o autor analisa a relação entre o trabalho catequético desenvolvido pelos jesuítas e o processo de colonização do Brasil. Ao contrário de Leite (1937; 2006b; 2006c) e Azevedo (1944), Paiva (1982) faz uma abordagem estrutural de seu objeto de pesquisa, salientando a visão de mundo calcada no “*orbis christianus*”<sup>16</sup> como elemento estruturante das ações dos portugueses no século XVI, incluindo-se os jesuítas e todo o seu trabalho missionário e educacional.

Nessa perspectiva, não havia divisão entre sociedade civil e religiosa, pois a fé orientava todas as atitudes e pensamentos humanos em direção à Deus, razão pela qual tudo existia. Contudo, o caráter humano dessa existência não era suprimido, o que permitia, nas palavras de Paiva (1982, p. 22),

[...] o rei governar, o comerciante tratar, o soldado conquistar, o navegante descobrir terras, o padre pregar ao rei, ao comerciante, ao soldado, ao navegante e abençoá-los, cada um continuando o seu ofício. Fosse qual

---

<sup>16</sup> De acordo com Paiva (1982, p. 21), “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. Esse Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do ‘*orbis christianus*’ [...]”.

fosse o ofício, todos eles se deixavam impregnar até a raiz pela fé, pela forma cristã de entender a realidade [...].

Para o autor, essa visão norteou todo o processo de colonização. A Companhia de Jesus representava apenas mais uma peça da engrenagem colonial, o que distancia a análise de Paiva (1982) das reflexões de Leite (1937; 2006b; 2006c) e de Azevedo (1944), uma vez que o jesuíta deixa de ser o protagonista da história colonial brasileira e perde seu lugar quase exclusivo de guardião da civilização europeia na América Portuguesa para se tornar instrumento nas mãos de governadores, capitães e colonos que aguardavam a “descida” de indígenas do sertão visando à sua utilização como mão de obra.

O mesmo acontece com a luta pela liberdade da população indígena. Os jesuítas deixam de ser interpretados como os grandes defensores e passam a ser descritos como vacilantes, já que, segundo Paiva (1982) não assumiram uma postura “clara” e “radical” em relação ao tema. Não questionavam a ordem estabelecida pelo “orbis christianus”, apenas os casos particulares, o que era redimido com penas particulares. Por isso, não foram contrários à “guerra justa”. Dessa forma, o autor evidencia sua versão sobre a colonização do Brasil e o papel desempenhado pelos padres da Companhia. Mas Paiva (1982, p. 48) vai além ao afirmar a predominância dos interesses mercantis sobre os interesses religiosos:

[...] os jesuítas domesticam a mão-de-obra para os engenhos e fazendas; abençoam as guerras dos índios aliados; são obrigados a ceder seus interesses catequéticos em benefício dos interesses mercantis da Coroa; subjugam a influência e seu crédito junto aos índios, em proveito dos mesmos interesses [...].

Na visão deste autor, os indígenas eram vistos como objetos, tanto pelos jesuítas como pelos colonizadores. Um objeto novo e destoante, por isso, precisava ser integrado culturalmente para ocupar um lugar na sociedade estabelecida. E apesar das divergências, os dois sujeitos da colonização realizaram a “mesma imposição cultural” (PAIVA, 1982, p. 40), como a sujeição, que impunha a cultura e os objetivos dos portugueses e poderia ser implantada de maneira pacificadora ou por meio da guerra.

Sujeição, imposição cultural e catequese dos indígenas eram complementares. Tanto que esta última acabou por se transformar em instrumento da colonização ao lado das demais. Para Paiva (1982), a catequese pregava a mesma doutrina e o

mesmo comportamento para indígenas, colonizadores e africanos escravizados, mas, na prática, contribuía para impor um lugar secundário para as populações indígenas no interior da sociedade portuguesa. Ela promoveu o distanciamento dessas populações de suas culturas ancestrais para atender aos interesses do “estamento mercantil português”, evidenciando o seu contraste em relação à cultura do colonizador.

A criação de “aldeias cristãs”, acompanhada de ações militares, se mostrou a forma mais eficaz de sujeição e de promoção da catequese. Ao invés dos pouquíssimos jesuítas que viviam no Brasil durante a segunda metade do século XVI adentrarem aos sertões para a evangelização dos indígenas, enfrentando os perigos de tal empreitada, descia-se com os indígenas para tais locais onde seria mais seguro, poder-se-ia contar com os aparatos necessários para a doutrinação e talvez o mais importante, controlar os convertidos ou em processo de conversão, separando-os daqueles que se encontravam em estado natural.

Com isso, os jesuítas modificavam o modo de vida indígena, pois, nos aldeamentos, eles estavam sujeitos a um único chefe que seguia as determinações dos padres; era-lhes imposta uma lei que negava sua cultura e lhes proibia os costumes, como comer carne humana, guerrear sem permissão, ter mais de uma mulher, andar nus, mudar de domicílio e conservar os pajés. Isto é, deveriam viver de acordo com a justiça portuguesa, receber e praticar a doutrina cristã. Na visão de Paiva (1982),

[...] O processo de desintegração sócio-cultural encontrou na aldeia o elemento catalisador por excelência, experimentando o índio na própria carne a identificação da mensagem religiosa com sua sujeição e o despojamento de sua cultura. (PAIVA, 1982, p. 89)

Por outro lado, os indígenas reagiam a essa transformação em seu modo de vida. No entanto, apesar de descrevê-las, Paiva (1982) parece dar menos importância a tal atitude. Talvez, em virtude de sua compreensão acerca do tema, na qual prevalece a “incapacidade” indígena para fazer a leitura dos acontecimentos, como no caso do sentido da catequese defendido pelo autor: “Os índios, por sua vez, não tinham condições de distinguir e classificar os diversos tipos de ação que sofriam [...]” (PAIVA, 1982, p. 52). Ou no que se refere à unidade existente entre colonizadores e jesuítas, apesar dos conflitos constantes entre ambos: “[...] O maior problema

consistiu em que os índios – por viverem em outra cultura – não tinham condições de não perceberem a total identificação dos objetivos dos padres e colonos [...]” (PAIVA, 1982, p. 75). Ou ainda com relação as consequências da catequese sobre sua cultura: “O recurso catequético, de que lançou mão o jesuíta, humilhava, pela impotência de reação, a cultura indígena, fazendo-a se render [...]” (PAIVA, 1982, p. 83). Ao que tudo indica, esta interpretação considera que os indígenas por não terem condições de compreender o desenrolar dos acontecimentos pouco ou nada podiam fazer diante do avanço da colonização e da desintegração de sua sociedade.

Seguindo os rastros do revisionismo historiográfico, destaco o trabalho de doutorado de Luiz Fernando Conde Sangenis, publicada, em 2006, com o título *Gênese do pensamento único em educação: franciscanismo e jesuitismo na história da educação brasileira*. Na contramão da tradição que atribui de forma quase exclusiva aos jesuítas a conversão e a educação dos povos indígenas durante o período colonial – incluo o próprio Azevedo (1944) ao afirmar que as demais ordens religiosas chegaram ao Brasil posteriormente e de não dar a mesma atenção à “função educadora” –, o autor salienta a contribuição “decisiva” dos frades franciscanos na formação da cultura brasileira. A presença franciscana no Brasil, de acordo com esta linha interpretativa, foi ignorada e silenciada, o que teria contribuído para produção do “pensamento único” pela historiografia. Por isso, a necessidade de analisar o tema a partir da perspectiva da transtemporalidade, conforme Walter Benjamim, e ir em busca de sinais, em um período histórico de “larga duração”, para “[...] recuperar os discursos dos que ficaram subalternizados [...]” (SANGENIS, 2006, p. 19).

Sangenis (2006) realizou um trabalho primoroso de levantamento de fontes – elogiado inclusive por Saviani (2007) –, ao percorrer o arquivo geral da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil e a biblioteca central da Universidade São Francisco, ambos em São Paulo, o Arquivo Nacional da Torre do Tombo, a Biblioteca Nacional de Lisboa, o Arquivo Ultramarino e o Arquivo e Biblioteca Regional de Évora. A quantidade e a variedade de fontes permitiram ao pesquisador abordar aspectos específicos do trabalho missionário e educativo realizado pelos franciscanos no Brasil. Por outro lado, não evitaram a manutenção de interpretações difundidas por Serafim Leite e Fernando de Azevedo, que, hoje, necessitam ser revistas a partir da complexidade da realidade colonial e não mais pelo maniqueísmo responsável por criar “heróis e vilões” ou de enaltecer sujeitos e suas obras, mesmo quando esses são criticados, como o fato de os jesuítas terem organizado “[...] uma ampla ‘rede’ de

escolas elementares e colégios [...]” (SANGENIS, 2006, p. 23) ao longo da costa brasileira. Na *Informação da Província do Brasil*, de 1585, Anchieta (1988c) afirma existirem três colégios, localizados na Bahia, em Pernambuco e no Rio de Janeiro e mais cinco casas em Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, São Vicente e Piratininga. Ao todo, viviam cento e quarenta jesuítas nelas, sessenta e oito padres, trinta e cinco coadjutores e trinta e sete estudantes. É possível se falar em ampla rede de escolas e colégios no século XVI?

O autor afirma ter intenção de estabelecer um diálogo entre presente e passado ao mesmo tempo em que a critica o “pensamento único” que atravessou o tempo e se faz presente nas políticas educacionais brasileiras:

[...] Sobretudo nos move a convicção de que, no corpo da tradição franciscana, há elementos valiosos que nos ajudarão a propor alternativas educacionais viáveis ao caminho pavimentado em mão única, em razão do discurso uníssono e fatalista que respalda as atuais políticas educacionais. (SANGENIS, 2006, p. 40)

O “discurso uníssono” que tornou “[...] tão expressiva a ação educativa dos jesuítas [...]” é atribuído aos “[...] autores que tematizaram a História da Educação Brasileira [...]” (SANGENIS, 2006, p. 23), por salientarem quase exclusivamente o trabalho de tal ordem em detrimento dos demais grupos religiosos que atuaram no Brasil durante a sua colonização, e aos “[...] mecanismos de atribuição de legitimação de títulos e de adjetivos identitários a pessoas e instituições [...]” (p. 23) ao associarem, por exemplo, o jesuíta ao educador e todas as casas de meninos a escolas ou colégios.

A partir desta interpretação, considerada equivocada, o autor apresenta alguns aspectos das atividades educacionais desenvolvidas pelos franciscanos que evidenciam sua relevância na formação da “nossa cultura”, dentre outros, pela fundação da primeira escola do Brasil, em Santa Catarina, em 1538; pela criação, em 1585, da Custódia de Santo Antônio do Brasil, com sede em Olinda, e a fundação de um internato, no ano seguinte, onde os frades ensinavam doutrina, leitura, escrita, contas e música a meninos indígenas; e pela construção do “convento-universidade” de Santo Antônio, no Rio de Janeiro, em 1608, demonstrando a atuação dos frades no ensino de graus superiores. Mas, outros elementos também são apontados como responsáveis pela invisibilização ou pelo silenciamento dos franciscanos.

Apesar dos avanços que têm caracterizado a história da educação no Brasil, para Sangenis (2006), as narrativas que abordam o período colonial, em boa parte oriundas da confluência entre este campo e a história eclesiástica, são marcadas pelo que chama de “escrita apolínea da história”. Isto é,

O discurso predominante deu atenção às definições consensuais, às conclusões que não punham em risco uma unanimidade desejada, e, sobretudo não ameaçassem o controle exercido por um tipo de conhecimento onisciente que naturalizou a possibilidade de abrir novas perguntas e outras respostas, num movimento de domesticação do discurso. O produto foi uma história sem arestas, perfeita em sua forma. (SANGENIS, 2006, p. 42)

Apoiando-se em Baeta Neves, destaca o “monolismo” da história eclesiástica, segundo a qual a Igreja se tornou um “todo indiferenciado”, não sendo possível a distinção de hierarquias, ordens religiosas, liturgia e poder político. Tal indistinção dificultou a construção, a compreensão e a precisão do que está contido sob um determinado conceito. Daí, a possibilidade de afirmações generalistas do tipo ‘período jesuítico’, como se as experiências educacionais desenvolvidas por outros grupos, no mesmo intervalo de tempo, não existissem na história da educação brasileira.

A omissão da presença franciscana no Brasil é ainda reforçada pelas pesquisas que privilegiam a escolarização formal no século XVI e ignoram outras formas de apreensão do saber. Sangenis (2006, p. 46) afirma que “No contexto colonial, em especial em cenários quinhentistas, é míope a pesquisa que dá atenção exclusiva aos processos educativos formais [...]”. O autor vai mais fundo em suas críticas, afirmando que

[...] mais que míope, chegando as raias da cegueira, são aqueles que consideram o exclusivo da ação educativa formal movida pelos jesuítas, pois, com o passar do tempo, a obra da catequese, que, em princípio, constituía o objetivo principal da presença da Companhia de Jesus, no Brasil, acabou, gradativamente, cedendo lugar, em importância, à educação da elite [...]. (SANGENIS, 2006, p. 46)

Diferentemente do ensino secundário e de grau superior, as escolas elementares não eram exclusividades dos jesuítas e para além da educação escolar; existiam outros modos de educar associados à religião oficial e à religiosidade popular, como sermões, festas e devoções, a vida de santos, dentre outros. Nesse sentido, Sangenis (2006, p. 47) afirma que “Em tudo isso, destacaram-se os

franciscanos, sempre plásticos na criação desses símbolos que, ainda hoje, povoam o imaginário popular”. Então, por que tais acontecimentos que envolveram esta e outras ordens religiosas não estão presentes na historiografia e na historiografia da educação? Além dos fatores já mencionados, a resposta a esta pergunta considera que

A história dos franciscanos foi escrita à base de muitos preconceitos, de pouca crítica, e ousaria dizer, de uma renitente preguiça. Em boa parte das vezes, levou-se em conta tão-somente a autoridade dos autores, trasladando-se, de um papel a outro, informações de autenticidade duvidosa, elevadas ao grau de “verdades históricas”, sem a devida consideração de que os documentos também têm a sua história [...]. (SANGENIS, 2006, p. 47)

Mas o silenciamento dos franciscanos e a exaltação dos jesuítas também se devem à exiguidade das fontes sobre os primeiros, que, na verdade, não são tão escassas como afirmam os pesquisadores, se comparadas com os documentos acerca de outras ordens, como carmelitas, beneditinos e mercedários. Para Sangenis (2006), o maior problema encontra-se na dispersão, na desorganização e na falta de cuidado com os documentos, tanto no Brasil como em Portugal. Por outro lado, os segundos estabeleceram, praticamente, desde a sua origem, uma estratégia denominada de “[...] ‘defesa afirmativa’ contra os seus históricos inimigos [...]” (SANGENIS, 2006, p. 72), que consistia na veiculação de uma “propaganda maciça” pela imprensa e por meio da escrita – notadamente de cartas –, na qual difundiam suas “glórias” e seus “fatos edificantes” por todas as suas residências, colégios, universidades e para além dos limites da Ordem.

As diferenças entre jesuítas e franciscanos se estenderam a várias instâncias, dentre elas a forma de organização e manutenção das missões. A Companhia de Jesus, apesar de fazer parte das ordens mendicantes, procurou integrar-se ao sistema mercantil português implantado na América para financiar a manutenção e a expansão de suas atividades missionárias e educacionais, já que os valores recebidos da Coroa portuguesa não eram suficientes para tal empreitada. Dessa maneira, tornaram-se proprietários de terra, de gado, de plantações, de engenhos e de escravos africanos e indígenas.

Já os franciscanos, apesar das esmolas que recebiam, tinham no trabalho o principal meio de subsistência pessoal e das missões, mas, antes de tudo, concebiam tal atividade como uma graça de Deus. Por isso, aceitavam qualquer coisa que

pudesse suprir sua sobrevivência como forma de pagamento, exceto o dinheiro. Tampouco aceitavam cargos e funções de administradores e de direção, assim como a posse dos lugares que usavam, recusando-se a “[...] compartilhar dos esquemas sociais e econômicos vigentes, numa clara contestação ao instituído” (SANGENIS, 2006, p. 139). Suas missões, em decorrência desta postura, eram sustentadas pelo trabalho dos próprios frades, pelas esmolas que recebiam, pelo plantio e pela contribuição de particulares, do governo português e dos indígenas que prestavam serviços aos colonos.

Após dez anos de trabalho missionário baseado na caridade e na persuasão racional, o padre Manuel da Nóbrega percebeu que a conversão dos indígenas não havia atingido o patamar esperado e que estes frequentemente abandonavam o cristianismo, retornando às suas crenças e hábitos tradicionais. Tal situação o levou a mudar de postura e a adotar nova estratégia de cristianização das populações nativas, desta vez assentada na sujeição e no medo. Para isso, contava com o apoio dos militares portugueses para impor a mudança dos indígenas para os aldeamentos criados pelos jesuítas. Aqueles que se recusassem estariam sujeitos à “guerra justa” e com ela a possibilidade de perder a vida ou a liberdade.

A submissão dos indígenas à autoridade dos padres era justificada pelo pensamento tomista, pois, de acordo com esta doutrina, a conversão forçada à fé cristã não seria atribuída ao despotismo jesuíta, mas ao medo da morte e da escravidão, desdobramentos da “guerra justa” movida pela força militar portuguesa. Desta forma, “[...] A violência e o medo tornaram-se meios propedêuticos da evangelização jesuíta” (SANGENIS, 2006, p. 152) ao mesmo tempo em que esvaziava “[...] de sentido a concepção de política, entendida como escolha entre soluções alternativas [...]” (p. 52).

Eliminando a política da relação com os indígenas, os jesuítas eliminavam também a “simetria de igualdade” e a substituíam pelo despotismo. Em virtude disso, Sangenis (2006, p. 152) entende que “[...] A redução da razão e da política à sua forma mais estreita origina o que chamamos de ‘pensamento único’ [...]”, compreendido como “[...] um longo processo de hegemonia de um tipo de razão e de política, estruturadas na ideia redutora de ‘consenso’, apenas possível, porque à maioria são negados a racionalidade e o direito à palavra” (p. 152).

De acordo com este autor, os franciscanos, por sua vez, abdicavam de quaisquer formas de dominação e de violência, mesmo que simbólica, e buscavam

antes de tudo pregar o “evangelho da fraternidade” e a convivência. Somente depois, se os frades jugassem procedente, a doutrina seria ensinada. Enquanto, os jesuítas justificavam a inferioridade dos indígenas e a possibilidade da escravidão por meio do pensamento aristotélico-tomista, o franciscanismo manteve-se aberto à pluralidade dos modos de agir, de pensar e de educar, o que teria sido fundamental para o estabelecimento de relações mais harmônicas e simétricas dos frades com as populações americanas.

Ao trazer os frades franciscanos para a história da educação colonial, Sangenis (2006) não apenas dá visibilidade a esse grupo, mas contribui para a mudança de representações construídas ao longo do tempo sobre o protagonismo jesuítico em matéria de educação, pois mesmo que a Companhia de Jesus possuísse maior envergadura, a leitura deste texto demonstra que ela não estava sozinha e que disputou sua preponderância com outros sujeitos. O texto serve de alerta para a armadilha de reduzir a história da educação colonial à história da educação jesuítica, o que, de certa forma, acabei fazendo no início deste trabalho. Apesar de meu interesse privilegiar a história da educação jesuítica, não levei em consideração a presença de outras ordens religiosas no Espírito Santo.

Após este longo percurso pela produção historiográfica capixaba e de circulação mais ampla, compreendi que os jesuítas ocupam lugar de destaque no pensamento educacional brasileiro ao se tratar do período colonial, pois são considerados praticamente os únicos educadores de seu tempo, apesar dos questionamentos recentes. No caso do Espírito Santo, apesar do destaque na vida cotidiana da Capitania e das pesquisas que os consideram na interface de seus objetos de análise, não encontrei estudos específicos sobre suas ações educativas.

O exame da historiografia demonstrou os “nós explicativos” da história capixaba e a mudança de atitude dos pesquisadores em relação aos jesuítas. Enquanto, os textos mais distantes de nosso tempo tratam com otimismo a ação missionária e educativa desses padres, narrativas mais recentes ponderaram tal otimismo, salientando as controvérsias em relação a indígenas, africanos e aos próprios colonizadores. Movimento semelhante ocorreu com a historiografia de âmbito nacional. Se as versões presentes nos trabalhos publicados na primeira metade do século XX lançaram a linha mestra da história da educação colonial, fazendo o elogio da presença jesuítica no Brasil, uma tendência revisionista, talvez, a partir dos anos 1970, passou a questionar tal postura. No entanto, cada uma a seu modo, concorda

que a Companhia de Jesus agiu no intuito de transpor a civilização ibérica para o Brasil, especialmente, por meio da catequese e da educação, adaptando-se ao sistema colonial português. Isto significa que a cultura e as regras universais defendidas pela Ordem foram implantadas na Colônia da mesma forma como eram concebidas em Portugal, cabendo à sua população apenas adaptar-se a elas?

## 1.2 PERCURSO TEÓRICO E METODOLÓGICO

Analizando os textos de Daemon (2010), Freire (2006), Oliveira (2008), Novaes (1968), as teses, dissertações e os artigos sobre a Companhia de Jesus no Espírito Santo ou que a abordam em contraponto aos seus objetos de pesquisa, constato que o tema educação é superficialmente mencionado. Percebo ainda que a produção acadêmica recente, em boa parte, espelha a historiografia anterior para tratar de questões relacionadas à Companhia de Jesus; por isso, a partir de agora, concentrarei minha atenção nos quatro pesquisadores citados para desenvolver a minha argumentação.

Alguns pontos sobre as atividades educacionais dos jesuítas chamaram a atenção no decorrer das leituras realizadas. O primeiro, baseando-me em Oliveira (2008, p. 85), refere-se à “[...] escola, dirigida por Afonso Brás, [que] já em 1552 proporcionava instrução às crianças mamalucas e índias”. Obviamente, trata-se da casa de São Tiago que, ainda, conforme este autor,

[...] a princípio, em 1556 – quando foi fechado por ordem de Nóbrega – denominava-se Colégio dos Meninos de Jesus do Espírito Santo. Substituiu-o uma escola de ler, escrever e contar, de sua responsabilidade também” (OLIVEIRA, 2008, p. 85)

Oliveira afirma que originalmente o trabalho educativo dos jesuítas, na casa de São Tiago ou Colégio de Meninos, era voltado às “crianças mamelucas e índias” e que depois de um período de fechamento, voltou a funcionar como “escola de ler, escrever e contar”. Daemon, por sua vez, ao abordar a fundação dos aldeamentos jesuíticos na Capitania, observa que em 1567 “[...] já então existiam aqui quatro padres com classes de escrever, ler, doutrina e latim [...]” (DAEMON, 2010, p. 142). Porém, não fica claro se o autor está se referindo ao Colégio de São Tiago ou também aos aldeamentos, dúvida que parece ser dirimida por Novaes, quando afirma que

“Residiam, então quatro padres em Vitória, e o ensino constava das ‘classes de escrever, ler, doutrina e latim’” (NOVAES, 1968, p. 39). Além disso, nesse mesmo ano,

[...] na passagem de regresso para a Bahia de Todos os Santos, o Visitador Geral da Companhia de Jesus, Pe. Inácio de Azevedo, aprovou a fundação do Seminário, que funcionava, desde o tempo de Afonso Brás, e tanto beneficiava o povo; dava-lhe instrução e catequizava os índios que, assim, gradualmente, se integravam no trabalho organizado. (NOVAES, 1968, p. 39)

A autora constata que em 1597, em virtude da obra de Anchieta,

No Colégio da Vila, por exemplo, o português e o latim eram ministrados gratuitamente, em aulas públicas, ao passo que outros estudos – francês, grego, filosofia, retórica e ciências teológicas – reservavam-se aos ingressos na Ordem. (NOVAES, 1968, p. 54)

Considerando as poucas informações sobre a educação escolar desenvolvida pelos jesuítas na casa de São Tiago, percebe-se que esta sofreu alterações no decorrer da segunda metade do século XVI, iniciando-se com a instrução de crianças “mamelucas e índias”, passando, em seguida, para o ensino da escrita, da leitura e do cálculo não se sabe ao certo para quem. Posteriormente, fala-se também no ensino de doutrina e latim, cuja instrução beneficiava o “povo”, e a catequese para os indígenas. Por fim, francês, grego, filosofia, retórica e ciências teológicas para os iniciados na Ordem.

A partir das pistas fornecidas pela produção historiográfica capixaba, suponho que o tipo de educação desenvolvida na casa de São Tiago possuía um caráter instrucional e catequético para os membros da Ordem, para o povo e para os indígenas. Não fica claro, porém, se as crianças “mamelucas e índias” continuaram frequentando a instituição após o seu fechamento a mando de Manuel da Nóbrega e se tiveram acesso ao ensino da escrita, da leitura e do cálculo. Ao que tudo indica, a instrução era usufruída pela população, mas este coletivo abrangia “mamelucos” e indígenas aldeados ou era restrito aos colonos? Por fim, interessa saber quem eram os membros da Ordem que frequentavam São Tiago: filhos de portugueses oriundos do Reino ou nascidos no Brasil, “mamelucos” ou indígenas aldeados?

Outro ponto que merece destaque diz respeito aos aldeamentos organizados pelos jesuítas. Porém, os autores não citam as fontes utilizadas. Na versão de Daemon, em 1556,

Deu assim princípio o padre Brás Lourenço à aldeia de índios na vila hoje de Santa Cruz, a qual mais tarde foi chamada Aldeia Velha quando os jesuítas formaram a aldeia dos Reis Magos, invocação que também deram à igreja e colégio que construíram na hoje vila de Nova Almeida [...]. (2010, p. 125)

Novaes, por sua vez, não cita a Aldeia Velha, referindo-se diretamente a Reis Magos:

No mesmo ano de 1580, fundaram os jesuítas o Colégio e construíram a igreja dos Reis-Magos e de Santo Inácio Mártir, na Aldeia-Nova, onde os índios estavam estabelecidos, desde 1569. Essa aldeia recebeu depois o nome de Nova Almeida, assim até hoje conhecido. (NOVAES, 1968, p. 43)

Nos dois casos, menciona-se a construção de uma igreja e de um colégio na aldeia dos Reis Magos, o que também ocorre em Reritiba, segundo Novaes:

Temos, portanto (salvo documentos que venham trazer novas luzes), a seguinte cronologia de Reritiba: 1569 – Aldeia; 1579 – Casa, igreja e representação do auto “Dia da Assunção”, quando chegou a imagem de Nossa Senhora da Assunção, a 15 de agosto; 1587 – Conclusão das obras do Colégio e da igreja; 1590 – Entronização da imagem de Nossa Senhora da Assunção na igreja; 1597 – Morte de Anchieta. (1968, p. 48)

De acordo com Daemon, Anchieta “[...] recolheu-se [...] a Reritiba ou Benevente a concluir as obras para o colégio e igreja daquela hoje vila e seu lugar predileto, onde esteve por diversas vezes e alguns anos residiu até finir-se [...]” (2010, p. 148). Ou seja, ao considerar o que foi descrito pelos autores sobre Reritiba e Reis Magos, constatei que os aldeamentos também possuíam locais, denominados colégios, destinados à aprendizagem. Porém, não há informações sobre o que neles se ensinava e quem os frequentava.

A princípio, sou tentado a imaginar que, por se tratar de aldeias, os colégios eram destinados aos indígenas, mas levando-se em conta que, para Freire (2006, p. 91), os jesuítas “[...] mantinham em aldeias mais de 150 famílias de europeus e 4.000 indígenas [...]”, não posso fazer tal afirmação de forma categórica. Além disso, o mesmo autor, ao abordar a aldeia de São João, próxima a Reis Magos, afirma que “[...] os noviços chegados da Europa vinham praticar o tupi a fim de servirem como missionários [...]” (2006, p. 82). Sendo assim, além de não ter clareza sobre o que era ensinado nos aldeamentos e a quem, cabe indagar: quem ensinava a quem?

Após a análise da bibliografia, busquei respostas nas primeiras fontes sobre a Companhia de Jesus às quais tive acesso: as *Cartas do Brasil 1549-1560*; as *Cartas*

*Avulsas 1550-1568; Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões 1554-1594 e As novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira.* Minha primeira constatação foi de ordem quantitativa. Isto é, de 1551 a 1594, período de produção das cartas presentes na coletânea, apenas doze se referem a capitania capixaba, enquanto quarenta e quatro dizem respeito a São Vicente e sessenta e uma à Bahia, o que considero um indício de invisibilização do Espírito Santo como elemento constituinte da história do Brasil no momento de produção, conservação, seleção e publicação das cartas.

Em seguida, à medida que lia as cartas que compõem a coletânea, incluindo as doze que versavam sobre o Espírito Santo, e procurava relatos sobre a educação escolar em terras capixabas, percebi que tais informações eram quase inexistentes, pois os temas mais recorrentes se referiam à catequese, ao batismo, ao casamento, à confissão, aos “maus hábitos” de indígenas e colonos, dentre outros.

Na carta escrita por Nóbrega a Thomé de Sousa, na Bahia, em 1559, o Espírito Santo é mencionado para informar ao ex-governador sobre o comércio de escravos praticado entre os próprios indígenas:

Outro peccado nasce também d'esta infernal raiz, que foi ensinar os Christãos aos Gentios a furtarem-se a si mesmos e venderem-se por escravos. Este costume, mais que em nenhuma capitania, achei no Espirito Santo, capitania de Vasco Fernandes, e por haver alli mais disto se tinha por melhor capitania. (NÓBREGA, 1988b, p. 197)

Informava também sobre os conflitos entre estes e os colonos:

A capitania do Espirito Santo, onde mais reinava a iniquidade dos Christãos e onde os índios estavam mais travados entre si com guerras, porque vissem que sua esperança que tinham nos índios estarem diferentes não era boa, permittiu Nosso Senhor que se destruísse por guerra dos índios, morrendo nella os principaes, como foi D. Jorge e D. Simão e outros, e todos perderem com isso suas fazendas; e a terra, depois que de novo se tornou a povoar [...]. (NÓBREGA, 1988b, p. 199)

Em outra carta enviada de São Vicente, em 1560, ao Infante Cardeal D. Henrique, o padre Nóbrega relata a passagem de uma esquadra pelo Espírito Santo a caminho do Rio de Janeiro, destacando as dificuldades enfrentadas por seus moradores:

E partiu, visitando algumas capitancias da costa até chegar ao Espirito Santo, capitania de Vasco Fernandes Coutinho, onde achou uma pouca de gente, em grande perigo de serem comidos dos índios e tomados dos Francezes,

os quaes todos pediram que, ou tomasse a terra por El-Rei ou os levasse d'alli, por não poderem já mais sustentar, e o mesmo requeria Vasco Fernandes Coutinho por suas cartas ao Governador [...]. (NÓBREGA, 1931, p. 223)

A única menção que se aproxima da educação escolar desenvolvida no Espírito Santo pelos jesuítas está presente em uma carta enviada ao provincial de Portugal em 1552, na qual Nóbrega afirma que o padre “[...] Affonso Braz tem cuidado do Espirito Santo, tem grande collegio, manda-me pedir meninos para o principiar [...]” (NÓBREGA, 1988c, p. 131).

A pouca frequência do tema educação e ensino também é uma característica das cartas que se referem especificamente ao Espírito Santo, sendo que, em boa parte dos casos, pouco é mencionado sobre as atividades e as instituições educacionais, a não ser quando são postas a serviço de Deus, como na carta escrita, em 1587, por Anchieta ao irmão Francisco de Escalante:

[...] Guarde-se que nem leves suspeitas lhe toquem da alma este conhecimento; tracem outros, ou digam o que quiserem; V. se persuada que nesse Colegio não está pera outra cousa senão pera alcançar de Deus sua salvação [...]. (ANCHIETA, 1988b, p. 285)

Concomitantemente às percepções que ia desenvolvendo sobre a educação escolar jesuítica, a partir da análise bibliográfica comecei a considerar outros aspectos relacionados ao amplo conceito de educação e outras possibilidades investigativas, especialmente, a partir da leitura do texto *Trilhando caminhos, buscando fronteiras: Sérgio Buarque de Holanda e a História da Educação no Brasil*, de Thais Nivia de Lima e Fonseca, no qual a autora destaca algumas possibilidades para se pensar a história da educação com base nas contribuições da produção historiográfica de Sérgio Buarque (FONSECA, 2005).

Dentre os vários assuntos de interesse de Sérgio Buarque apontados por Fonseca (2005, p.188), destaco o “[...] o entrecruzamento de tradições culturais distintas, nos movimentos de assimilação e apropriação mútuas de saberes e fazeres dessas tradições [...]” ocorridas durante a colonização do Brasil. A partir desta ideia, a autora indica a predominância e a importância da educação não-escolar para a vida das pessoas inseridas naquele contexto e as práticas e processos educativos responsáveis pela aquisição do conhecimento indígena por parte de portugueses e mestiços, o que teria sido decisivo para a ocupação das terras americanas e para a

fixação das gerações vindouras. Mas ninguém melhor do que Holanda (1994) para definir os intercursos culturais ocorridos no planalto de Piratininga:

Desenvolvendo-se com mais liberdade e abandono do que em outras capitanias, a ação colonizadora realiza-se, aqui, por uma contínua adaptação a condições específicas do meio americano. Por isso mesmo não se enrijece logo em formas inflexíveis. Retrocede, ao contrário, a padrões primitivos e rudes: espécie de tributo pago para um melhor conhecimento e para a posse final da terra. Só aos poucos, embora com extraordinária consistência, consegue o europeu implantar num país estranho algumas formas de vida que trazia do Velho Mundo. Com a consistência do couro, não a do ferro ou do bronze, dobrando-se, ajustando-se, amoldando-se a todas as asperezas do meio. (p. 10)

Não pude deixar de associar os jesuítas à “consistência do couro” por procurarem, com base no princípio religioso da “*accomodatio*”, utilizar elementos culturais indígenas para desenvolverem a catequese e a instrução, adaptando-se, pelo menos em parte, à realidade local, tampouco pude deixar de considerar a viabilidade das sugestões de Fonseca (2005) e as teses de Holanda (1994). No entanto, foi a partir da leitura do texto de Auguste de Saint-Hilaire, *Segunda viagem ao interior do Brasil: Espírito Santo* (1936), que percebi as reais possibilidades de contribuição de Sergio Buarque para o trabalho, pois, à medida que acompanhava a narrativa do naturalista/cronista francês sobre a viagem exploratória realizada no Espírito Santo, em 1818, percebia como os conhecimentos indígenas estavam presentes sobre vários aspectos da cultura capixaba duzentos e oitenta e três anos após a chegada de Vasco Fernandes Coutinho e os primeiros colonizadores, especialmente no que diz respeito à subsistência da população e à dinâmica da economia. Isto significa que a cultura da mandioca, a produção, o consumo e o comércio da farinha, o cultivo, a tecelagem e a venda do algodão, a derrubada de árvores e o uso do fogo como forma de preparar a terra para o plantio, dentre outros, eram amplamente praticados nas primeiras décadas do século XIX. Por isso, optei por inserir o intercâmbio cultural entre indígenas, jesuítas e colonizadores e a educação não-escolar em minha investigação.

No período colonial brasileiro, a educação abrangia desde a preparação para os ofícios até a assimilação da doutrina cristã como forma de ordenar comportamentos e impor valores (FONSECA, 2005). A educação escolar, por sua vez, estava vinculada às atividades evangelizadoras promovidas pelas ordens religiosas. Por isso, era marcada pelo caráter religioso, também presente na visão de mundo portuguesa

irradiada no além-mar. Os princípios estruturantes da educação jesuítica, por exemplo, [...] diziam respeito à realização do Reino de Deus entre os homens, à salvação da alma, à edificação da Igreja, na obediência à autoridade hierárquica [...] (PAIVA, 2019, p. 104). O saber difundido em suas instituições de ensino, nesse caso, não se voltava prioritariamente para o desenvolvimento intelectual dos estudantes, pois tudo tinha como objetivo a maior glória de Deus.

Para melhor compreender a educação escolar, institucional ou simplesmente instrução, assim como os processos formativos não-escolares oriundos das trocas culturais entre os diferentes sujeitos que conviveram no cotidiano dos primeiros tempos da colonização capixaba parto de uma perspectiva mais ampla do conceito, baseio-me em uma das definições expostas por Brandão (2007, p. 10-11) sobre o tema, segundo a qual

A educação é, como outras, uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam e recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura, em sua sociedade. Formas de educação que produzem e praticam, para que elas reproduzam, entre todos os que ensinam-e-aprendem, o saber que atravessa as palavras da tribo, os códigos sociais de conduta, as regras do trabalho, os segredos da arte ou da religião, do artesanato ou da tecnologia que qualquer povo precisa para reinventar, todos os dias, a vida do grupo e a de cada um de seus sujeitos, através de trocas sem fim com a natureza e entre os homens, trocas que existem dentro do mundo social onde a própria educação habita, e desde onde ajuda a explicar - às vezes a ocultar, às vezes a inculcar - de geração em geração, a necessidade da existência de sua ordem.

Acredito que o sentido amplo do conceito de educação, o qual procuro associar à educação não-escolar, colabore para a compreensão dos vários espaços e maneiras de compartilhamento dos diferentes saberes produzidos, tornando-se indispensáveis à manutenção da organização social dos agrupamentos humanos, de sua cultura e, em última instância, da própria vida, como ocorria (e em muitos casos ainda ocorre) entre as populações originárias, mas também entre os colonizadores, já que, na realidade colonial do século XVI, a educação escolar não era a regra. Ele também possibilita a reflexão sobre os contatos entre indígenas, jesuítas e colonizadores ocorridos durante a segunda metade do século XVI, uma vez que para o mesmo autor a educação “[...] existe em cada povo, ou entre povos que se encontram. Existe entre povos que submetem e dominam outros povos, usando a educação como um recurso a mais de sua dominância” (p. 9-10).

Ainda em sentido amplo, o conceito de educação pode ser associado à intencionalidade dos processos de ensinar e aprender. Nesse sentido, Brandão (2007, p. 24) afirma que

Vista em seu vó mais livre, a educação é uma fração da experiência endoculturativa. Ela aparece sempre que há relações entre pessoas e intenções de ensinar-e-aprender. Intenções, por exemplo, de aos poucos “modelar” a criança, para conduzi-la a ser o “modelo” social de adolescente e, ao adolescente, para torná-lo mais adiante um jovem e, depois, um adulto [...].

Compreendida desta maneira, a educação está presente no ato de um pai ensinar um menino indígena a afiar uma ponta de flecha e a manejar um arco para torná-lo um bom guerreiro. Também está presente na ação de levar os filhos à igreja para assistir à missa e aprender os princípios e valores do cristianismo para transformá-los em bons cristãos. A questão é que na complexa realidade colonial, os indígenas também passaram a frequentar a igreja e aprender a doutrina para também se tornarem bons cristãos e algumas de suas crianças passaram a frequentar a escola para aprenderem, além das primeiras letras, os costumes dos colonizadores. Daí a importância da educação escolar para este trabalho.

Para Brandão (2007, p. 26),

O ensino formal é o momento em que a educação se sujeita à pedagogia (a teoria da educação), cria situações próprias para o seu exercício, produz os seus métodos, estabelece suas regras e tempos, e constitui executores especializados – quando aparecem a escola, o aluno e o professor [...].

Métodos, regras, tempo e espaço delimitados, todas características do tipo de educação oferecida pelos jesuítas e a ser aprendida por crianças indígenas nas escolas de ler, escrever, contar e cantar e pelos filhos dos colonizadores nos colégios implantados na América Portuguesa.

Pelo exposto, este estudo objetiva investigar processos educativos emergentes do contato entre indígenas, jesuítas e colonizadores no Espírito Santo durante a segunda metade do século XVI, a partir das seguintes questões:

1. Como o projeto educacional jesuítico foi implantado no Espírito Santo na segunda metade do século XVI?

2. Como se configuravam as relações estabelecidas entre indígenas, jesuítas e colonizadores no contexto colonial capixaba, na execução desse projeto?
3. De que modo saberes específicos produzidos por esses três grupos interagiam em processos culturais e educativos desenvolvidos no período investigado?
4. Que outros saberes emergiram do contato entre indígenas, jesuítas e colonizadores?
5. Nesse contato, como se configurava a educação no Espírito Santo no período investigado?

Apesar de a história da Companhia de Jesus estar presente na historiografia capixaba pelo menos desde o século XIX, acredito poder contribuir para o debate a partir das considerações que ora proponho, pois, certa vez, ouvi de uma professora que a história da educação do Espírito Santo ainda está para ser escrita. Esta ideia vai ao encontro dos resultados do levantamento bibliográfico que realizei, no qual constatei a ausência de estudos sobre este campo no que se refere ao período colonial.

Formular estas cinco perguntas exigiu um árduo trabalho de pesquisa, cujo percurso foi atravessado por inúmeros desafios, alguns profissionais, outros de ordem política, econômica, sanitária e educacional. Porém, deparo-me agora com o que talvez seja o maior dos desafios. Enquanto examinava a bibliografia, as fontes e elaborava as questões norteadoras deste trabalho, percebi que para responder às indagações que levantei precisarei utilizar uma documentação fragmentada e escassa. Além disso, como pesquisador alinhado às correntes de pensamento histórico e educacional contemporâneas, busco alternativas às interpretações e temáticas cristalizadas que não encontram mais respaldo na realidade hodierna, como o elogio à transposição da civilização ibérica para a América e à destruição da cultura e desintegração das sociedades indígenas. Porém, ao que parece, as fontes induzem o leitor justamente a elas. Daí, a importância do referencial teórico e metodológico adequado para analisar a história da educação colonial de uma capitania considerada marginal e suscitar questões que se encontrem “[...] por trás da superfície lisa de um texto [...]” (GINZBURG, 2007b, p. 287) esperando para serem identificadas.

### **1.2.1 Operação Historiográfica**

Ginzburg (2002) utiliza a expressão “relações de força” para refletir sobre as tensões surgidas no encontro de culturas – ou se preferir uma palavra mais contundente, entre o choque de culturas – e a resultante dessas tensões na documentação produzida por uma determinada sociedade. Essa premissa me conduz aos contatos entre indígenas, jesuítas e colonos no Espírito Santo durante a segunda metade do século XVI – que por vezes transcorreu de forma pacífica e até amistosa, mas por outras descambou para o conflito – e aos testemunhos deixados, especialmente, pelos padres da Companhia de Jesus e pelos viajantes que escreveram sobre a Capitania. Por isso, para responder as questões que balizam este trabalho, utilizei principalmente aportes teóricos e metodológicos da micro-história italiana (GINZBURG, 2002; 2007a; 2007b; 2008; 2009; LEVI, 2000), pois

[...] as pesquisas micro-históricas italianas examinaram tanto temas de importância reconhecida, ou dada como evidente, quanto temas antes ignorados ou relegados a âmbitos considerados inferiores, como a história local. O que unifica programaticamente todas essas pesquisas é a insistência no contexto, ou seja, exatamente o contrário da contemplação isolada do fragmento [...]. (GINZBURG, 2007b, p. 276)

Além disso, de acordo com Levi (2000, p. 45),

[...] a participação de cada um na história geral e na formação e modificação das estruturas essenciais da realidade social não pode ser avaliada somente com base nos resultados perceptíveis: durante a vida de cada um aparecem, ciclicamente, problemas, incertezas, escolhas, enfim, uma política da vida cotidiana cujo centro é a utilização estratégica das normas sociais.

Ao se referir a temas antes ignorados como objetos de investigação micro-histórica, Ginzburg (2007b) demonstra a possibilidade de se “olhar de outro modo” temas já consagrados pela historiografia, como a presença jesuítica na América Portuguesa. Além disso, a redução da escala de observação permite captar o que escapa à visão de conjunto. No caso do trabalho que desenvolvo, analisar aspectos considerados marginais – portanto geralmente negligenciados por outros pesquisadores – pode suscitar novas questões sobre a presença da Companhia de Jesus no Espírito Santo. Mas a relevância desta abordagem vai além disso, pois a sua fecundidade está vinculada ao contexto mais amplo. Isto é, a ênfase nas singularidades, nos desvios e nas anomalias só pode fazer sentido se for relacionada à dimensão contextual. Porém, seus resultados não devem ser transpostos

mecanicamente, constituindo-se esta, segundo o autor, a maior dificuldade e a maior riqueza potencial da micro-história.

A importância da relação entre a dimensão microscópica e contextual é reiterada por Ginzburg (2007b) ao mencionar as contribuições de Giovanni Levi e Simona Cerutti para este debate, pois afirma que “[...] toda configuração social é o resultado da interação de incontáveis estratégias individuais: um emaranhado que somente a observação próxima possibilita reconstruir [...]” (p. 277). Isto porque a redução de escala para analisar a vida cotidiana no povoado de Santena – localizado na região do Piemonte (Itália) durante a crise do sistema feudal e a consolidação do Estado moderno no século XVII – permitiu a Levi (2000) identificar o uso de estratégias individuais e familiares usadas para garantir a sobrevivência biológica dos grupos de pessoas que ali viviam, além da conservação do “status” social e o controle do meio social e natural como forma de minimizar as incertezas do futuro. Nesse sentido, o autor procurou demonstrar a relação entre o dia a dia dos habitantes de Santena e os fatos políticos e econômicos nacionais que fugiam ao seu controle.

A exposição da narrativa é um outro fator que se tornou característico das pesquisas micro-históricas. Ginzburg (2007b) ao refletir sobre um de seus livros sintetizou este aspecto de forma bastante clara, afirmando que “[...] *O queijo e os vermes* não se limita a reconstruir uma história individual; conta-a [...]” (p. 264). A narrativa por vezes assume a forma de descrição densa dos acontecimentos, detalhando minuciosamente elementos que poderiam ser considerados irrelevantes. Ao mesmo tempo, os obstáculos encontrados no decorrer do processo investigativo vinculados à documentação são transformados em parte do relato da mesma forma que as hesitações e os silêncios de Menocchio diante das perguntas dos inquisidores e do próprio autor. Dessa maneira, as hipóteses, as dúvidas e as incertezas são transformadas em parte da narração e a “[...] a busca da verdade tornava-se parte da exposição da verdade obtida (e necessariamente incompleta) [...]” (p. 265).

Como a história do Espírito Santo há tempos vem sendo relegada pela historiografia nacional, assim como a história da educação colonial da Capitania vem sendo ignorada pela historiografia capixaba, como atesta a análise bibliográfica, considero o referencial em questão adequado para se pensar os primórdios das atividades da Companhia de Jesus no Espírito Santo e os contatos entre seus membros, as populações originárias e os portugueses já estabelecidos na região. Em outras palavras, uma instituição religiosa europeia de caráter universalista que se

instalou em solo capixaba, em meados do século XVI, com o objetivo de transformar a cultura e o comportamento de seus habitantes por meio da catequese e da educação escolar postas em prática no Colégio e nas aldeias com suas igrejas e escolas de ler, escrever e contar teve de lidar com os interesses dos mandatários locais, com o modo de vida indígena, completamente diferente do europeu, e com saberes que se formavam por meio dos contatos entre os diferentes grupos que coabitavam este espaço.

### 1.2.2 Corpus documental

É constituído, principalmente pelas cartas jesuíticas e por relatos de viajantes que registraram em suas crônicas o cotidiano do Espírito Santo na segunda metade do século XVI:

- a) *Cartas do Brasil 1549-1560* (NÓBREGA, 1988);
- b) *Cartas avulsas 1550-1568* (NAVARRO et al., 1988);
- c) *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões 1554-1594* (ANCHIETA, 1988);
- d) *As novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira* (LEITE, 1940);
- e) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil* (LEITE, 1956);
- f) *Cartas inéditas* (ANCHIETA, 1900);
- g) *Cartas do Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesu* (VIEIRA, 1735);
- h) *Cultura e opulencia do Brazil, por suas drogas e minas* (ANTONIL, 1837);
- i) *Tratados da terra e gente do Brasil* (CARDIM, 1925);
- j) *Tratado da terra do Brasil* (GANDAVO, 2008);
- l) *Viagem à terra do Brasil* (LÉRY, 1961).

Outras fontes de que disponho são: *História da Companhia de Jesus no Brasil* (LEITE, 2006a); *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares* (LOYOLA, 2004); *Exercícios espirituais* (LOYOLA, 1999); *O Ratio Studiorum* (FRANCA, 2019); *Devassa da reforma da religião da Companhia de Jesus nesta comarca do Espírito Santo* (RIBEIRO, 2018); *Monumenta Histórica: o ensino e a Companhia de Jesus* (ROSA, 2015; 2016; 2018); *Documentos históricos 1549-1559: provimentos seculares e eclesiásticos v. 37* (BRASIL, 1937); *Regimento que levou*

*Tomé de Souza governador do Brasil* (REGIMENTO, 2019) e o *Livro Tombo da vila de Nova Almeida* (ESPÍRITO SANTO, 1945).

A análise bibliográfica e o exame prévio das fontes acessadas até aqui forneceram pistas para a continuidade da busca por outros documentos. Por exemplo, as notas de fim de página com os comentários dos organizadores das coletâneas que reúnem as cartas jesuíticas informam os locais de guarda das missivas, bem como se eram originais ou cópias. Dessa forma, sei que algumas delas estão ou estavam em poder do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, da Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro) e da Biblioteca Pública de Évora – apenas para citar algumas instituições em funcionamento. Ainda há aqueles locais que não constam nas notas, mas que são citados por outros pesquisadores e podem fornecer uma documentação de natureza variada ou mesmo pistas de outros arquivos, como o Arquivo Nacional e o Arquivo Histórico Ultramarino (Portugal). Porém, os obstáculos que surgiram durante a pesquisa impossibilitaram a visita aos arquivos que não estavam disponíveis virtualmente, restringindo-me aos documentos publicados e de domínio público.

Paralelamente, desenvolvi uma busca *on-line* em algumas instituições. Dentre elas, o Arquivo Público do Espírito Santo, que direcionou ao Projeto Resgate da Documentação Histórica Barão do Rio Branco, responsável pela microfilmagem de documentos históricos manuscritos referentes ao Brasil, mas localizados no exterior, especialmente no Arquivo Histórico Ultramarino. Encontrei uma carta precatória, datada de 23 de abril de 1585. Os demais documentos são do século XVII e, principalmente, do XVIII. Posteriormente, direcionei minha busca à Biblioteca Nacional, onde estão disponíveis fontes escritas e iconográficas das capitanias brasileiras, dentre outras, oriundas também do Arquivo Histórico Ultramarino.

Utilizar documentação vasta e variada faz parte do método utilizado por Ginzburg para interrogar os testemunhos, como o fez em *No rastro de Israël Bertuccio*, capítulo de *O fio e os rastros* (GINZBURG, 2007b), em que para distinguir história de ficção o autor, partindo das fontes literárias (romances e tragédias), seguiu o “rastro” do nome de um dos participantes da revolta de Marin Falier, analisou várias crônicas até chegar em uma pesquisa do século XIX que atestava a existência de um certo Bertuccio Isarello, cuja conotação social mantinha distâncias e aproximações com a do personagem literário. Nesse “caminho inverso” que o levou das fontes literárias às crônicas e aos arquivos, Ginzburg compreendeu que “[...] Para deciframos as

contradições entre as crônicas, devemos procurar lê-las criticamente, inserindo-as, se possível, num contexto documental mais vasto [...]” (2007b, p. 146).

A leitura crítica oriunda do cruzamento das fontes, hoje sabido ser necessária em qualquer pesquisa historiográfica, e sua inserção em um contexto documental mais amplo retomam as reflexões de Marc Bloch em *Apologia da história: ou o ofício do historiador*, quando o autor afirma que

Seria uma grande ilusão imaginar que a cada problema histórico corresponde um tipo único de documentos, específico para tal emprego. Quanto mais a pesquisa, ao contrário, se esforça por atingir os fatos profundos, menos lhe é permitido esperar a luz a não ser dos raios convergentes de testemunhos muito diversos em sua natureza [...]. (BLOCH, 2001, p. 80)

O embasamento que busco na micro-história italiana me possibilita evidenciar o que geralmente é negligenciado e de conceber o diálogo entre o singular e o geral. Permite-me também operar no cruzamento de um conjunto documental amplo, que congrega fontes variadas, como cartas, relato de viajantes, orientações teológicas e educacionais, regimentos, dentre outros. Como parte constituinte deste referencial, o método indiciário (GINZBURG, 2007a) contemplou tanto a minha intenção como a realidade da pesquisa, na medida em que sustentada por uma documentação que, apesar de vasta e variada, mostrou-se frequentemente fragmentada.

Procurei usar este conhecimento indireto, indiciário, e quando necessário conjectural, para interrogar o *corpus documental* da pesquisa, tomado como fragmentos de uma “realidade opaca”, que busquei decifrar por meio dos “sinais”, “indícios” ou “zonas privilegiadas” (GINZBURG, 2007a, p. 177) localizados nos textos. No caso do método indiciário, as “pistas” visam os “pormenores mais negligenciáveis”, a “[...] captar uma realidade mais profunda de outra forma inatingível [...]” (GINZBURG, 2007a, p. 150). Por exemplo,

A representação das roupas esvoaçantes nos pintores florentinos do século XV, os neologismos de Rabelais, a cura dos doentes de escrófula pelos reis da França e da Inglaterra são apenas alguns entre os exemplos sobre o modo como, esporadicamente, alguns indícios mínimos eram assumidos como elementos reveladores de fenômenos mais gerais: a visão de mundo de uma classe social, de um escritor ou de toda uma sociedade [...]. (GINZBURG, 2007a, p. 178)

Evidentemente, não tive a pretensão de realizar um trabalho da envergadura da clássica obra *Os reis taumaturgos* de Marc Bloch. Pretendi, no entanto, inspirar-me nos seus modos de investigação e escrita da história, assim como em escritos de

Carlo Ginzburg, na intenção de escrever uma história “verossímil”<sup>17</sup> (GINZBURG, 1991) da educação colonial do Espírito Santo.

Por outro lado, como encontrar as “zonas privilegiadas” em uma documentação fragmentada, na qual o Espírito Santo colonial não é o protagonista, muito menos a educação difundida no período? Para isso, procurei por meio da análise interna e do *hors-texte*<sup>18</sup> (GINZBURG, 2002) seguir os “rastros” deixados pelos cronistas que as produziram, pois assim acreditei ser possível explorar “fendas” identificadas nos textos escritos pelos padres da Companhia de Jesus, pelos viajantes que passaram pela Capitania ou por qualquer outra fonte que pudesse fazer emergir “vozes dissonantes”, semelhantes àquela identificada por Ginzburg (2002) em uma nota de rodapé responsável por revelar as representações do jesuíta francês Le Gobien em um texto sobre uma revolta indígena nas ilhas Marianas<sup>19</sup>.

O episódio das ilhas Marianas, assim como a análise de Ginzburg (2002) do quadro *Demoiselles d' Avignon*, de Picasso, demonstram que “[...] nem todas as culturas dispõem do mesmo poder [...]” (p. 134) e que

[...] os historiadores deveriam recordar que todo ponto de vista sobre a realidade, além de ser intrinsecamente seletivo e parcial, depende das relações de força que condicionam, por meio da possibilidade de acesso à documentação, a imagem total que uma sociedade deixa de si [...] (p. 43).

Isso me levou a refletir sobre o lugar de poder ocupado por aqueles que registraram os acontecimentos presentes na documentação – membros da Companhia de Jesus ou de outras ordens e setores da Igreja, pessoas a serviço do

<sup>17</sup> “[...] Também do verossímil a história se pode algumas vezes servir, e sem inconveniente, porque o faz segundo a boa maneira, isto é, expondo-o na sua forma própria e distinguindo-o assim do real. (...) Faz parte da miséria do homem o não poder conhecer mais do que fragmentos daquilo que já passou, mesmo no seu pequeno mundo; e faz parte da sua nobreza e da sua força o poder conjecturar para além daquilo que pode saber. A história quando recorre ao verossímil, não faz mais do que favorecer ou estimular essa tendência [...]” (MANZONI, apud GINZBURG; CASTELNUOVO; PONI, 1991, p. 197). Simões e Faria Filho (2012, p. 33) ao refletirem sobre a verossimilhança na obra de Ginzburg, afirmam que esta é uma “[...] alternativa na produção de narrativas históricas produzidas na tensão entre ‘verdadeiro’, ‘verossímil’, ‘provas’ e ‘possibilidades’”.

<sup>18</sup> Para Ginzburg (2002, p. 42), é “[...] o que está fora do texto, mas também dentro dele, abriga-se entre as suas dobras: é preciso descobri-lo e fazê-lo falar”.

<sup>19</sup> Ginzburg (2002) analisa a passagem de um livro publicado em Paris, em 1770, intitulado *História das ilhas Marianas, recentemente convertidas à religião cristã, e da morte gloriosa dos primeiros missionários que aí pregaram a fé*, do jesuíta francês Charles Le Gobien. No trecho analisado, o padre descreveu uma revolta indígena ocorrida em 1685 contra os espanhóis instalados no local desde 1565. Por meio de uma nota de rodapé, Ginzburg percebeu que a narrativa de Le Gobien, que jamais esteve no local, foi construída a partir da leitura de cartas escritas por outros jesuítas e de autores, como Michel de Montaigne, identificando, dessa maneira, vozes dissonantes no texto.

Estado português, cronistas pertencentes a variados estratos sociais, com diferenças na formação intelectual e religiosa. Ou seja, ao utilizar as cartas jesuíticas, os relatos de viajantes ou qualquer outro documento escrito na segunda metade do século XVI, busquei o ponto de vista do europeu cristão, etnocêntrico e colonizador que deixou deliberadamente nos testemunhos que emergiram do encontro entre dois mundos as marcas de sua civilização. Daí a recorrência na bibliografia analisada, por exemplo, do lamento dos jesuítas ao retorno dos indígenas evangelizados às suas antigas crenças ou do estranhamento acompanhado de censura de práticas culturais indígenas, como a antropofagia e a nudez. Isto significa que não bastou identificar as “fendas” e as “dobras” dos textos. Foi preciso também os ler às avessas, analisá-los contra as intenções de quem os produziu, pois somente “[...] dessa maneira foi possível levar em conta tanto as “relações de força” quanto aquilo que é irredutível a elas” (GINZBURG, 2002, p. 43).

Todos esses testemunhos voluntários e parciais que tendem exacerbar a cultura do colonizador e obscurecer a do indígena podem ser mais interessantes se for considerado, como Bloch (2001, p. 78), menos as informações que expressam abertamente e mais aquilo que nos deixam “[...] entender, sem haver pretendido dizê-lo [...]”. Por exemplo,

Entre as vidas dos santos da alta Idade Média, pelo menos três quartos são incapazes de nos ensinar qualquer coisa de concreto sobre os piedosos personagens cujo destino pretendem [nos] retratar. Interroguem-nos, ao contrário, sobre as maneiras de viver ou de pensar particulares às épocas em que foram escritas, todas as coisas que o hagiógrafo não tinha o menor desejo de nos expor. Vamos achá-las de um valor inestimável [...]. (p. 78)

Da mesma forma que Marc Bloch, Ginzburg (2007b, p.11) percebeu que

Escavando os meandros dos textos, contra as intenções de quem os produziu, podemos fazer emergir vozes incontroladas: por exemplo, as das mulheres ou dos homens que, nos processos de bruxaria, de fato escapavam aos estereótipos sugeridos pelos juízes [...].

Com base nesses pressupostos, a análise da documentação, especialmente das cartas jesuíticas – destinadas a informar os superiores da ordem sobre questões variadas, pedir auxílio ou conselho (*hijuelas*) e a exaltar as virtudes e a importância da atividade missionária (*edificante*) – e dos relatos de viagem puderam fazer emergir “vozes incontroladas” de indígenas e colonizadores, revelando as tensões das

relações cotidianas estabelecidas com os jesuítas, bem como os conflitos, as estratégias, escolhas e as negociações que influenciaram os contornos dos saberes que despontaram desses encontros no Espírito Santo durante a segunda metade do século XVI.

Deveriam ter, muito bem, um pouco de compaixão dos descendentes desses que foram seus mestres.

Auguste de Saint-Hilaire (1936)

## 2 O ESPÍRITO SANTO NA LITERATURA DE VIAGEM

### 2.1 A ESCRITA A SERVIÇO DO REI

Concomitantemente ao desenvolvimento da escrita jesuítica, os viajantes estrangeiros que estiveram no Brasil registraram suas observações, contatos e experiências com a natureza e as populações locais. Raminelli (2008, p. 8) acredita que

Essas informações, sob a forma de cartas, relatórios e tratados, dirigiam-se ao soberano radicado em Lisboa, centro do império. Assim como a espada, a escrita tornou-se, então, um importante serviço dedicado ao rei, pois lhe informava sobre acontecimentos, terras distantes, minas, lavouras e a disposição de súditos em obedecer a suas leis.

A literatura de viagem se tornou um importante instrumento para reunir informações e viabilizar a administração das possessões portuguesas no ultramar, pois os primeiros relatos destacavam a fertilidade do solo, a existência de minas, os rios navegáveis, descreviam os habitantes, as plantas e os animais. Os textos também apontavam para os desmandos locais, para o contrabando e os crimes cometidos contra o erário. Dessa forma, os “vassalos” do rei por meio de seus escritos contribuíam para a aproximação entre Portugal e Brasil, contribuindo para o conhecimento da terra e o desenvolvimento de estratégias para sua posse e exploração.

Os serviços prestados pelos viajantes, no entanto, não estavam isentos de interesses, haja vista que a possibilidade de obtenção de vantagens pessoais na forma de privilégios e recompensas (RAMINELLI, 2008) contribuiu para que pessoas de nacionalidades diversas se dirigissem à América Portuguesa para explorar e registrar o que seus olhos presenciassem, mas também relatar o que ouviram de terceiros sobre a fauna, a flora, o relevo, o clima, a hidrografia, os metais e pedras preciosos, as crenças, os mitos e os costumes da gente local.

Em geral, as dedicatórias dos textos dos cronistas que viveram um certo tempo no Brasil ou simplesmente passaram por ele durante o século XVI justificavam os motivos dos relatos e geralmente eram oferecidas para alguém que ocupasse algum lugar de poder. Pedro de Magalhães Gandavo, por exemplo, escrevendo possivelmente no início da década de 1570, inicia sua crônica dedicando-a ao “[...]”

*Príncipe dom Henrique, Cardeal, Infante de Portugal*” (GANDAVO, 2008, p. 27), colocando-se como seu “vassalo”, um “fraco homem” que oferece ao rei um serviço muito mais importante do que si mesmo, alegando que até aquele momento ainda não havia informações como as suas sobre a “terra do Brasil”, demonstrando sua fertilidade e atrativos para os “pobres” de Portugal que quisessem viver nela. Não obstante, o autor solicita a oportunidade de ser recebido pelo monarca para que em sua presença pudesse rogar a Deus que lhe agraciasse com uma longa e feliz vida.

Gabriel Soares de Sousa, contrariando a prática corrente de se dedicar produções literárias e artísticas aos príncipes, homenageia com seu livro, escrito provavelmente em 1584, a Cristóvão de Moura, nobre português e um dos principais articuladores da integração de Portugal ao reino da Espanha, entre 1580 e 1640, no episódio que ficou conhecido como União Ibérica, vindo a se tornar um dos cinco membros do Conselho de Portugal e, posteriormente, vice-rei em dois mandatos. A pretensão anunciada é

[...] manifestar a grandeza, fertilidade e outras grandes partes que tem a Bahia de Todos os Santos e demais Estados do Brasil, do que os reis passados tanto se descuidaram, a el-rei nosso senhor convém, e ao bem do seu serviço, que lhe mostre, por estas lembranças, os grandes merecimentos deste seu Estado, as qualidades e estranhezas dele, etc, para que lhe ponha os olhos e bafeje com seu poder, o qual se engrandeça e estenda a felicidade, com que se engrandeceram todos os Estados que reinam debaixo de sua proteção [...]. (SOUSA, 1851, p. 39)

Com esta mensagem, coloca-se sob a autoridade do rei da Espanha, alegando ser seu “leal vassalo” e que o abandono no qual o Brasil se encontrava não era por falta de providências de Sua Majestade, mas responsabilidade de quem devia-lhe informar e não o fazia. Por isso, a importância do relato que publicava, em 1587, na cidade de Madri.

Em circunstâncias diferentes, pois não era português e viajava como integrante de uma expedição francesa financiada pelo monarca daquele reino, em 1557, mas aproximando-se em vários aspectos de Gandavo (2008) e de Sousa (1851), Jean de Léry dedica sua obra ao conde Francisco de Coligny, senhor de Chatillon e governador da cidade de Montpellier, justificando-a por meio da intenção

[...] de perpetuar aqui a lembrança de uma viagem feita expressamente à América para estabelecer o verdadeiro serviço de Deus, entre os franceses que para aí se haviam retirado como entre os selvagens que habitam esses

países, estimei de meu dever levar à posteridade o nome daquele que foi a causa e o motivo da expedição [...]. (LÉRY, 1961, p. 18)

Léry se refere à colônia francesa, conhecida como França Antártica, fundada no Brasil, em 1555, e ao almirante Gaspar de Coligny, pai do conde Francisco e responsável por convencer o rei Henrique II da França a custear, com dois navios e dez mil francos, a expedição de Villegagnon, idealizador do projeto. Expressando sua gratidão por ter sido acolhido e posto sob a proteção de Francisco de Coligny, na cidade de Berna, após ter sobrevivido ao cerco de Sancerre no contexto das guerras religiosas entre católicos e calvinistas na França, o cronista ressalta o desejo de continuar lhe servindo.

O texto escrito por Auguste de Saint-Hilaire, por sua vez, não possui dedicatória. Por isso, não é possível fazer a mesma análise. Apesar disso, o naturalista/viajante francês era membro da nobreza com importantes conexões no meio acadêmico, um intelectual reconhecido por seus trabalhos em história natural e botânica. Veio para o Brasil, em 1816, como um dos participantes da missão chefiada pelo Duque de Luxemburgo, subvencionada pelo Estado francês, cujo objetivo principal era solucionar a disputa entre Brasil e França pela Guiana. Os cientistas, como Saint-Hilaire tinham a missão de coletar a maior quantidade de informações, objetos e amostras e enviar ao Museu de Paris (NASCIMENTO, 2018). Em sua passagem pelo Espírito Santo, em 1818, não se ateve ao registro dos elementos naturais da Capitania, mas o expandiu aos aspectos gerais da sociedade capixaba do Oitocentos, o que lhes confere um grande valor histórico e cultural.

Em virtude de seu potencial informativo, os relatos de viagem vêm despertando há algum tempo o interesse de pesquisadores dos mais variados campos de conhecimento sobre o período colonial brasileiro, pois, assim como os textos jesuíticos, constituem um dos poucos registros que abordam diferentes aspectos da realidade observada e vivida no primeiro século da colonização portuguesa. Além disso,

O legado iconográfico e a literatura de viagem dos cronistas europeus trazem sempre a possibilidade de novas aproximações com a história do Brasil. No entanto, essas obras só podem dar a ver um Brasil pensado por outros. O olhar dos viajantes espelha, também, a condição de nos vermos pelos olhos deles. (BELLUZZO, 1996, p. 10)

Diante das possibilidades destacadas por Leite (2006c), Raminelli (2008) e Belluzzo (1996) para a realização de pesquisas sobre a história do Brasil a partir da literatura jesuítica e de viagem, proponho-me direcionar tais potencialidades à história da educação colonial do Espírito Santo, analisando os textos com o intuito de contextualizar e identificar, neste primeiro momento, temas que contribuam para o desenvolvimento das questões norteadoras do trabalho em questão.

## 2.2 ENTRE A FANTASIA E A REALIDADE: O ESPÍRITO SANTO NA LITERATURA DE VIAGEM

São poucos os relatos de viagem que mencionam o Espírito Santo durante o século XVI. A maioria dos textos conhecidos e que circulam entre pesquisadores e o público em geral são resultado de expedições realizadas na segunda metade do XIX. Animados pelo “espírito cientificista” da época e pelo “[...] imaginário mítico alimentado por mais de 300 anos que pairou sobre a Europa no tocante ao Brasil [...]” (NASCIMENTO, 2018, p. 21), os viajantes que estiveram em terras capixabas, nesse período, foram motivados, especificamente, pelas experiências do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, em 1816, e de Auguste de Saint-Hilaire, em 1818, publicadas em livro, no Velho Continente, respectivamente, em 1820 e 1833 e consideradas responsáveis por “[...] abrir definitivamente as portas do Espírito Santo aos viajantes estrangeiros” (NASCIMENTO, 2018, p. 22).

Em virtude dos poucos relatos sobre a capitania de Vasco Fernandes Coutinho, na segunda metade do século XVI, utilizarei aqueles já conhecidos e largamente analisados, mas que trazem possibilidades de novas aproximações com a história do Brasil, conforme observado por Belluzzo (1996), e, conseqüentemente, com a história da educação colonial do Espírito Santo. Dessa maneira, destaco o *Tratado da terra do Brasil*, de Pedro de Magalhães Gandavo (GANDAVO, 2008), *Viagem à terra do Brasil*, de Jean de Léry (LÉRY, 1961), *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, de Gabriel Soares de Sousa (SOUSA, 1851) e a *Segunda viagem ao Brasil: Espírito Santo*, de Auguste de Saint-Hilaire (SAINT-HILAIRE, 1936). No caso de Saint-Hilaire, apesar de sua passagem por terras capixabas ter ocorrido no século XIX e seus relatos evidenciarem acontecimentos contemporâneos, também apontam para ocorrências de períodos anteriores que se mantiveram vívidas na memória de seus interlocutores.

Ao serem cruzadas com as fontes do século XVI, tais ocorrências sugerem permanências enriquecedoras e instigantes para as análises, aqui, realizadas.

Muito já se escreveu sobre as motivações econômicas da “descoberta” e colonização do Brasil. Celso Furtado, por exemplo, afirmou que a colonização do continente americano foi resultado da expansão econômica da Europa no século XV. Impedidos de continuar a comerciar com o Oriente nos mesmos moldes que vinham sendo praticados desde as Cruzadas (séculos XI-XIII) devido às conquistas territoriais turcas, na Ásia, e o domínio dos principais entrepostos de comércio com o Ocidente, os europeus, notadamente portugueses e espanhóis, dedicaram-se a contornar o obstáculo imposto pelos otomanos, realizando a “maior obra” dos europeus na segunda metade deste século. A “descoberta” da América teria sido um dos episódios desta empreitada (FURTADO, 2003).

Embora o aspecto econômico, presente no desenvolvimento de atividades extrativistas e agrícolas, estivesse no cerne do processo de colonização da América pelos europeus, outras motivações impulsionaram a travessia do Atlântico. Dessa maneira, ao lado do interesse de enriquecimento rápido e de obtenção de vantagens pessoais, alguns mitos desenvolvidos ao longo da Idade Média e que povoavam o imaginário<sup>20</sup> europeu no Quinhentos contribuíram para o processo colonizador, conforme atesta Holanda (2000).

Ao descrever a costa brasileira, Gandavo (2008) utiliza-se de elementos presentes na idealização medieval do Jardim do Éden, transfigurado no Paraíso Terreal, cuja localização, observada por Holanda (2000) poderia mudar de acordo com o avanço europeu sobre determinadas partes do mundo. Para alguns religiosos, cronistas, navegadores e conquistadores o paraíso poderia ser encontrado ora na Ásia, ora na África, na América e até mesmo no Brasil. Dessa maneira, com base na ideia de eterna primavera, o autor salienta a exuberância da natureza com árvores frondosas e sempre verdejantes, independentemente da estação do ano; a qualidade das águas, afirmando ser “sadias” e “saborosas” e “[...] finalmente que esta terra tão

---

<sup>20</sup> De acordo com Platagean (2005, p. 391), “O domínio do imaginário é constituído pelo conjunto das representações que exorbitam do limite colocado pelas constatações da experiência e pelos encadeamentos dedutivos que estas autorizam. Isto é, cada cultura, portanto cada sociedade, e até mesmo cada nível de uma sociedade complexa, tem seu imaginário. Em outras palavras, o limite entre o real e o imaginário revela-se variável, enquanto o território atravessado por esse limite permanece, ao contrário, sempre e por toda parte idêntico, já que nada mais é senão o campo inteiro da experiência humana, do mais coletivamente social ao mais intimamente pessoal: a curiosidade dos horizontes demasiado distantes do espaço e do tempo, terras desconhecíveis, origens dos homens e das nações; a angústia inspirada pelas incógnitas inquietantes do futuro e do presente [...]”.

deleitosa e temperada que nunca nela se sente frio ou quentura sobeja” (GANDAVO, 2008, p. 58).

Gandavo (2008) desenvolve sua narrativa relacionando a idealização de alguns aspectos coloniais ao real, pois ao mesmo tempo em que retrata a natureza com base em algumas características que compunham o Paraíso Terreal, faz alusão a elementos que interferiam diretamente na vida daqueles que viviam e circulavam pela Colônia, como a dinâmica dos ventos e das correntes marinhas, cujo conhecimento era de fundamental importância para a navegação, afirmando que as “qualidades da terra” estavam presentes, por exemplo, nos seis meses de verão e seis de inverno e nos ventos que dificultavam a navegação entre as capitânicas, por isso a necessidade de se aguardar as “monções” para se navegar a favor deles e das correntes. Aponta para a alternância diária do “vento do mar” e do “vento da terra”, este associado a moléstias que poderiam levar à morte, considera a terra “salutífera” e de “bons ares”, onde a vida costuma ser longa e as doenças tratadas com a ingestão de carne de porco e peixe.

Assim como Gandavo, Sousa (1851) faz uma descrição da costa brasileira, concentrando sua narrativa sobre a Bahia. Apesar de sua visão do Brasil quinhentista ser bastante realista, não deixa de mencionar determinadas referências imaginativas que permeavam a sua forma de conceber o mundo. Ao relatar o clima do local, afirma que os dias são quase iguais às noites e a luminosidade do sol é praticamente a mesma durante todo ano. O inverno começa em abril e termina em julho, não havendo necessidade de utilização do fogo para se aquecer, pois o frio não é rigoroso. Nesse período, as águas do mar que margeiam a costa correm do sul para o norte. Já o verão inicia-se em agosto e se estende até o final do mês de março, e as correntes marinhas seguem no sentido do norte para o sul, motivo pelo qual só é possível navegar com as “monções ordinárias”.

A costa possuía mais de mil léguas e a terra

[...] é quase toda muito fértil, mui sadia, fresca e lavada de bons ares e regada de frescas e frias águas. Pela qual costa tem muitos, mui seguros e grandes portos, para nele entrarem grandes armadas, com muita facilidade, para as quais tem mais quantidade de madeira que nenhuma parte do mundo, e outros muitos aparelhos para se poderem fazer. (SOUSA, 1851, p. 39-40)

De acordo com suas palavras, com tantas coisas proveitosas, a Bahia só não poderia ser comparada ao “paraíso terreal” por causa das “imundícias” encontradas

nela. Isto é, lagartas, formigas, aranhas, cupins, carrapatos, bichos-de-pés, cobras, dentre outros insetos e animais peçonhentos.

No Espírito Santo, o elemento imaginativo deslocou a busca do “Eldorado” pelos homens de Castela para a procura de uma “serra resplandecente” pelos portugueses. Ao se referir à entrada organizada na região do rio Doce por Sebastião Fernandes Tourinho para explorar o sertão em busca da Serra das Esmeraldas, Sousa (1851) afirma que, ora caminhando, ora navegando em “canoa de casca” pelo rio e seus afluentes, os sertanistas teriam encontrado uma “[...] pedreira de esmeraldas e outra de safiras” (p. 89). Os indígenas da região teriam informado aos exploradores de que haveria outra serra com pedras verdes, vermelhas e azuis e, além desta, haveria uma terceira, composta quase totalmente de cristais finos onde se encontravam muitas esmeraldas e outras pedras azuis.

Gandavo (2008) apresenta uma história semelhante sobre umas “pedras verdes” retiradas de uma “serra resplandecente” que alguns “índios do sertão” haviam levado para Porto Seguro. Logo em seguida, foi organizada uma expedição, chefiada por Martim Carvalho, com cerca de cinquenta ou sessenta portugueses e mais alguns “índios da terra” com destino ao interior para encontrar a tal lugar. Após caminharem cerca de duzentas e vinte léguas, depararam-se com várias serras de “muito fino cristal” e de “terra azulada”, nas quais havia muito ouro. Mas devido a fome pela qual passavam, que os obrigava a se alimentar de “semente de ervas” e de algumas cobras que matavam, e às doenças que acometiam muitos deles, depois de oito meses, os exploradores tiveram de retornar em “almadias” que singravam o rio Cricaré onde a canoa que carregava o ouro utilizado como amostra se perdeu ao cair de uma cachoeira.

Para Holanda (2000), o gosto pelo maravilhoso e pelo mistério, quase inseparável da literatura de viagem no período da expansão marítima europeia, ocupava um lugar modesto nas crônicas portuguesas escritas no século XVI. Ou porque a experiência adquirida ao longo do século anterior os colocou em contato precocemente com povos e terras desconhecidas, aplacando o aspecto especulativo de suas ideias sobre eles, ou porque o fascínio com o Oriente ainda absorvia sua imaginação não deixando margem para outras experiências. O fato é que o flerte de Gandavo (2008) e Sousa (1851) com as lendas do Paraíso Terrenal e a Serra das Esmeraldas, esboçados na eterna primavera e na organização de entradas em busca de pedras preciosas, logo daria lugar aos aspectos sensíveis da realidade.

### 2.3 SEGUINDO O FIO À PROCURA DE RASTROS: A VIAGEM DE SAINT-HILAIRE PELO ESPÍRITO SANTO

Ao empreender sua viagem exploratória pelo Espírito Santo, em 1818, e publicá-la posteriormente, Saint-Hilaire (1936) retomou os acontecimentos que marcaram o início da colonização da Capitania. Em parte, consultando fontes bibliográficas citadas no texto, mas também registrando testemunhos orais de interlocutores que conheceu nos lugares por onde passou. Dessa forma, sobre a chegada dos colonizadores em terras capixabas e os primeiros contatos com as populações indígenas, afirma que

Os portugueses obtiveram, de início, muitas victorias sobre os indigenas apavorados; fundaram, perto da Bahia do Espirito Santo, a cidade que se chama Villa Velha; construíram um fórt e plantaram canna de assucar. (p. 15)

A situação favorável, no entanto, não perdurou, pois os indígenas, nas palavras do cronista “[...] exasperados pela crueldade dos portugueses [...]”, que “[...] se mostraram mais barbaros dos que os próprios barbaros [...]” (p. 16) destruíram a lavoura, queimaram as casas e “massacraram” todos os que caíram em seu poder. Os moradores sobreviventes abandonaram a vila do Espírito Santo, a primeira erigida pelos colonizadores em solo capixaba, que passou a ser conhecida como Vila Velha, e se retiraram para a Ilha de Duarte de Lemos, passando a designar o lugarejo de Vila Nova. Atacados novamente, porém desta vez vencedores, e creditando seu sucesso à intervenção da Virgem Maria, os portugueses a teriam homenageado, batizando o novo povoado com o nome de Vila de Nossa Senhora da Vitória em 1551.

Em meio aos conflitos que marcaram os primeiros contatos entre indígenas e portugueses, o autor destaca a morte de D. Jorge de Menezes, Simão de Castelo Branco durante o ataque ao primeiro povoado e a de Fernão de Sá em um entrevero na foz do rio Cricaré (atual município de São Mateus). A suposta decadência do primeiro donatário também é abordada, já que, em suas palavras, depois de gastar todo seu patrimônio e riquezas adquiridas nas Índias Orientais, Vasco Fernandes Coutinho passou a viver de esmolas e morreu “[...] sem ter um lençol para o amortilhar” (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 17). Dessa forma, na visão do cronista, a ação

violenta dos portugueses, deflagrando o terror entre os indígenas, em nada contribuiu para a “tranquilidade” necessária ao desenvolvimento da Capitania.

Cerca de duzentos e cinquenta anos antes dos relatos Saint-Hilaire (1936), Gandavo (2008) foi bem mais sucinto na descrição que fez sobre o Espírito Santo. A respeito de Vitória, afirma ter existido um engenho, no qual se produzia o “melhor açúcar que há em todo Brasil” (p. 45), assim como um “mosteiro” jesuíta e a presença de cerca de cento e oitenta “vizinhos”. Referia-se à baía que margeava a Vila como um rio que servia de entrada para os navios e que abrigava uma grande quantidade de peixes-boi e de outras espécies marinhas. A vastidão das terras parecia impressionar o cronista, que destacava, sem citar quais, a possibilidade de produção de alimentos e de abastecimento dos moradores, acrescentando a capacidade da Capitania de abastecer com mantimentos os participantes das guerras contra os franceses no Rio de Janeiro.

Em certas passagens de determinados cronistas é possível identificar algumas imprecisões que causam uma certa confusão nas informações apresentadas, como no caso de Sousa (1851), ao chamar a vila do Espírito Santo pelo nome de Nossa Senhora da Vitória. Diferentemente de Gandavo (2008), este autor afirma existirem quatro engenhos “[...] mui bem providos e acabados [...]” (p. 92), cuja produção do açúcar foi iniciada após a colheita da lavoura de cana que, segundo o autor, deu-se muito bem na região. Porém, o ataque empreendido pelos goitacás provocou a fuga dos moradores da Vila do Espírito Santo para o lado oposto ao “rio”, culminando na criação de um novo povoado. Acrescenta a este fato a investida concomitante dos tupiniquins, a queima dos engenhos, a destruição das fazendas e a morte, a flechada, de D. Jorge de Menezes e D. Simão de Castelo Branco, dois fidalgos degredados que chegaram com os primeiros colonizadores e assumiram a direção da Capitania na ausência de seu donatário.

As imprecisões aparecem novamente no mapa *Ilha de Duarte de Lemos* (Mapa 1) produzido por Luís Teixeira, um dos mais importantes cartógrafos portugueses do século XVI, que percorreu o litoral brasileiro entre os anos de 1573 e 1574 com a finalidade de atualizar as informações sobre a Colônia em Portugal e coletar material para o seu *Roteiro de todos os sinais da costa do Brasil*, publicado por volta de 1590 (REIS, 2016). Como se pode observar, a vila de Vitória com destaque para as igrejas, provavelmente, uma delas a de São Tiago, é denominada de “Villa do Spu São”, enquanto a vila do Espírito Santo recebe o nome de “Vila Velha de N. S. da Vitoria”.

Além disso, o Mestre Álvaro é banhado pelo mar, ao passo que o maciço rochoso se localiza a alguns quilômetros em direção ao interior. Para Reis (2016), as semelhanças entre o texto de Sousa (1851) e o mapa de Luís Teixeira não são coincidências, pois em sua avaliação, o cartógrafo teria se baseado no cronista, “[...] fazendo do mapa uma tentativa de tornar o texto em imagem [...]” (p. 72). Mas independentemente dos equívocos, o mapa representa o primeiro registro cartográfico de parte da costa capixaba, expondo a visão que se tinha da região no final do século XVI, além de contribuir para a localização espacial dos principais topônimos citados nas crônicas quinhentistas.

Mapa 1 - Ilha de Duarte de Lemos



Fonte: Reis (2016).

Enquanto Saint-Hilaire (1936) denuncia a ação violenta dos portugueses e o terror provocado entre os indígenas, Sousa (1851) argumenta que após os primeiros ataques aos colonizadores, o “gentio” passou muitos anos afrontando a população da região até a sua derrota diante do socorro<sup>21</sup> enviado por Mem de Sá. Ele estaria se referindo ao fato de Vasco Fernandes Coutinho ter sido assistido pelo governador-

<sup>21</sup> Em fins de 1557, uma nova revolta tupiniquim sitiou Vitória, ferindo e levando muitas pessoas à morte, o que levou Vasco Fernandes Coutinho a pedir ajuda ao governador-geral, Mem de Sá (SALETTI, 2011).

geral que organizou uma expedição chefiada pelo seu filho, Fernão de Sá, em princípios de 1558. Este, no entanto, desembarcou às margens rio Cricaré – atual município de São Mateus – invés de prosseguir até a vila de Vitória e durante os embates com os tupiniquins foi ferido mortalmente por uma flecha. O autor, no entanto, não menciona a chegada da armada em seu destino e, tampouco, o massacre proferido aos povos originários, que rendeu aos portugueses muitos escravizados. Gandavo (2008) se refere ao mesmo episódio, enfatizando duas passagens: o ataque dos portugueses com o apoio de indígenas aliados a uma aldeia contrária que culminou no incêndio de uma casa com um grupo rival dentro, no qual um dos líderes ao ver o inimigo à porta o puxou para dentro e ambos morreram queimados; e o último ato de um indígena na hora da morte, provocada por um golpe de cutelo que quase o abriu ao meio, pegando uma palha do chão e a atirando em direção ao agressor em sinal de revide, ato interpretado pelo cronista como um tormento por morrer e não poder se vingar e um dos aspectos que associavam os indígenas à barbárie pelos portugueses.

O equilíbrio da Capitania que, de acordo com Sousa (1851), teria sido conquistado com a derrota dos indígenas pela armada enviada por Mem de Sá, na perspectiva de Saint-Hilaire (1936), teria sido obtido somente pela persuasão dos jesuítas, pois “Elles não temiam reprovar aos portugûêses sua espantosa tyramnia e, ao mesmo tempo, levavam, aos indios, palavras de amor, paz e liberdade” (p. 17). Por meio do trabalho missionário, especialmente, o de Anchieta, os indígenas teriam se convertido ao cristianismo e, passando a viver nas aldeias criadas pelos padres inacianos, teriam conhecido “os benefícios da civilização”. Para se ter uma noção da importância da presença da Companhia de Jesus, no Espírito Santo, aos olhos do viajante, ele compara a quantidade de habitantes da Capitania no século XVII, cerca de quinhentos luso-brasileiros, às quatro “reduções de índios” existentes na época: Reritiba, Guarapari, São João e Reis Magos, que reuniam milhares de indígenas e teriam servido de modelo à conversão dos guaranis, do Paraguai.

As “relações de força” (GINZBURG, 2002) entre os portugueses e os povos originários que marcaram com possíveis alinhamentos – o apoio de determinado grupo indígena para atacar os rivais no Cricaré –, mas principalmente com violência – o ataque aos tupiniquins da mesma região e de Vitória –, os primeiros momentos da história colonial do Espírito Santo também se manifestam no aspecto documental. Enquanto Sousa (1851) e Gandavo (2008) os apresentam em uma perspectiva

negativa, associando-os à violência – a investida dos goitacás à vila do Espírito Santo e o fato dos povos originários terem passado muitos anos afrontando a população da região – e à vingança – o último ato perante a morte ao puxar o inimigo para dentro da casa em chamas e o de jogar uma palha na direção de seu assassino, já que impedido de lançar uma flecha –, Saint-Hilaire (1936) atribui este papel aos colonizadores – “mais bárbaros do que os bárbaros”. Porém, mesmo demonstrando solidariedade aos indígenas do passado e de sua época, o cronista francês não deixa de se referir aos “botocudos” como selvagens e antropófagos ou à brancura dos moradores de Meaípe como “embaçada e pálida”, talvez um exemplo de “voz dissonante” (GINZBURG, 2002), já que apesar de ter tido uma formação humanista, fortemente influenciada pelos ideais iluministas, os mais de trezentos anos de imaginário mítico sobre o Brasil e a ideia corrente, no Oitocentos, da superioridade da civilização europeia parecem aflorar involuntariamente.

Enquanto os cronistas quinhentistas apenas citam a presença do “mosteiro” jesuítico em Vitória, o viajante francês, mesmo escrevendo décadas após a sua expulsão dos domínios portugueses, procura destacar a importância da Ordem e a abrangência de suas ações em várias partes da Capitania. Uma hipótese para tal silenciamento seria o desconhecimento da ação missionária em solo capixaba para além da casa de São Tiago em virtude da morosidade da circulação de notícias na Colônia, uma vez que as primeiras experiências com indígenas aldeados ocorreram após a chegada dos temiminós da região da Guanabara em 1555, dando origem, posteriormente, aos aldeamentos de Nossa Senhora da Conceição e São João. Reritiba, Guarapari e Reis Magos foram criados nas últimas décadas do século XVI, ou seja, mais ou menos no mesmo período em que os dois cronistas estavam redigindo seus relatos. Outra possibilidade, que não exclui a primeira e a qual considero mais provável, pode estar relacionada ao fato de Gandavo (2008) e Sousa (1851) nunca terem posto os pés no Espírito Santo, tendo obtido as poucas informações que registraram sobre a Capitania por intermédio do testemunho de terceiros.

Ainda é possível conjecturar sobre a menor importância atribuída à presença jesuítica diante do conjunto de acontecimentos que marcaram as primeiras décadas de colonização do Espírito Santo, nas quais, do ponto de vista luso-brasileiro, a necessidade de domesticar a terra e eliminar o indígena agressor se mostravam como prioridade, contrariando o que os próprios padres escreveram em suas cartas,

segundo as quais eles mesmos estariam envolvidos nos principais acontecimentos que caracterizaram a história espírito-santense na segunda metade do século XVI. Em contrapartida, o que parece óbvio, diz respeito ao fato de as obras realizadas pela Companhia de Jesus terem tido maior ressonância após dois séculos de atuação em solo capixaba, como se verifica nos relatos de Saint-Hilaire (1936).

Seguindo o “fio” tecido pelo viajante francês, no século XIX, foi possível identificar os “rastros” (GINZBURG, 2007b) que o tempo não apagou dos encontros entre indígenas, colonizadores e jesuítas no século XVI, ou seja, uma “[...] realidade cultural contraditória [...]”, caracterizada pela “[...] desigualdade no plano do poder [...]” (GINZBURG, 2007b, p. 286-288). Diante de tal possibilidade, torna-se necessário ajustar o “jogo de escalas” ora ampliando a “escala de observação” (GINZBURG, 2007b), ora restringindo-a, considerando, dessa forma, além de Vitória, outras localidades onde a Companhia de Jesus atuou de forma sistemática. Refiro-me aos aldeamentos de Reritiba, Guarapari, Nossa Senhora da Conceição e Reis Magos, que haviam se tornado vilas ou freguesias na época da passagem do cronista por terras capixabas. O mapa *Itinerário de Auguste de Saint-Hilaire* (Mapa 2) possibilita o reconhecimento visual do trajeto percorrido, contribuindo para a melhor compreensão dos acontecimentos relatados e do espaço onde ocorreram.

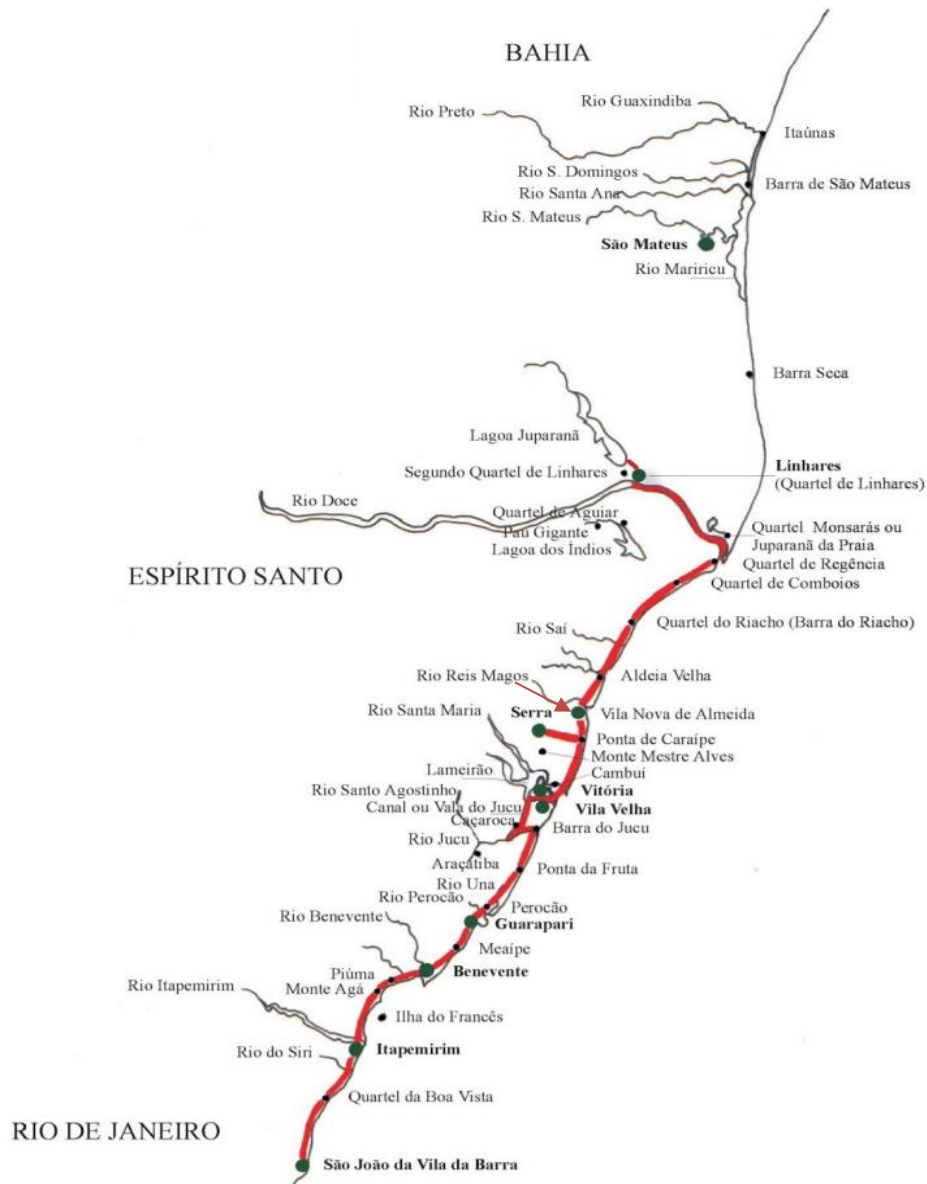
Ainda que demande aproximações teórico-metodológicas específicas, a utilização de uma fonte produzida há mais de duzentos e cinquenta anos após os acontecimentos analisados, tornou-se imprescindível ao desenvolvimento da pesquisa, entendendo-se que se testemunhos mais recentes podem [...] conservar traços de fenômenos bem mais antigos; ao contrário, testemunhos remotos [podem] lançar luz sobre fenômenos muito mais tardios [...]” (GINZBURG, 1991, p. 26). Nesse sentido, ao investigar as raízes do sabá presentes na cultura folclórica europeia, Ginzburg (1991) amparou-se em uma “perspectiva comparada”, segundo a qual

[...] as analogias entre as confissões dos *benandanti* e as do lobisomem da Livônia, bem como, com mais razão, a analogia de ambos com testemunhos sobre xamãs eurasiáticos, mostravam que a comparação devia ser estendida também a áreas e períodos diferentes daqueles em que se desenvolveu a perseguição à bruxaria [...] (p. 26).

Dessa maneira, a análise de saberes produzidos pelos indígenas habitantes do Espírito Santo – próximo capítulo – indiciados pelo texto de Saint-Hilaire (1936), além da ampliação da “escala de observação” exigiu a adoção da “perspectiva comparada”,

levando-me a considerar informações registradas sobre a Bahia, o Rio de Janeiro e São Vicente.

Mapa 2 - Itinerário de Auguste de Saint-Hilaire



Fonte: Nascimento (2018).

Saint-Hilaire (1936), descrevendo o Espírito Santo no sentido contrário a Gandavo (2008) e Sousa (1851), iniciou sua expedição pela região sul, passando primeiramente por Muribeca – antiga fazenda jesuítica – e Itapemirim, demonstrando em seu texto o receio de se defrontar com os “índios selvagens” e antropófagos que habitavam as matas locais. Isto é, os “botocudos”. Para ele, “No tempo da expulsão dos Jesuitas, não havia selvagens em todo este districto; foi somente seis ou oito

annos depois della, que elles começaram a cometer estragos [...]” (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 42). A partir deste ponto, os “botocudos” se tornam personagens de várias histórias consideradas verídicas, contadas por negros escravizados, soldados ou por qualquer outra pessoa com a qual o autor manteve contato.

Em um dos casos mais chocantes, dois escravizados de origem africana que trabalhavam em Muribeca e acompanhavam o viajante até Boa Vista lhe contaram que certa vez, um grupo de “botocudos” invadiu a fazenda e capturou um “negrinho” de dez a doze anos de idade. Logo, o administrador da propriedade pôs cinco escravizados armados para persegui-los, incluindo os dois que acompanhavam o cronista. Encontrando os indígenas sentados em volta de uma fogueira, alvejaram-nos e alguns caíram mortos. Ao se aproximarem do fogo, viram que a criança estava esquartejada e alguns de seus membros estavam sendo assados. Em seguida, cortaram a cabeça de um dos indígenas mortos para entregá-la ao chefe e enterraram os restos mortais do pequeno cativo.

A apreensão em relação aos “botocudos”, apesar de parecer exagerada não era infundada, pois com instalação da família real e a corte portuguesa no Rio de Janeiro, em 1808, uma das primeiras providências tomadas pelo príncipe regente, D. João, por intermédio da carta régia de 13 de maio do mesmo ano foi instauração da ‘guerra ofensiva’ contra os “botocudos” do vale do rio Doce nas capitânicas de Minas Gerais e Espírito Santo. Além disso, previa o “cativeiro indígena” por um período de dez anos ou enquanto permanecesse a ‘fereza’ e a prática da ‘antropofagia’ entre eles. O cenário foi completado por uma normativa expressa em outra carta régia datada de 2 de dezembro do corrente ano, segundo a qual os territórios conquistados seriam considerados devolutos e distribuídos na forma de sesmaria para novos colonizadores (MOREIRA, 2017).

Deflagrada a guerra contra os “botocudos” no interior de Minas Gerais, a reação indígena se espalhou não apenas por aquele território, mas por todo Espírito Santo, atingindo áreas de colonização recente, mas também as regiões de antigo povoamento no litoral, por isso, o temor ao grupo étnico em questão (MOREIRA, 2016). No entanto, somente o conflito não é suficiente para explicar a aversão dos capixabas expressa no texto de Saint-Hilaire (1936). A ela é preciso acrescentar a propaganda negativa empreendida pelo governo joanino, mas antes de abordá-la, talvez, seja interessante conhecer o relato de Gandavo (2008) que contribuiu para a

fertilizar o terreno sobre o qual foi erigido e cristalizado o estereótipo de violência e antropofagia.

A nação indígena dos aimorés – nome pelo qual os “botocudos” eram conhecidos no século XVI –, que habitava o litoral de Ilhéus e Espírito Santo havia sido expulsa do sertão pelos seus rivais. Sua língua era diferente daquela falada pelos outros grupos que viviam na costa, eram altos e fortes, até pareciam gigantes. Eram guerreiros que vivem pela “frecha”, alimentavam-se de caça e de carne humana, faziam fogo embaixo do chão para não serem localizados. Muitas terras foram perdidas ou não foram ocupadas por causa deles. Não era possível exterminá-los, pois não possuíam residência fixa e nunca saíam da mata onde estavam sempre à espreita e prontos para atacar. Eram traiçoeiros e temidos por todos os outros indígenas, seus inimigos. Gostavam de andar em pequenos grupos, espalhando-se pela região. Quando precisavam se organizar, assoviavam como “pássaros” ou “bugios”, de modo que todos se entendiam (GANDAVAO, 2008).

Não é improvável que Saint-Hilaire (1936) tenha lido a descrição de Gandavo (2008) sobre os “botocudos”, já que existem alguns pontos de convergência entre os relatos dos dois cronistas, apesar de não haver menção a ele, como há a outros autores nas notas de rodapé de seu texto. O viajante francês, por exemplo, durante todo percurso no sul do Espírito Santo demonstra o receio dos indígenas saírem de assalto das matas para atacarem sua expedição ou aponta como fator do despovoamento e da estagnação do comércio em alguns lugares a selvageria deste grupo. Por outro lado, é bastante provável que a imagem criada pelos primeiros cronistas que descreveram a realidade brasileira tenha associado os “botocudos” à selvageria, criando um estereótipo que povoou o imaginário dos viajantes que vieram depois, como os do Oitocentos. Raminelli (1996) afirma que o conceito de bárbaro criado pelos gregos antigos para designar os povos vizinhos considerados inferiores sofreu poucas transformações ao longo do tempo, “[...] atravessou o Atlântico e encontrou solo fértil nas narrativas de viagem [...]” (p. 54). No Brasil, tornaram-se bárbaros os indígenas de corpos nus, antropófagos, que viviam constantemente em guerra e não possuíam centralização política.

Aos excessos dos relatos de viagem deve-se acrescentar os da carta régia de 13 de maio de 1808 por tratar os “botocudos” como feras, seres medonhos capazes de praticar os mais terríveis atos de antropofagia, sugando o sangue dos portugueses

e “índios mansos” por meio de feridas ou devorando cada parte do corpo assassinado. Para Moreira (2016, p. 56),

Durante a metropolização do Brasil e na nova encenação da conquista, os botocudos foram transformados, portanto, em um objeto simbólico que serviu aos interesses políticos de um império que precisava se recompor rapidamente no Novo Mundo. Foram transformados no maior bode expiatório do período, portador, por isso mesmo, de todas as “mazelas”, “impurezas” e “vícios” do Brasil. E, tal como na antiga terra de Israel, foram sacrificados pelo bem da comunidade, para que, enfim, a Coroa e a corte pudessem instalar-se com segurança no Brasil.

Contrariamente às histórias contadas e ao temor dos “botocudo” durante a passagem pelo sul do Espírito Santo, o único representante deste grupo com o qual Saint-Hilaire (1936) teve contato foi um de seus ajudantes:

Mas, era, Principalmente Firmiano que attrahia os olhares dos curiosos; suas orelhas e seu labio superior furados evidenciavam sua origem e como o nome de seu povo é aqui uma execração, faziam-lhe as invectivas mais injuriosas [...]. (p. 64).

Hostilizado em função de sua etnia pelos moradores de Benevente, a única reação esboçada por Firmiano às agressões sofridas foi baixar os olhos e esconder o rosto entre as mãos.

Chegando ao posto militar de Boa Vista, o viajante se alegra de não ter encontrado nenhum “selvagem”. Afirmar que a guarnição composta por vinte homens, comandados por um alferes, foi criada após ataques dos “botocudos” à região sul da Capitania. Localizada no alto de uma colina próxima ao mar, o posto foi construído com barro, madeira e coberto com palha, constantemente arruinado pelos ventos fortes e incessantes da região. Do alto da colina era possível avistar a Ilha das Andorinhas, local desabitado, mas que atraía os pescadores da Vila de Itapemirim pela grande quantidade de peixes que, por sua vez, depois de pescados, passavam por um longo período de secagem para serem conservados por um tempo maior.

O mesmo processo que envolvia a pesca e posteriormente a secagem dos peixes foi identificado na “Aldeia de Meiaípe” (atual Meaípe, balneário localizado no município de Guarapari) formada por algumas “cabanas”. Seus moradores cultivam a terra, mas sobreviviam principalmente da pesca, cujos peixes eram secados e vendidos para outros locais, incluindo Vitória e Campos dos Goytacazes. O cronista demonstra estranhamento ao se referir a cor dos moradores da aldeia, pois, apesar

de se julgarem brancos, a brancura da pele possuía algo de “embaçado e pallido”, diferente da cor dos europeus. Além disso, o peito dos homens era mais largo e os ombros sem saliência, como a dos indígenas; suas cabeças eram mais volumosas e os ossos da maçã do rosto mais proeminentes que a dos portugueses, “[...] não pertence, nem por mistura, á raça européa [...]” (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 72), exclamou o cronista.

Sousa (1851) identificou algumas qualidades de peixes na Bahia quinhentista, onde era usual secá-los antes de comê-los. Um deles era o “panapaná”, uma espécie de cação, cujos exemplares maiores ficavam bem saborosos secos e em “tessalhos” e os menores, frescos ou secos. Mas é Léry (1961) quem melhor descreve a secagem dos peixes com o uso do “moquém”<sup>22</sup> pelos tupinambás do Rio de Janeiro. Quando pescavam em grande quantidade, especialmente a espécie “piraparati”, procuravam secá-los e depois transformavam-nos em farinha, assim evitavam a putrefação. No entanto, não é possível afirmar se os pescadores de Meaípe e Itapemirim também usavam a mesma técnica para desidratar seus pescados.

Ao chegar em Itapemirim, deparou-se com uma “grande praça”, na qual havia um pelourinho circundado por uma pequena aglomeração de casas cobertas com palha, assemelhando-se mais a uma aldeia. Nos seus arredores, existiam nove engenhos e muitas plantações de cana-de-açúcar, a principal atividade agrícola da região, mas também havia ao longo do rio lavouras de arroz, feijão, cebola, algodão e mandioca. Necessitando entregar sua carta de recomendação ao capitão Francisco Coelho para obter hospedagem, o cronista embarcou em uma “piroga” para atravessar o rio também chamado Itapemirim, de onde se podia avistar o “Morro do Frade”, para ir ao encontro do capitão em sua fazenda onde foi recebido com muita consideração.

A caminho de Benevente, Saint-Hilaire (1936) passou pelo “povoado do Agá” onde os “casebres” foram construídos próximos ao mar. Neste local, os moradores cultivam laranja, algodão, mamona e banana. Algumas léguas depois, encontrava-se o pequeno rio Piúma, em cuja embocadura havia cabanas feitas de barro e madeira e “[...] habitadas por indios civilizados<sup>23</sup>, que vivem da pesca e cultivam um pouco de

---

<sup>22</sup> Moquém ou moqueteiro é uma grelha de madeira usada para defumar carne ou peixe. Tem o formato quadrangular ou triangular e apoia-se sobre forquilhas de madeira fincada ao solo. Merlo (2011) associa a moqueca capixaba à forma como os indígenas originalmente moqueavam os peixes.

<sup>23</sup> De acordo com Moreira (2016, p. 44-45) “Na capitania do Espírito Santo, o conceito de ‘índio civilizado’ ou ‘doméstico’ se aplicava principalmente aos agrupamentos indígenas que foram assentados nas antigas missões jesuíticas da região e que, a partir das leis pombalinas, passaram a compor a população das vilas e lugares que surgiram nos antigos aldeamentos.

terra, perto da praia [...]” (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 59). Havia uma ponte de madeira sobre o rio, mas estava praticamente inutilizada, o que obrigava a população local a usar as “pirogas” para atravessá-lo.

Em Benevente (antiga Reritiba e atual Anchieta), local habitado por “índios civilizados”, Saint-Hilaire (1936) se hospedou no “antigo convento dos Jesuítas”. No entanto, para chegar ao local teve de atravessar em uma “piroga”, conduzida por um “negro”, o rio, cujo nome era semelhante ao da vila. Dois ajudantes embarcaram com o autor e parte de sua bagagem, Préjent e o “botocudo” Firmiano. Os burros de carga tiveram de atravessar o rio a nado.

Tanto em Itapemirim, como na região de Piúma e em Benevente, Saint-Hilaire (1936) necessitou fazer uso de pirogas para atravessar os rios em cujas margens os povoados se encontravam, haja vista a má conservação das pontes feitas de madeira ou a inexistência delas. Tal situação, repetiu-se durante todo trajeto percorrido no Espírito Santo, no qual as canoas aparecem nos relatos para transportar pessoas, bagagens, a produção agrícola e outros tipos de mercadorias entre os diferentes pontos da Capitania de modo semelhante ao que ocorria no século XVI e mesmo antes da chegada dos portugueses.

Gandavo (2008) menciona o uso de canoas entre os indígenas durante as guerras com seus rivais para se locomoverem de uma parte a outra da costa.

Estas canoas são feitas à maneira de lançadeiras de tear, de um só pau em cada uma das quais vão vinte, trinta remeiros. Além destas há outras que são da casca de um pau do mesmo tamanho, que se acomodam muito às hordas e são mui ligeiras, ainda que menos seguras; porque se alagam vão-se ao fundo, o que não têm as de pau que de qualquer maneira sempre andam em cima da água. E quando acontece alagar-se alguma os mesmos índios se lançam ao mar e a sustentam até que a acabam de esgotar, e outra vez se embarcam nela e tornam a fazer sua viagem. (p. 139-40)

Anteriormente, eu havia me referido à entrada organizada por Sebastião Fernandes Tourinho em busca de esmeraldas no interior do Espírito Santo, da qual boa parte do trajeto pelo rio Doce foi navegado em “canoas de casca” de árvores, conforme atesta Sousa (1851, p. 89): “E como esta gente chegou a este rio Doce, e o acharam tão possante, fizeram nele canoas de casca, em que se embarcaram, e

---

Eram índios com certa tradição de convívio com a sociedade colonial e, por isso, considerados ‘mansos’, ‘domésticos’ ou ‘civilizados’. Na década de 1820, eles representavam, além disso, uma parcela expressiva da população do Espírito Santo, perfazendo 26% da população livre ou 16,5% da população total, que, além das pessoas livres, também contabilizava os escravos [...]”.

foram por ali acima, até onde se mete neste rio outro, a que chamam Aceci [...]”. Isto significa que até o século XIX, as canoas utilizadas pelos indígenas ainda representavam um importante meio de locomoção e transporte de pessoas e mercadorias.

A população de Benevente, formada por “índios civilizados”, “negros” e “Luso-brasileiros”<sup>24</sup>, se aglomerou em torno de Firmiano, pois não aceitavam a presença de um “botocudo” entre eles. Em meio à confusão, chegou o comandante da milícia a quem Saint-Hilaire entregou seu passaporte para se identificar e solicitar hospedagem. Ao ler o documento, o comandante o tratou com gentileza e providenciou o alojamento para o viajante, que ainda recebeu do “cura” (pároco ou vigário de um povoado) mantimentos e uma garrafa de vinho de Alicante.

A vila era composta por cerca de cem casas, algumas das quais eram cobertas de telha, outras de palha, havendo ainda aquelas assobradadas. O “antigo convento dos Jesuítas” se destacava na paisagem. A igreja não era muito decorada, mas imponente, especialmente por causa dos dois “rebordos”, estilo arquitetônico pouco comum nas igrejas coloniais brasileiras. Uma das quatro “reduções” jesuíticas no Espírito Santo, Reritiba, destaca o cronista, foi fundada logo após a chegada da Companhia de Jesus ao Brasil, reuniram-se ali uma quantidade considerável de indígenas, além de ter servido de hospedaria aos viajantes da Ordem e se tornado o principal local de realização dos trabalhos de Anchieta. As terras ao redor da Vila eram férteis e nela se plantava arroz, feijão, algodão, mandioca, milho e cana-de-açúcar, atraindo a cobiça dos luso-brasileiros.

Assim como em Benevente, Saint-Hilaire (1936) associa Guarapari à sua origem como uma das “reduções” criadas pelos padres inacianos no Espírito Santo. Faz alusão ao “antigo convento dos Jesuítas” localizado no alto de uma colina e ao trabalho missionário desenvolvido por Anchieta. A vila possuía mais de trezentas casas, muitas delas cobertas com telha e duas mil e quatrocentas pessoas adultas. Seus habitantes, geralmente “pobres”, por isso, tinham poucos escravos, cultivavam cana-de-açúcar para a produção de aguardente, algodão, mandioca, arroz e feijão. Ao sair da vila, o viajante precisou atravessar o rio em uma “piroga” e os seus animais de carga o fizeram a nado.

---

<sup>24</sup> Nas duas primeiras décadas do século XIX, Benevente era considerada uma ‘vila mista’ tanto pela miscigenação da população, mas, principalmente pela composição etnicorracial da câmara municipal (MOREIRA, 2017).

O entorno das vilas e povoados pelos quais Saint-Hilaire (1936) passava eram ocupados por plantações. Alguns dos produtos cultivados eram destinados ao comércio com Vitória e outras regiões, outros eram vendidos para fora da Capitania e havia aqueles destinados ao consumo pessoal dos agricultores. Algumas culturas parecem ter uma produção um pouco mais específica em determinada localidade, como o sal marinho extraído em Perocão e as cebolas cultivadas em Itapemirim. Por outro lado, outros gêneros aparentam estar disseminados por todo Espírito Santo, pois estão presentes em diversos lugares, como arroz, feijão, cana-de-açúcar, milho, algodão e mandioca.

Gandavo (2008) ao tratar das “coisas” que eram gerais na costa brasileira, destaca as fazendas, distribuídas na forma de sesmarias, e a importância dos escravizados indígenas e da Guiné para o sustento de seus proprietários. De um modo geral, os colonizadores plantavam cana-de-açúcar e algodão, extraíam pau-brasil e criavam animais, dentre eles bois, vacas, cavalos, éguas, cabras, ovelhas, porcos e galinhas. Dormiam em redes e alimentavam-se de “farinha de pau” e “beijus”, produzidos a partir da mandioca; de pães e bolos, respectivamente, preparados a partir do “milho-zaburro” e do “aipim”, que também se comia cozido; de feijão, arroz, fava, inhame, batata e leite. O oceano que banhava as terras costeiras, os rios e lagoas ainda forneciam mariscos e peixes que complementavam a alimentação dos habitantes.

De todos os alimentos produzidos nas fazendas coloniais do litoral brasileiro que estão presentes no texto de Saint-Hilaire (1936), pelo menos três eram produzidos pelos indígenas antes da chegada dos europeus, a saber: o milho, o algodão e a mandioca, que chegou a ser conhecida como “a rainha do Brasil” devido à sua difusão e importância alimentar. Léry (1961) e a expedição francesa da qual era integrante aportaram na costa capixaba na manhã do dia 26 de fevereiro de 1557, próximo a uma região montanhosa chamada pelos indígenas de “Huuassú”, localizada entre os rios Mucuri e Doce. Em seguida, foram dados alguns tiros de canhão, uma prática usada para avisar a população local sobre a presença de visitantes. O barulho do estampido logo reuniu um grupo de indígenas na praia, identificado como “Margaiá”, aliado dos portugueses e inimigos dos franceses.

Com receio de serem “moqueados”, isto é, assados em grelha feita de madeira, o mestre do navio, que conhecia um pouco da língua indígena, juntamente com um grupo de marujos, dirigiu-se à praia a uma distância segura das flechadas e acenou

com facas, espelhos, pentes e outras “bugigangas”. Em resposta, os indígenas foram ao encontro dos franceses com uma “[...] farinha fabricada de certa raiz, usada pelos da terra em vez de pão, e ainda carne de javali, frutas e mais coisas que o país produz em abundância” (LÉRY, 1961, p.60). Provavelmente, o javali seria uma capivara, e a mandioca e seus derivados que já faziam parte da dieta indígena foram utilizados para alimentar os colonizadores do Brasil.

Continuando sua viagem, Saint-Hilaire (1936) após deixar Guaparari passou por um lugar chamado “Pero-Cão” (balneário, localizado no município de Guarapari), cujo proprietário possuía uma casa no alto de uma colina e o seu entorno era formado por plantações e algumas “casas de negros”. No dia seguinte, chegou a “Una” onde as “choupanas” eram malconservadas e, assim como Perocão, teve seu nome associado ao riacho que passava pela localidade. Os habitantes deste lugarejo extraíam sal produzido naturalmente pela evaporação das águas do mar que enchiam as saliências das rochas. Ao chegar à “Ponta da Fructa” (balneário, localizado no município de Vila Velha), uma aldeia composta por “choupanas esparsas”, o cronista constatou que a terra era menos fértil do que na região de Itapemirim, e pelo fato de ser arenosa beneficiava a ação das formigas, que desolavam os agricultores, especialmente se houvesse plantação de mandioca. Sousa (1851) apresentou algumas soluções usadas pelos agricultores de sua época:

[...] para se defenderem as roças desta praga da formiga, buscam-lhe os formigueiros, de onde as arrancam com enxadas e as queimam; outros costumam, às tardes, antes que se recolham, pisarem a terra dos olhos dos formigueiros com picões muito bem, para que de noite, em que elas dão os seus assaltos, se detenham em tornar a furar a terra para saírem fora, e lançam-lhe de redor folhas de árvores que elas comem, e das da mandioca velha, com o que, quando saem acima se embaraçam até pela manhã, que se recolhem aos formigueiros; e se as formigas vêm de fora das roças a comer a elas, lançam-lhes dessa folha no caminho, antes que entrem na roça [...]. (p. 173)

Ao passar pela região do “ribeiro de Jecú” (Atual Barra do Jucu, balneário, localizado no município de Vila Velha), Saint-Hilaire (1936) chama a atenção para uma ponte de madeira sobre a qual se cobrava pedágio, uma das poucas citadas em seu relato. Lembra que os jesuítas possuíam três fazendas no entorno deste rio e que abriram um canal, o único conhecido por ele em todo “Brasil meridional”, ligando suas águas às da “bahia do Espírito Santo”. O objetivo era evitar o transporte dos alimentos

produzidos nas fazendas pelo mar, tornando o trajeto realizado em canoas mais seguro e prático.

Próximo a Vitória, Saint-Hilaire (1936) lamenta não haver caminho regular entre a localidade na qual se encontrava (atual município de Vila Velha) e a Capital. Avistando uma “piroga” ancorada às margens da baía, foi auxiliado por um homem que o atravessou até o outro lado para buscar alojamento junto a Francisco Pinto Homem de Azevedo, capitão-mor da Vila e proprietário da fazenda de “Jucutacoara” (atual Jucutuquara). A casa do capitão era grande e regular, construída em uma elevação, cuja parte da frente se estendia a um vale cortado por um riacho. Nas laterais e embaixo da residência, havia um engenho e “cabanas de negros”. Na extremidade do vale, havia uma plantação de cana-de-açúcar, seguida de manguezais e a baía. Em meados do século XVIII, afirma Saint-Hilaire (1936) que Vitória era considerada uma das principais “cidades” da América Portuguesa, mas a expulsão dos jesuítas proferiu um golpe fatal no Espírito Santo; de todas as “províncias” costeiras, ela foi a que menos se desenvolveu, já que além da “tirania dos governadores” não houve mais ninguém capaz de propagar, por preceitos ou exemplos, “alguns ensinamentos” entre os seus habitantes.

A Vitória de sua época, no entanto, possuía ruas calçadas. Porém, irregulares e estreitas. Não havia casas abandonadas, como as de muitas cidades de Minas Gerais devido à inconstância da atividade mineradora. Os moradores procuravam cuidar e embelezar suas residências, muitas das quais possuíam dois andares e vidros nas janelas. Algumas varandas eram trabalhadas na Europa. A vila não possuía cais e praça pública, pois a única que existia, segundo o cronista, era uma “encruzilhada enlameada” que ficava em frente ao palácio do governo, prolongando-se da igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia até a praia.

A vila possuía algumas fontes públicas que não colaboravam para embelezá-la, mas abasteciam os moradores com água de excelente qualidade. Existiam nove igrejas, considerando as do Convento do Carmo e de São Francisco, localizados quase fora da cidade, este último abrigando dois religiosos na época. Havia um projeto de reunir os dois hospitais que existiam, um militar e outro civil, em um novo edifício a ser construído no alto de um morro a uma pequena distância do núcleo populacional, local considerado estratégico, pois “[...] são os ventos de nordeste desta região que afastarão, precisamente, da cidade, as emanações perigosas” (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 97).

O mais belo edifício da capital do Espírito Santo, porém, era o “antigo convento dos jesuítas” que havia sido transformado em palácio do governador. Era uma construção “[...] de um andar e quasi quadrado, tendo num dos seus lados vista para o mar, e a fachada voltada para a cidade, dando sobre uma pequena praça, fronteira a uma igreja, a da Misericórdia [...]” (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 97). Na parte de frente para o mar havia um terraço coberto de grama, seguido de uma escadaria margeada por duas fileiras de palmeiras, que servia de acesso a quem viesse da baía. A igreja estava unida ao palácio, era grande, mas nela não havia nada de notável, a não ser o fato do padre Anchieta, [...] o bem-feitor mais ardente e generoso dos índios do Brasil [...]” (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 99), ter sido sepultado nela.

Saint-Hilaire (1936) menciona uma conversa com um “cura”, segundo a qual certa vez havia uma escavação próximo ao edifício quando um “índio velho” o alertou para não cavar mais, pois ali existiam coisas escondidas. O religioso levou o homem para sua casa e o embebedou com aguardente, fazendo-o revelar que se escavasse em um certo lugar encontraria uma chave. Com receio de que a descoberta de algum tesouro enterrado pelos jesuítas atraísse pessoas má intencionadas, o padre ordenou que parassem o trabalho e tudo fosse colocado em seu lugar original. O “índio velho” arrependido de ter revelado o segredo desapareceu e nunca mais foi visto.

Ainda hoje é possível ouvir histórias sobre salas secretas e túneis nos edifícios jesuíticos, assim como tesouros enterrados e jamais encontrados. Derenzi (2019) apresenta uma passagem na qual, avisados da expulsão das terras portuguesas e confiscos de seus bens, os jesuítas enterraram “tesouros fabulosos” em suas propriedades. A lenda adquiriu *status* de verdade, e muitos roteiros mirabolantes foram criados com a localização de baús, arcas, e panelas abarrotadas de ouro e pedras preciosas. Escavações foram realizadas na fazenda da Fonte Limpa, em Carapina, Nova Almeida, Vila Velha e Araçatiba. Um exemplo dado pelo autor é o de M. Mesquita, que “[...] arruinou-se fuçando terra e sepultando esperanças” (p. 108-109).

Em Vitória, plantavam-se arroz, milho e feijão, cana-de-açúcar, algodão e mandioca. O arroz, o milho e o feijão eram vendidos para Bahia e Rio de Janeiro, sendo que para este último vendia-se também açúcar, madeira, algodão e tecidos feitos a partir deste. Com a mandioca fazia-se, principalmente a farinha, utilizando-se “tachos de terracota”, produzidos na região de “Goiabeira”, em parte, com mão de obra escravizada, pois não há menção de pequenos agricultores produzindo sua

própria farinha. A produção de tecido era realizada pelos agricultores e suas famílias para consumo próprio e pelas mulheres escravizadas até que seus filhos atingissem um ano de idade, o que lhes permitia trabalhar em casa durante o período de amamentação. Saint-Hilaire (1936) se refere com admiração ao capitão-mor, Francisco Pinto, por empregar este tipo de tratamento, aprendido com os jesuítas, aos seus cativos, mas não deixa claro se havia uma produção em maior escala destinada ao comércio externo.

O algodão, afirma o autor, já era utilizado pelos tupinambás e outros grupos tupis para confeccionar cordas, redes, faixas e uma espécie de camisa. Gandavo (2008) menciona a produção de redes pelos indígenas da costa a partir de fios de algodão produzidos pelas “índias” por um tipo de tear e uma corda feita com o mesmo material, utilizada para prender pelo pescoço os inimigos capturados, durante o período em que se aguardava a sua morte e o ritual da antropofagia. Entre os indígenas, existiam muitos outros usos para o algodão. Sousa (1851) fala do fio que as meninas solteiras usavam na cintura e nos braços como sinal de virgindade. Quando se casavam ou eram defloradas, os fios eram cortados, demonstrando sua nova condição. Costumavam também cozinhar os caroços do algodão e depois fazer um mingau com o qual se alimentavam.

Após deixar Vitória e a caminho da “Vila d’Almeida” (antiga aldeia dos Reis Magos” e atual balneário de Nova Almeida), Saint-Hilaire (1936) passou por praias, atravessou matas virgens e conheceu alguns lugarejos que utilizou para pernoitar e se recompor da fadiga proporcionada pela viagem. A primeira parada foi na “Ponta dos Fachos” (atual balneário de Manguinhos, no qual uma das praias possui este nome), local onde foi bem recebido pelos moradores de uma “choupana”. Dali, seguiu para o “Mestre Alvo” (Mestre Álvaro, maciço costeiro localizado no município de Serra), identificado desde que havia chegado à “bahia do Espírito Santo”. Guiado por Luiz, um “pedestre” que o acompanhava por ordem do governador, Saint-Hilaire (1936) passou por uma planície cortada pelo “Rio de Caraípe” (possivelmente Jacaraípe). Eram 13 de outubro, de 1818, época de se queimar as matas, derrubadas meses antes para preparar a terra para o plantio, segundo os costumes locais, o que provoca um lamento do viajante ao ver “[...] a terra secca e coberta, aqui e alli, de uma cinza alvacentas [...]” (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 128). No entanto, o cronista reconhece que a derrubada das árvores e a queimada faziam parte do “systema agrícola”

brasileiro, apropriado dos tupinambás, tupiniquins, carijós e outros grupos tupis, assim como a cultura da raiz que fornece seu principal alimento, a mandioca.

Antes de chegar ao Mestre Álvaro, o autor passou pela Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Serra ou simplesmente Freguesia da Serra (atual sede do município de Serra), localizada em um planalto, no qual havia uma igreja circundada por algumas “choupanas”. Saint-Hilaire (1936) chama a atenção para o respeito dos brasileiros em relação aos seus superiores em virtude do efeito causado pela apresentação do documento que carregava com a assinatura do Ministro de Estado Thomas Antonio de Villa Nova e Portugal, impacto relatado anteriormente durante os pedidos de hospedagem. Para ele, a assinatura do ministro possuía o efeito de uma “palavra mágica”.

Nossa Senhora da Conceição teria sido um dos primeiros aldeamentos jesuítas criados no Espírito Santo, em 1556, pelo padre Braz Lourenço, onde foram reunidos um grupo de indígenas tupiniquins. No entanto, Saint-Hilaire (1936) não faz nenhuma alusão a qualquer um desses fatos. Gandavo (2008) e Sousa (1851) sequer citam a localidade. Curiosamente, esta aldeia foi criada anteriormente ao cerco de Vitória pelos tupiniquins e ao conflito no Cricaré que levou à morte de Fernão de Sá, fatos relatados pelos cronistas.

No dia seguinte a sua chegada na Freguesia, o viajante dirigiu-se ao Mestre Álvaro com a ajuda de um agricultor branco que lhe serviu como guia e o fez com satisfação por pensar que estava a serviço do Governo. Com exceção de alguns rochedos à mostra, a montanha era coberta de “mattas virgens” com algumas plantações de mandioca, milho e algodão no meio. Na subida, os dois exploradores utilizaram as trilhas de caçadores que existiam no local. Ao chegar no topo, foi possível avistar o mar, a “cordilheira marítima” e as cabanas da Freguesia da Serra, além de inúmeras colunas de fumaça que subiam lentamente em direção ao céu, revelando os locais onde a mata daria lugar às plantações. Ao longo do trajeto, foi possível observar vários “mundéos” colocados ali pelos caçadores.

Sousa (1851) afirma que os indígenas usavam o mundéu para caçar um animal denominado “jaguetê”, que os portugueses chamavam de onça ou tigre. De acordo com o autor, a armadilha consistia em uma

[...] tapagem de pau-a-pique, muito alta e forte, com uma só porta; onde lhes armam com uma árvore alta e grande levantada do chão, onde lhes põem um cachorro ou outra alimária presa; e indo para a tomar cai esta árvore que está

deitada sobre esta alimária, onde dá grandes bramidos; ao que os índios acodem e a matam às flechadas; e comem-lhe a carne, que é muito dura e não tem nenhum sebo (p. 245).

Apesar das armadilhas descritas pelos dois cronistas adotarem o mesmo princípio, ou seja, deixar cair um peso em cima do animal que passa por ela, os mundéus do Mestre Álvaro não eram armados para caçar onça, mas animais de pequeno e médio porte. Além disso, existe uma variação regional em sua elaboração, como aponta Saint-Hilaire (1936) ao afirmar que os alçapões vistos por ele eram diferentes dos descritos pelo príncipe Maximiliano Wied-Neuwied em Porto Seguro.

Antes de seguir para a “Villa d’Almeida”, Saint-Hilaire (1936) pernoitou em “Caraípe” – pela descrição do trajeto Jacaraípe –, um povoado com casas distantes umas das outras, que recebeu este nome por causa do rio que o atravessa. A residência onde passou a noite ficava em um lugar alto e pertencia a “[...] mulatos pobres e excelentes que pareciam receber-me com prazer” (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 136). No caminho, margeando o mar, podia-se observar algumas restingas, “mattas virgens e capoeiras”, assim como alguns riachos.

A “Villa d’Almeida” foi quase toda construída por “índios civilizados”<sup>25</sup>, segundo o cronista, e tinha sido fundada pelos jesuítas antes de 1587, conhecida anteriormente como Aldeia dos Reis Magos. Em 1760, porém, foi transformada em vila, tornando-se a cabeça de Comarca de uma paróquia. Apesar de ter recebido o nome de Almeida, prevaleceu o uso comum de Vila dos Reis Magos ou Vila Nova. O capitão-mor era indígena, assim como um dos dois “juízes ordinários”, já que o outro era português. Com exceção do provedor, todos os membros da comarca eram “índios”.

A Vila estava situada no alto de uma colina onde havia uma plataforma com o formato de um “longo quadrado”. O “antigo convento dos jesuítas” localizava-se ao norte deste espaço, ocupando um de seus “pequenos lados”. A maioria das casas também estavam localizadas no alto da colina e ao redor da praça. Elas possuíam pequenos altares destinados às “paradas da semana santa” e excetuando-se uma pequena quantidade pertencentes aos portugueses, as demais eram “choupanas” cobertas com palha de palmeira.

---

<sup>25</sup> No início do século XIX, Nova Almeida era uma vila mestiça do ponto de vista cultural e étnico, pois compunha-se de indígenas, afro-brasileiros e luso-brasileiros. Porém, a população originária havia conseguido dar uma forma indígena ao processo de mestiçagem, inclusive mantendo a “língua brasileira” ao lado da portuguesa (MOREIRA, 2017).

Na base da colina corria um pequeno rio denominado Reis Magos, que não servia de entrada para embarcações maiores, a não ser “pirogas” e por esse motivo a Vila Nova foi preferida pelos jesuítas a Aldeia Velha (Santa Cruz), pois dessa maneira poderiam impedir a navegação de embarcações portuguesas pelo rio, mantendo-os distantes dos indígenas. Em conversa com um dos indígenas da região que havia vivido com os padres da Companhia, Saint-Hilaire (1936) afirma ter obtido muitas informações contraditórias, mas importantes e, por isso, procurou selecioná-las e apresentar as que considerava verídicas.

Primeiramente, o cronista afirma que a antiga aldeia contava com a presença de dois jesuítas, que eram substituídos a cada três anos. Para este local eram enviados os noviços para aprender a língua tupi e dele crianças indígenas que demonstravam disposição eram enviadas ao “convento do Rio de Janeiro” para aprender diferentes ofícios e música. Segundo seu interlocutor, era possível ouvir, na igreja dos Reis Magos, músicos muito habilidosos. No entanto, não é possível afirmar se esta prática já era exercida no século XVI. De três em três meses, os jesuítas faziam vir da “campanha” quarenta famílias indígenas para lhes ensinar: o cristianismo, algumas noções de diferentes tipos de trabalho aos homens e a tecelagem do algodão às mulheres. Quando o trimestre terminava as famílias eram substituídas por outras.

Em alguns trechos, Saint-Hilaire (1936) apresenta datas, mas em outros, não, o que dificulta a localização do acontecimento no tempo. Porém, em alguns casos, é possível inseri-los em um determinado contexto, fazendo o cruzamento das fontes. Sendo assim, por volta de 1720, os indígenas cansados das regras severas impostas pelos jesuítas decidiram levar suas queixas ao “governador da Bahia” (governador geral do Estado do Brasil), que obrigou a Companhia a dar-lhes mais liberdade. O cronista afirma que portugueses e indígenas acusavam os padres de castigar os habitantes da Aldeia com açoites e justifica tal fato, alegando que pouco antes da extinção da Ordem havia um jesuíta que abusava de seu poder, mas que depois do fim de seu “governo” tudo voltou ao normal.

O açoite para castigar desvios de conduta já era utilizado desde o século XVI, conforme carta escrita por comissão do padre Braz Lourenço em 1562, segundo a qual na Aldeia de Nossa Senhora da Conceição “Têm um tronco em que mandam metter os quebrantadores de suas leis, e os castigam conforme a seus delictos [...]”

(LOURENÇO, 1562, p. 367). Saint-Hilaire (1936) parece discordar do emprego de punições severas ao se referir aos indígenas cristianizados

[...] o caracter desses homens desvalidos da natureza exigiria que fossem tratados com doçura, amor e firmeza, por tutores benevolos e sem interesse, que tivessem sobre elles um grande predominio de reflexão e de intelligência [...]. (SAINT-HILAIRE, 1936, p 142-143)

O pensamento jesuítico do Quinhentos, no entanto, parece ecoar nas palavras do viajante do Oitocentos em um misto de caridade, tutela e rigor. Ainda mais quando acrescido do fato de “Conhecendo a inconstancia e preguiça dos indios, os jesuitas os haviam submettido a uma disciplina austera; para que fossem verdadeiramente felizes, queriam que elles trabalhassem e não deixavam o lazer sem punição” (SAINT-HILAIRE, 1936, p 142-143). Por outro lado, não sei se é possível afirmar com o cronista que o lazer fosse motivo para punição, ou pelo menos que fosse com frequência. Fernão Cardim<sup>26</sup>, acompanhando o padre visitador da Companhia de Jesus, Cristóvão de Gouveia, faz a seguinte descrição da recepção que os indígenas da aldeia de Nossa Senhora da Conceição organizaram:

[...] por ser orago da aldêa mais principal, foi o padre visitador fazer-lhe a festa; os indios também lhe fizeram a sua: porque duas leguas da aldêa em um rio mui largo e fermoso (por ser o caminho por agua) vieram alguns indios Murubixába, sc. principaes, com muitos outros em vinte canoas mui bem esquipadas, e algumas pintadas, enramadas e embandeiradas, com seus tambores, pífanos e frautas, providos de mui fermosos arcos e frechas mui galantes [...]. (CARDIM, 1847, p. 80-81)

Mesmo que a festa organizada pelos indígenas fosse para receber Cristóvão de Gouveia, ela não deixava de ser um momento de descontração, inclusive com a presença de elementos de sua cultura, como arco, flecha, canoa, tambor, o que não parece ter sido desaprovado pelo visitador e pelo próprio Cardim (1847).

---

<sup>26</sup> Fernão Cardim era natural de Évora e pertencia a uma família antiga e importante de Portugal. A data de seu nascimento é imprecisa, mas supõe-se que tenha nascido em 1548 e entrado na Companhia de Jesus em 1566, aos dezoito anos de idade. Já havia feito os quatro votos e ocupava o cargo de ministro do colégio do local onde nasceu quando foi designado para acompanhar o padre visitador Cristóvão de Gouveia ao Brasil, chegando à Bahia na expedição que trouxe o governador Manuel Telles Barreto e outros religiosos em 1583. Foi reitor dos colégios da Bahia em 1590 e do Rio de Janeiro em 1596. Em 1598, foi eleito para procurador da Província do Brasil em Roma, e quando retornava, em 1601, o navio em que se encontrava foi aprisionado por corsários ingleses comandados pelo capitão Francis Cook. Levado para a Inglaterra foi resgatado, mas só retornou ao Brasil em 1604, ocupando o cargo de provincial até 1609. Atuava como reitor do colégio da Bahia na ocasião da invasão holandesa de 1624, tendo que buscar refúgio com outros padres da aldeia do Espírito Santo, onde veio a falecer em 1625 (CAETANO; ABREU; GARCIA, 1925).

Referindo-se ao trabalho agrícola organizado na aldeia, Saint-Hilaire (1936) afirma que diferentemente dos modelos adotados no Paraguai, no qual a produção era repartida pelos jesuítas, ou em São Pedro, onde os indígenas eram obrigados a trabalhar certo número de dias a cada semana, nos Reis Magos o “chefe de família” era responsável pelo cultivo e era proprietário do que colhia. Os jesuítas também organizavam mutirões, convidando os membros da aldeia ao trabalho que em pouco tempo era concluído. Os indígenas tinham liberdade para vender suas mercadorias na Vila de Vitória e depois comprar objetos de que tivessem necessidade.

Após a expulsão dos jesuítas, os indígenas que permaneceram na Vila continuaram a pescar e cultivar a terra, mas procuravam produzir somente para a subsistência. Quando havia excedente, vendiam-no para os portugueses que viviam entre eles ou para os de outros lugares, como os da Capital, enchendo suas “pirogas” com feijão, algodão ou farinha e seguindo pela costa até o seu destino. No entanto, para o cronista após o episódio da expulsão, os indígenas da Aldeia, livres de uma útil vigilância, foram abandonados à própria índole, não trabalhando mais com a mesma regularidade e caindo da indigência.

Sousa (1851) descreve a embocadura do rio Reis Magos, salientando a sua boa navegabilidade, a fertilidade do solo e a propensão da região para se construir engenhos e iniciar uma povoação. Afirma que havia muita fertilidade no local anteriormente habitado pelos indígenas, o que atraía os moradores do Espírito Santo, mas não faz alusão ao aldeamento jesuítico. Gandavo (2008) e Léry (1951) nada dizem sobre o local.

Ao iniciar a leitura dos textos de Gandavo (2008) e Sousa (1851) eu buscava indícios da presença jesuítica no Espírito Santo durante a segunda metade do século XVI. Encontrei apenas uma breve menção sobre o “mosteiro” de Vitória. Surpreendentemente, informações mais substanciais, inclusive algumas que não conhecia, como o envio de crianças indígenas ao Rio de Janeiro para estudar música, descobri nos escritos de Saint-Hilaire (1936). E mais surpreendente ainda foi perceber que, em muitos aspectos, o Espírito Santo do século XIX estava mais próximo do século XVI do que do XX.

Seguindo o fio representado pela narrativa de Saint-Hilaire (1936), busquei os rastros do século XVI que ainda estivessem presentes nela e por meio do seu cruzamento com as narrativas dos cronistas quinhentistas descobri que mais do que nomes de rios, montanhas, plantas e lugares, os saberes indígenas estavam

presentes na sociedade capixaba de início do Oitocentos e exerciam um importante papel em sua dinâmica econômica, já que algumas das principais culturas presentes nas regiões visitadas pelo viajante: o algodão, o milho, a mandioca e o peixe seco produzidos para a subsistência dos moradores, mas também para o comércio, já eram de domínio dos povos originários do Brasil antes do processo de colonização do território. Além de tais culturas, acrescenta-se os instrumentos e técnicas resultantes de outros saberes, como o mundéu; as “pirogas”; a tecelagem; o preparo da terra para o plantio; e as varas trançadas, a madeira, o barro e a palha usados na construção de casas.

Mais do que a dinâmica econômica do século XIX, há indícios de que as culturas, os instrumentos e as técnicas indígenas, em certa medida, possibilitaram a sobrevivência dos colonizadores no Espírito Santo, um ambiente hostil e completamente diferente do que estavam habituados na Europa, garantindo, dessa forma, pelo menos em parte, as condições materiais de sobrevivência para levar adiante o processo colonizador, a conversão e a educação dos indígenas, segundo os parâmetros europeus.

### **3 SABERES INDÍGENAS NA FORMAÇÃO DA CAPITANIA DO ESPÍRITO SANTO E OS NEXOS COM A CULTURA TUPINAMBÁ**

Assim Fernando de Azevedo se manifestou sobre o tipo de educação difundida nos colégios jesuítas durante os mais de duzentos anos em que a Companhia de Jesus permaneceu no Brasil:

As técnicas utilitárias elementares, necessárias à missão civilizadora da Companhia, como à vida colonial, e bastante simples para exigirem uma formação especial, transmitiam-se diretamente, de uma geração a outra, e não constituíam objeto de ensino para os rapazes, nos colégios de padres. A vocação dos jesuítas era outra certamente, não a educação popular primária ou profissional, mas a educação das classes dirigentes, aristocrática, com base no ensino de humanidades clássicas. Aqui, como por toda parte. Hoje, como no período colonial. Os seus colégios instalam-se de preferência nas primeiras cidades do Brasil e à sombra das casas grandes, no litoral latifundiário, onde se recrutam os seus discípulos e a estabilidade da família patriarcal lhes oferece à construção do seu sistema de ensino a base segura e necessária que dificilmente podiam encontrar na sociedade, molecular e flutuante, dos mamelucos caçadores de índios e de esmeraldas ou dos criadores de gado [...]. (AZEVEDO, 1944, p. 308)

Desse texto, depreende-se que o ensino baseado nos clássicos greco-romanos se destinava aos filhos das elites agrárias que dominavam a vida política, social e econômica do Brasil no período colonial, ao mesmo tempo que os outros grupos étnicos e sociais estavam excluídos da possibilidade de receberem a mesma formação, tendo em vista um impedimento estrutural de sociedade colonial brasileira. Ou seja, dificilmente os mestiços que exerciam atividades de vaqueiro ou capitão do mato teriam uma condição de vida estável necessária para acompanhar a rotina, a disciplina e o programa de estudos ofertado pelos colégios.

Ao enfatizar a formação enciclopédica dos estudantes oriundos da “casa grande”, o autor minimiza a importância dos saberes técnicos vinculados aos diversos ofícios, deixando claro não ser este o objetivo da Companhia de Jesus – mesmo que as atividades manuais fossem o sustentáculo material das igrejas e das instituições de ensino –, cuja aprendizagem dos “irmãos leigos” ocorreria no dia a dia por meio do contato entre aprendizes e mestres, transmitidas e perpetuadas por gerações. Se aos mestiços estava vedado o ingresso na Ordem e a aprendizagem dos ofícios, assim como o acesso à educação considerada superior por ser voltada para o desenvolvimento do intelecto e dos predicados religiosos, aos indígenas tal

possibilidade não era sequer cogitada, restando-lhes a catequese vinculada às primeiras letras.

A questão é: no campo da historiografia da educação brasileira, essa visão elitista dos colégios jesuítas e o enaltecimento dos conhecimentos que integravam o currículo e os métodos pedagógicos que os compunham – especialmente, a partir da implementação do *Ratio Studiorum* – geralmente restringiu a história da educação colonial a um único tipo de saber difundido por uma única ordem religiosa a um determinado grupo social. Em função desta perspectiva, os demais saberes que emergiam no mesmo espaço e, principalmente, fora dele, cuja aprendizagem não necessitava de edifícios construídos com pedra e cal, de manuais e especialistas, foram ofuscados e/ou invisibilizados, ainda mais por estarem associados a grupos étnicos e sociais marginalizados, como indígenas e mestiços, que os criavam e os transmitiam cotidianamente, de maneira informal e a partir das necessidades práticas de manutenção da vida.

Na atualidade, porém, como observa Almeida (2012), concepções dessa natureza vêm perdendo espaço para interpretações que buscam retirar os povos indígenas da invisibilidade e atribuir-lhes o protagonismo conquistado por movimentos políticos e intelectuais dos quais fazem parte. Dessa maneira, desde os anos 1990, pesquisadores brasileiros têm procurado compreender os povos originários como sujeitos dos processos históricos por eles vivenciados e baseados em abordagens interdisciplinares vêm destacando compreensões e objetivos dos indígenas nas mais variadas situações de contato, considerando os interesses e significados das atitudes tomadas pelos sujeitos envolvidos.

Pautando-me nesta perspectiva procurei farejar em saberes indígenas praticados no século XVI, que ainda “ecoavam” (GINZBURG, 2002) no XIX e, por isso captados por Saint-Hilaire (1936) durante sua passagem pelo Espírito Santo, indícios de contatos e trocas culturais realizados séculos antes. Portanto, seguindo os “rastros” (GINZBURG, 2007b) do Quinhentos no fio narrativo produzido pelo naturalista francês no Oitocentos, identifiquei o cultivo e beneficiamento de alimentos, como a mandioca e o milho, mas também a batata, o cará e o feijão, o algodão e o processo de fiação e tecelagem, o preparo da terra e as técnicas subjacentes, a pesca, a utilização de instrumentos e técnicas para sua realização e o processo de conservação dos peixes por meio da secagem e da produção de farinha, a caça e as e as técnicas utilizadas, a construção de moradias com materiais que estivessem ao alcance das mãos, como

madeira, argila e folhas de palmeiras, a utilização de canoas para o transporte de pessoas e mercadorias, bem como os materiais e as técnicas de construção empregados, o conhecimento da terra, das plantas e dos animais, o uso dos sentidos para a localização, identificação de água e alimentos e, por fim, a medicina popular utilizada no tratamento de feridas e outras moléstias.

Investigar os saberes indígenas praticados no Espírito Santo durante o século XVI, no entanto, traz à tona novamente o problema da escassez de fontes. As informações existentes, por exemplo, na literatura de viagem, são fragmentadas, constituindo-se em indícios que requerem, dentre outros procedimentos, o cruzamento com documentos variados, inclusive produzidos em outras épocas, assim como a análise de seus “contextos de produção”, visando a identificação e a compreensão dos diversos fatores que influenciaram o seu processo de escrita e, em última instância, a “verossimilhança” dos “nexos” estabelecidos entre os acontecimentos locais e a “dimensão contextual” (GINZBURG, 2007b).

Com este objetivo procurarei identificar os diferentes grupos indígenas e os lugares habitados por eles no trecho do território brasileiro onde foi erigida a capitania de Vasco Fernandes Coutinho para que assim pudesse estabelecer, com base no “rigor flexível” (GINZBURG, 1989), os “nexos” com narrativas produzidas a partir da observação e dos contatos com os indígenas pertencentes aos mesmos grupos étnicos que viviam em partes do litoral dos atuais estados da Bahia, do Rio de Janeiro e de São Paulo, lugares de fala, respectivamente, de Pedro Magalhães de Gandavo e Gabriel Soares de Sousa, Jean de Léry e Hans Staden. Dessa forma, acredito ser possível preencher algumas lacunas e dirimir, pelo menos em parte, o silenciamento da história da educação em relação aos saberes produzidos, no século XVI, pelos povos indígenas habitantes do Espírito Santo.

Referindo-se aos povos originários que habitavam o litoral brasileiro em um trecho que abrangia o norte do Espírito Santo, Sousa (1851, p. 87) afirma que o grupo tupiniquim “[...] senhoreou e possuiu a terra da costa do Brasil, ao longo do mar, do rio de Camamu até o rio de Cricaré [...]”, fazendo-se presente nas capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo. No entanto, as tensões com os tupinambás, seus rivais, com os aimorés – ou botocudos – e com os colonizadores afastaram parte deste grupo da região litorânea e provocaram o despovoamento de Porto Seguro na época em que o autor escrevia o seu relato.

Os tupiniquins também mantinham uma relação conflituosa com os tupinaés, grupo com o qual compartilhavam a mesma ancestralidade. Por isso, afirma Sousa, (1851) não serem “contrários verdadeiros” e, apesar das diferenças e guerras entre si, ambos vinham se miscigenando nos sertões, para onde parte dos primeiros se dirigiram em busca de refúgio. Além do parentesco com os segundos, havia semelhanças existentes entre os dois grupos no que se refere à estatura, à cor “baça”, à língua e aos costumes, não existindo entre eles “[...] na língua e costumes mais diferença da que têm os moradores de Lisboa dos da Beira [...]” (SOUSA, 1851, p. 88). Apesar de os contatos iniciais entre indígenas e colonizadores terem ocorrido de forma truculenta, aos olhos do cronista, os tupiniquins eram os indígenas mais “domésticos e verdadeiros” que habitavam a costa brasileira, uma característica que os diferenciavam dos demais e que certamente despertava o interesse dos portugueses.

É possível que tupinaés e tupinambás vivessem no interior da capitania do Espírito Santo, pois foram localizados por Sousa (1851) a cerca de sessenta a setenta léguas da foz do rio Doce ao relatar as entradas de Sebastião Fernandes Tourinho e Antônio Dias Adorno em busca da Serra das Esmeraldas. Descrevendo o caminho por terra percorrido pela expedição, o cronista revela os “grandes encontros” que Adorno teve com os dois grupos ao passar por suas terras antes de retornar à Bahia e chegar à fazenda do próprio Gabriel Soares de Sousa.

Mapa 3 - Detalhe da carta geral do Brasil, no livro de João Teixeira Albernaz, o Velho, ca. 1627



Fonte: Reis (2016).

Além dos tupinaés e tupinambás, de acordo com o *Detalhe da carta geral do Brasil*, no livro de João Teixeira Albernaz (Mapa 3), a região localizada ao sul da Serra das Esmeraldas, no interior do Espírito Santo, foi habitada também pelos tamoios, uma peculiaridade que não aparece nos relatos de Gandavo (2008), Sousa (1851) e Léry (1961), mas que é citada pelo padre Luiz da Grã em sua carta escrita em solo capixaba em 1555:

Com os escravos se tinha aqui mui boa ordem em os ensinar, até o tempo que eu aqui cheguei, onde se começou a guerra por que já dantes estavam esperando; porque, daí a sete ou oito dias, fizeram os Tamóios um salto, em que levaram sete pessoas, ainda que nenhum era algum dos brancos senão um moço mamaluco [...]. (GRÃ, 1940, p. 178)

O cruzamento do mapa com a carta reitera a presença tamoia no Espírito Santo, contribuindo para destacar a diversidade dos grupos indígenas que habitavam a região, mas ao mesmo tempo revela generalizações, desconhecimento ou omissões presentes na literatura de viagem, já que este e outros grupos étnicos não são mencionados nos textos que abordam a Capitania, configurando a dualidade homogeneizadora entre tupis e tapuias, associados, respectivamente, aos povos do litoral, cuja língua com o tempo se tornou compreensível para o colonizador, e os outros que habitavam os sertões inexplorados, cuja dificuldade ou desinteresse de decodificação da língua se tornou um dos elementos para a construção de uma imagem negativa, frequentemente vinculada à barbárie.

Tais generalizações costumam substituir a expressão “tapuia” por “aimoré”, como Sousa (1851), ou por “botocudo”, como Saint-Hilaire (1936), mas também os tamoio pelos tupinambá, como Staden (2006), causando uma certa dificuldade para a identificação e localização de cada grupo. Porém, este entrave pode ser dirimido por meio de outras fontes. Dessa forma, o viajante e antropólogo alemão Paul Ehrenreich em seu texto *Sobre os índios Botocudos das províncias do Espírito Santo e de Minas Gerais* (EHREINREICH, 2014), publicado pela primeira vez em 1887, afirma que esta denominação passou a ser utilizada em substituição a palavra aimorés por volta de meados do século XVIII, mas, na verdade, ela se restringia à escrita, pois, no dia a dia, as pessoas se valiam da expressão bugre para designar os indígenas que usavam botoques nos lábios e nas orelhas.

Sobre as expressões tamoio e tupinambá, que muitas vezes são, aparentemente, tratadas como sinônimos, Métraux (1950, p. 31) afirma que muitos

indígenas se autodenominavam tupinambás, mas tal designação “[...] historicamente cabia apenas aos tupis estabelecidos no recôncavo do Rio de Janeiro, na região da Bahia e na província do Maranhão [...]”. O motivo para esta identificação estaria no fato de que tupinambá seria uma espécie de denominação geral que sofria modificação a partir da divisão do grupo. Assim, surgiram subgrupos, como os tamoios, os tupiniquins, os temiminós, dentre outros (PINTO, 1950). Com base nesta argumentação, não seria um despropósito localizar os tamoios e os tupinambás nas proximidades da Serra das Esmeraldas, como consta no *Detalhe da carta geral do Brasil* (Mapa 3), na carta de Grã (1940) e no texto de Sousa (1851).

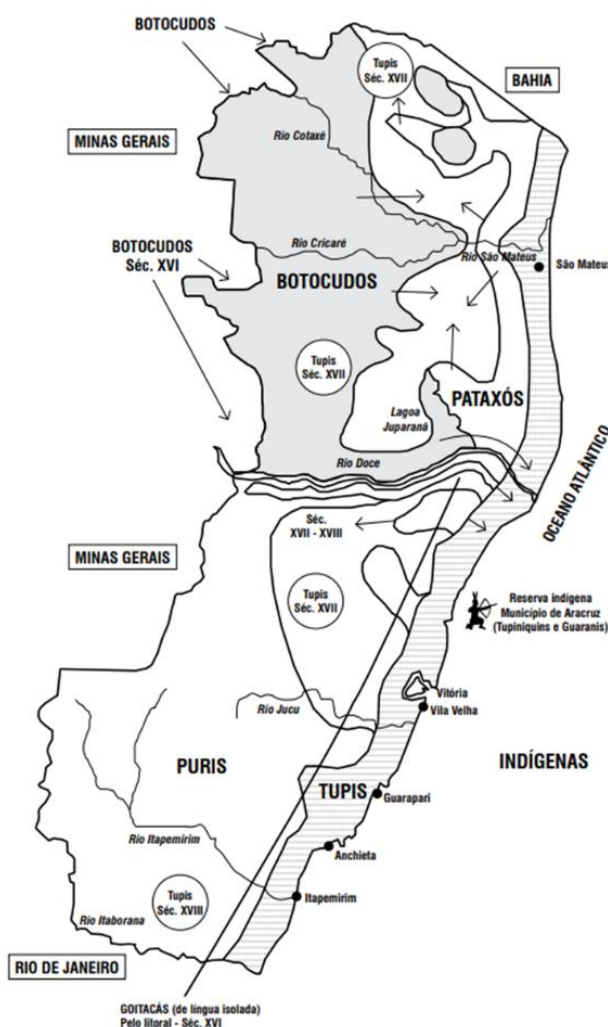
Em um movimento contrário, os aimorés que sobreviveram aos ataques de grupos rivais nos sertões que se estendiam de Ilhéus ao Espírito Santo, segundo Gandavo (2008), dirigiram-se para o litoral e passaram a habitar as matas próximas ao mar. Sua aparência e modo de vida se diferenciavam dos indígenas fixados na costa, pois, na visão do autor, “[...] são eles tão altos e tão largos de corpo que quase parecem gigantes, são mui alvos, não têm parecer dos outros índios na terra [...]” (p. 41), sua língua era diferente, não possuíam moradias e viviam pelo “mato” como “brutos animais”. Após sua chegada à região litorânea, cinco ou seis anos antes destes relatos, portugueses e escravos foram supostamente mortos por eles, especialmente em emboscadas na floresta, já que não possuíam o hábito de guerrear em campo aberto e porque, ainda de acordo com o cronista, eram inimigos de todos.

Simão de Vasconcellos reitera a presença dos aimorés no litoral ao afirmar que parte destes deixaram as serras em que viviam nos sertões e seguiram os cursos dos rios até chegarem ao mar, onde passaram a promover ataques a fazendas, a escravos, aos aldeamentos jesuíticos e às vilas situadas em Porto Seguro e Ilhéus, provocando a reação de Mem de Sá, que logo organizou uma frota de navios e um exército composto por luso-brasileiros e indígenas aldeados (VASCONCELLOS, 1865). Ao desembarcar em Ilhéus, o Governador pôs a tropa ao encalço dos indígenas e ao encontrá-los “[...] deu sobre eles o impeto dos nossos, degolando, ferindo, pondo por terra todo o vivente, homens, mulheres, e meninos [...]” (VASCONCELLOS, 1865, p. 163) e para garantir que não restariam sobreviventes “[...] arderão as mattas por muitas legoas e tornarão a noite claro dia [...]” (p. 163).

Apesar das investidas às vilas e aldeamentos em Ilhéus e Porto Seguro, não há menção dos cronistas sobre ataques botocudos aos colonizadores em solo capixaba no século XVI. No entanto, o *Mapa das nações indígenas existentes no*

*Espírito Santo no século XIX* (Mapa 4) demonstra o deslocamento deste grupo, no Quinhentos, do leste do atual estado de Minas Gerais que, na ocasião, integrava a capitania de Vasco Fernandes Coutinho, em direção às regiões Noroeste e Norte do atual Espírito Santo, especialmente os vales dos rios Doce e Cricaré, culminando na ocupação de tais territórios no Oitocentos, momento em que, de acordo com Moreira (2017), os governadores da Capitania criaram vários destacamentos militares ao longo da costa e do vale do rio Doce para impedir as investidas dos ditos indígenas às fazendas, aos comerciantes e à população que vivia na fronteira das zonas de antiga colonização e aquelas habitadas pelos povos originários que se mantiveram distantes do domínio português.

Mapa 4 - Mapa das nações indígenas existentes no Espírito Santo no século XIX



Fonte: Bentivoglio (2014).

As referências aos botocudos do Espírito Santo se tornaram mais evidentes no século XIX, a partir da publicação dos relatos de viajantes e cientistas europeus. Por outro lado, como afirma Moreira (2017), a carta régia de 13 de maio de 1808 estabelecia a guerra ofensiva contra os botocudos do rio Doce estabelecidos em Minas Gerais e Espírito Santo, bem como a escravização daqueles que se recusassem ser aldeados ou assimilados pela sociedade envolvente. O objetivo expresso em outra carta de dezembro do mesmo ano era promover a colonização da região por meio da guerra e da distribuição de sesmarias a novos colonizadores. A autora constata que tais ações, na verdade, estavam relacionadas ao processo de metropolização do Brasil e a uma nova encenação da conquista. Assim, de acordo com Moreira (2017, p. 56), os botocudos foram “[...] transformados no maior bode expiatório do período, portador, por isso mesmo, de todas as ‘mazelas’, ‘impurezas’ e ‘vícios’ do Brasil [...]”, um objeto simbólico a serviço dos interesses políticos do império português que precisava se recompor no Novo Mundo.

A rápida expansão das fronteiras agrícolas sobre os territórios indígenas e o início da guerra ofensiva em Minas Gerais teriam obrigado grupos botocudos a se deslocarem para o Espírito Santo. Dessa forma, o conflito com estes povos em solo capixaba ao invés de garantir a ocupação e a exploração comercial do vale do rio Doce foi estendido para todo território, levando à ampliação da estrutura militar para defender Vitória e as áreas de antigo povoamento (MOREIRA, 2017). O perigo real representado pela ofensiva botocuda nas três primeiras décadas do século XIX associado à propaganda depreciativa do governo explicaria, em parte, os depoimentos nada lisonjeiros da população capixaba e o temor expostos por Saint-Hilaire em seu texto.

As pesquisas antropológicas desenvolvidas por Ehreinreich (2014) sobre os botocudos do rio Doce, no entanto, podem servir como contrapeso para o estereótipo construído sobre estes indígenas. Afirma o antropólogo que, a respeito de seu aspecto visual, não eram tão assustadores como foram retratados em desenhos e descrições de viajantes anteriores, que, aparentemente, selecionavam as “figuras feias” para impactar o público europeu. Sobre a antropofagia, o antropólogo alemão constatou que os relatos mais antigos eram geralmente “extremistas”, pois o canibalismo se restringia aos rivais abatidos nas guerras. Procurou destacar a capacidade intelectual de tais indígenas, alegando a existência de vários casos de formação considerável sob instrução europeia. Por fim, buscou salientar seu bom humor, “grande

capacidade” de compreensão e imitação, e até um dom de fala. Contudo, como homem de sua época, não deixou de usar a palavra “selvagem” para se referir a eles e associar muitos de seus hábitos e práticas culturais à barbárie.

Além dos botocudos, o mapa das nações indígenas existentes no Espírito Santo no século XIX (Imagem 2) demonstra a ocupação de todo litoral pelos tupis, não definindo quais grupos os compunham, mas uma pista presente no texto de Léry (1961) indica que ao sul da região descrita por Sousa (1851), a costa capixaba em 1555 era habitada pelos “margaiás”, um dos nomes pelos quais os tupiniquins eram conhecidos, segundo a pesquisadora Klítia Loureiro em *História dos povos indígenas do Espírito Santo: os tupiniquim* (LOUREIRO, 2019)<sup>27</sup>.

Sousa (1851) destaca a participação tupiniquim na investida contra a vila do Espírito Santo ao mesmo tempo do ataque goitacá, um indício de sua presença nas proximidades do povoado. Tal indício é reforçado pelo cerco tupiniquim (SALETTTO, 2011) à vila de Vitória que teria obrigado Vasco Fernandes Coutinho a pedir auxílio à Mem de Sá em 1557, resultando na organização de uma armada chefiada pelo seu filho, Fernão de Sá. Ou seja, as evidências presentes nas fontes indicam que, na segunda metade do século XVI, os tupiniquins habitavam o litoral capixaba desde o núcleo da colonização portuguesa representado, originalmente, pela vila do Espírito Santo e a de Vitória até a fronteira com a capitania de Porto Seguro. No entanto, achados arqueológicos constataram a presença deste grupo também nos vales dos rios Doce e Cricaré (LOUREIRO, 2019) e, provavelmente, nos sítios tupis localizados nos municípios de Anchieta, Piúma e Presidente Kennedy (BOURGUIGNON, 2018).

O litoral capixaba, no entanto, não foi habitado apenas pelos tupiniquins no século XVI. Loureiro (2019) acredita que

O grupo linguístico tupi-guarani representado no Espírito Santo pelos Tupinambá, Temiminó e Tupiniquim foi o grupo de contato com a população portuguesa que rapidamente se “aculturou” e participou do processo de miscigenação. (LOUREIRO, 2019, p. 22)

---

<sup>27</sup> Léry (1961) afirma que, na manhã do dia 26 de fevereiro de 1557, o navio no qual viajava ancorou em uma região montanhosa conhecida como “Huuassú” pelos indígenas e que foi localizada entre os rios Mucuri e Doce em nota pelo tradutor Sérgio Milliet. Porém, ao se referir ao mesmo episódio, Loureiro (2019) associa os “margaiás” aos tupiniquins que habitavam Santa Cruz, distrito, atualmente, situado no litoral sul do município de Aracruz, contrariando, desta forma, a localização apresentada pelo tradutor do texto do viajante francês.

Contudo, a autora não especifica os locais habitados por tupinambás e temiminós. Bourguignon (2018), por sua vez, localiza os temiminós entre o litoral sul do Espírito Santo e o curso inferior do rio Paraíba e ilhas adjacentes, mas a localização e outras informações sobre os tupinambás continuam uma incógnita.

Os conflitos constantes entre tupiniquins e goitacás no litoral, levava-os a se “matarem” e a se “comerem”, de acordo com Sousa (1851), enquanto as investidas das duas etnias contra os papanases, obrigava estes últimos a se deslocar para o interior. Pouco se sabe sobre a presença deste grupo no Espírito Santo, pois o cronista não volta a mencioná-lo em outras circunstâncias. Além disso, ele não é citado em outras fontes, podendo incorrer nos casos das generalizações mencionadas anteriormente. As poucas informações apresentadas por Sousa (1851) revelam que a sua língua era compreendida pelos tupiniquins e, ainda que mal, pelos goitacás.

O autor salienta que não possuíam “grandes lavouras” e alimentavam-se, principalmente, da caça e da pesca nos rios. Dormiam sobre folhas, pelejavam com arco e flecha, constituindo-se em exímios arqueiros. Seus costumes eram parecidos com o dos tupinambás, pois depilavam e pintavam o corpo, gostavam de cantar e dançar, mas se diferenciavam por uma prática incomum: entre si, quando um indígena matava outro, a família do assassino o entregava aos parentes da vítima, que o afogava e o enterrava na presença de todos os envolvidos, ato que era acompanhado de uma longa cerimônia regada de comida e bebida, na qual se lamentava a morte da pessoa em questão e, assim, não haveria necessidade de vingança de nenhuma das partes.

O *Mapa das nações indígenas existentes no Espírito Santo no século XIX* (Mapa 4) expõe dois territórios ocupados pelos goitacás: a parte leste do vale do rio Doce e as fronteiras com Rio de Janeiro, mas o assédio à vila do Espírito Santo que levou os colonizadores a se refugiarem na ilha de Duarte de Lemos também contou com a participação deste grupo, de acordo com Sousa (1851), e antes do acontecido tais indígenas teriam se distanciado do povoado após alguns conflitos com Vasco Fernandes Coutinho. Para ele, os goitacás habitavam a costa brasileira desde o cabo de São Tomé, localizado na capitania de Pedro de Góis, até o rio Cricaré no norte capixaba, habitado também pelos tupiniquins e papanases. Dessa forma, é legítimo considerar a presença goitacá em solo espírito-santense na faixa territorial que margeava a costa e se estendia da região próxima à foz do rio Doce, passando pelos núcleos de colonização portuguesa até chegar ao rio Itabapoana, na qual as disputas

com os tupiniquins e outros grupos indígenas, assim como com os colonizadores, levavam-nos a se manterem em constante movimento, tornando fluidas as fronteiras de seus territórios.

Segundo Sousa (1851), os goitacás possuíam pele de cor branca e falavam uma língua diferente. Considerava esta etnia “bárbara” por inúmeras razões: não eram afeitos à agricultura, apesar de cultivarem legumes, viviam da caça, o que realizavam com arco e flecha – e nisso eram excelentes –, não dormiam em redes, mas em folhas que colocavam sobre o chão, guerreavam em campo aberto, pescavam tubarões com estacas que lhes enfiavam pela garganta utilizando as próprias mãos, não para se alimentarem, mas para lhes arrancar os dentes e usarem como pontas de flechas, comiam carne humana, mas não apreciavam tanto quanto os tupiniquins. Seus costumes assemelhavam-se aos dos tupinambás no que dizia respeito às danças, ao corte de cabelo, à retirada de pelos do corpo e à sua pintura com jenipapo.

A presença dos goitacás na fronteira do Espírito Santo com o Rio de Janeiro foi registrada por Léry (1961), pois, ao passar pela região de Itapemirim a caminho da França Antártica, identificou algumas pequenas ilhas próximas à costa e sugeriu que fossem habitadas por indígenas aliados dos franceses, mas não menciona a que etnia pertenciam. Após sua passagem pela terra dos “paraíbas”, aparentemente nome atribuído aos indígenas que habitavam a região atravessada pelo atual rio Paraíba do Sul e que Sousa (1851) atribui aos goitacás, o cronista francês afirma ter avistado uma terra plana habitada pelos “Uetacá” (variante de goitacás), que ao seu ver eram indígenas “ferozes” que estavam sempre em guerra com os seus vizinhos e com os estrangeiros. Talvez com algum exagero, afirma que atacados corriam mais que certos animais silvestres, andavam nus e usavam cabelos compridos até as nádegas. Resumidamente, são taxados de “diabólicos”, “comedores de carne humana”, “cruéis”, “terríveis” e “invencíveis” em seu território.

Para Léry (1961), os goitacás desprezavam o comércio com franceses, portugueses e espanhóis, mas praticavam o escambo de forma bastante peculiar com os seus vizinhos: “[...] o margaiá, o caraiá ou o tupinambá [...]” (p. 62-63). Isto significa que, apesar da imagem violenta e arredia construída pelos cronistas, os goitacás mantinham interações e trocas culturais com os grupos indígenas circunvizinhos, pois, segundo o relato do viajante francês, facas, foices e espelhos eram expostos de longe por indígenas pertencentes a algum dos grupos citados, e se os goitacás tivessem interesse em realizar a troca por plumas, pedras verdes ou qualquer outro produto de

suas terras, aquele que oferecia a mercadoria a deixava em cima de uma pedra ou tronco de árvore e se afastava para que algum goitacá a pegasse e depositasse a contrapartida no mesmo lugar. No entanto, ao se retirarem do local combinado para a realização da permuta, a trégua era desfeita e cada qual buscava alcançar o outro para lhe tomar o que havia sido negociado – e como os goitacás eram excelentes corredores, geralmente obtinham vantagem sobre os outros, ao ponto de o cronista aconselhar “[...] os coxos, os gotosos, os mal empernados de qualquer espécie [...]” (p. 62) a não fazerem negócios com tais indígenas.

Além dos goitacás, o sul do Espírito Santo, de acordo com o *Mapa das nações indígenas existentes no Espírito Santo no século XIX* (Mapa 4), era habitado pelos puris, um dos grupos étnicos integrantes, juntamente com goitacás e botocudos, do troco linguístico macro jê, portanto, falantes de uma língua diferente daqueles que compunham o tronco tupi-guarani e que, no período colonial, eram chamados de tapuias. São poucos os relatos sobre tais indígenas em terras capixabas no século XVI, mas é possível identificá-los ao norte do Rio de Janeiro, próximos à fronteira com o Espírito Santo. Na última década do século XVI, o nobre e mercenário inglês Anthony Knivet, que vivia no Rio de Janeiro sob o senhorio da família Correia de Sá – descendentes de Mem e Estácio de Sá e governadores do Rio de Janeiro no período –, informa que em uma entrada da qual participou encontrou um grupo de “canibais chamados puris” em uma serra conhecida como Paraíba, localizada a quatro dias de caminhada do rio de mesmo nome (KNIVET, 2007), ou seja, a expedição que percorreu regiões dos atuais Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais se deparou com uma aldeia puri próxima à divisa entre Rio de Janeiro e Espírito Santo.

Achados arqueológicos referentes à tradição una sugerem que os puris tenham vivido em Minas Gerais, deslocando-se posteriormente para o Rio de Janeiro e Espírito Santo. É provável que tenham sido os primeiros ceramistas a chegarem ao Sudeste, estabelecendo-se no litoral e no interior e, possivelmente, trazendo consigo o cultivo do milho, da mandioca e do feijão. Os vestígios encontrados indicam que tenham ocupado todo o vale do rio Paraíba, a margem sul do rio Doce e regiões de fronteira entre Espírito Santo e Minas Gerais (COSTA, 2017). Processos migratórios ocorridos em meados do século XVII levaram os puris a se concentrarem entre os rios Itapemirim e Jucu, afastando-se da faixa litorânea habitada por grupos tupis e pelos colonizadores e circunscrevendo-se de maneira mais duradoura, até o século XIX, no

entorno do Caparaó e das regiões próximas a Castelo (BENTIVOGLIO; CUNHA, 2017).

Em *Os puris do leste do Brasil*, publicado pela primeira vez em 1886 (EHRENREICH, 2017), Paul Ehrenreich os descreveu como etnologicamente semelhantes aos coroados, grupo com o qual compartilham a mesma ancestralidade, no que diz respeito aos costumes, à língua e à aparência física. Neste sentido, o antropólogo alemão afirma que eram atarracados; possuíam uma cor “marrom caramelada”; cabelos escuros, “grosseiros e esticados”; as mulheres marcavam o rosto com círculos e cruzeiros na cor azul e alguns homens mantinham resquícios de barba devido à gradativa perda da prática da depilação. A partir desta descrição, fica claro para o autor a diferença com os botocudos, seus rivais, cujas disputas pelos territórios de caça acirrava a inimizade entre ambos ao mesmo tempo que que aproximava puris e coroados por meio de alianças para combater o inimigo comum.

Adotando uma vida seminômade, os puris desenvolveram dois tipos de habitação. Para maior mobilidade de grupos menores, costumavam construir abrigos entre árvores, utilizando folhagens diversas, mas especialmente as de coqueiro. Outro tipo de moradia mais resistente e de maior duração era construída para abrigar várias famílias, podendo ser dividida ou não com paredes. Os puris utilizavam varas trançadas amarradas com cipós e, em alguns casos, preenchiam-nas com barro. O telhado era coberto com folhas de palmeira, usada também nas portas, ou palha de milho. Algumas malocas não possuíam paredes e, neste caso, a cobertura descia próxima ao chão. Ehrenreich (2017) afirma que tais indígenas eram os únicos do tronco macro jê que dormiam em redes produzidas a partir do algodão, prática apropriada, possivelmente, de algum grupo tupi com o qual mantiveram contato.

O *Mapa das nações indígenas existentes no Espírito Santo no século XIX* (Mapa 4) ainda aponta para a presença dos pataxós a nordeste do rio Doce, o que é ignorado pelos cronistas quinhentistas, mas é abordado por Loureiro (2019) ao se referir às entradas realizadas pelos jesuítas que dirigiam a aldeia dos Reis Magos e os grupos indígenas que nela se encontravam, dentre eles os tupiniquins, os aimorés, os paranaubis e os pataxós. No entanto, a autora não menciona a época na qual estes últimos se encontravam no aldeamento. Por outro lado, as pesquisas arqueológicas citadas pela autora e por Bentivoglio (2017) apontam para a existência de vestígios pataxó, malali e maxacali anteriores à chegada dos portugueses ao Brasil.



O *Mapa da província do Espírito Santo* (Mapa 5) não possui referência sobre autoria e nem data de confecção ou da representação da população indígena que expõe, mas é evidente tratar-se de uma reprodução, pois apresenta marcas da fotocópia ou da digitalização em sua parte superior esquerda, cujo original foi elaborado no século XIX, já que o título se refere ao Espírito Santo como província e a divisa com Minas Gerais não apresenta as nuances fronteiriças atuais, resultantes das disputas entre os dois estados sobre a chamada Zona do Contestado, na Região Noroeste do Estado, encerrada no início da década de 1960. No entanto, não é possível afirmar que a distribuição espacial das etnias indígenas também tenha sido realizada no século XIX, pois coincidem com pesquisas e fontes divulgadas mais recentemente, o que leva a crer tratar-se de uma possível adaptação realizada pelos autores e/ou organizador do livro no qual se encontra.

Sua importância encontra-se no fato de ao ser cruzado com o *Mapa das nações indígenas existentes no Espírito Santo no século XIX* (Mapa 4) apresentar com detalhes os diversos grupos indígenas e sua provável localização no território espírito-santense, oferecendo indícios da dinâmica migratória características destes povos em virtude de sua relação com a natureza, com os seus vizinhos, em boa parte dos casos rivais, e, artificialmente, com os colonizadores, alienígenas aos processos interativos integrantes de sua cultura. Também oferece indícios para a compreensão das migrações ocorridas até o século XVI e no cruzamento com outras fontes contribui para a identificação mais precisa dos grupos indígenas habitantes do Espírito Santo quinhentista.

O quadro possível das populações indígenas que habitavam o Espírito Santo na segunda metade do século XVI inicia-se com os tupiniquins no litoral norte (SOUSA, 1851), fazendo-se presentes na costa entre os rios Mucuri e Doce (LÉRY, 1961) e, com base nas pesquisas arqueológicas, espraíam-se pelos vales dos rios Doce e Cricaré (LOUREIRO, 2019), talvez antes da chegada dos botocudos ou de sua predominância na região. O *Mapa da província do Espírito Santo* (Mapa 5) faz referência aos temiminós, entretanto outras fontes não os mencionam, e Loureiro (2019) não é precisa a esse respeito. Tupinaés, papanases (SOUSA, 1851) e tamoios (Mapa 3) ao que tudo indica circunscreveram-se ao interior. Os aimorés ou botocudos viviam no interior, mas deslocaram-se em direção aos vales do rio Doce e Cricaré, conforme *Mapa das nações indígenas existentes no Espírito Santo no século XIX* (Mapa 4), e algumas levadas talvez tenham se aproximado da costa, como ocorreu em

Porto Seguro e Ilhéus (SOUSA, 1851), mas sem consequências para os colonizadores, já que o norte ainda não havia sido ocupado.

Os tupiniquins também estavam presentes em Santa Cruz (LOUREIRO, 2019) e, possivelmente, no entorno do núcleo da colonização portuguesa (SOUSA, 1851; SALETTO, 2011). Habitavam o litoral sul até as proximidades da foz do rio Itapemirim juntamente com os temiminós e os puris, conforme achados arqueológicos (BOURGUIGNON, 2018; COSTA, 2017; LOUREIRO, 2019) e o *Mapa da província do Espírito Santo* (Mapa 5) – estes últimos habitando também o interior e dividindo o território, possivelmente, com os coroados, seus parentes. Os goitacás, ao que tudo indica, estavam presentes no sul da vila do Espírito Santo ao longo da faixa costeira (LÉRY, 1961; SALETTO, 2011; SOUSA, 1851), apesar de sua presença ser mais marcante na fronteira com o Rio de Janeiro (LÉRY, 1961; SOUSA, 1851). As fontes não permitem afirmar com certo grau de certeza sobre a presença maxacali, pataxó, maromomi e coropó no Espírito Santo durante a segunda metade do século XVI. Já os guainases foram mencionados por Knivet (2007) na mesma ocasião e nas proximidades da aldeia puri no vale do Paraíba, não sendo improvável que algum grupo vivesse no entorno do Caparaó, conforme demonstra o Mapa da província do Espírito Santo (Imagem2).

### 3.1 SABERES INDÍGENAS NO ESPÍRITO SANTO

Na manhã do dia 26 de fevereiro de 1557, aportava no litoral norte do Espírito Santo o navio que se dirigia à colônia francesa fundada na baía da Guanabara por Villegagnon. O motivo da parada era a necessidade de reabastecimento de víveres após meses de navegação pelo oceano, que se sucedeu por meio do escambo praticado entre a tripulação e os indígenas locais identificados como “margaias” – ou tupiniquins. Facas, espelhos e pentes foram trocados pelos europeus por farinha de mandioca, frutas e carne de caça. Após o contato, as trocas e o estranhamento de ambas as partes, apesar de não ser novidade para alguns tripulantes, o navio seguiu para o seu destino (LÉRY, 1961).

Dentre os vários aspectos que marcaram este encontro, merece destaque a farinha de mandioca negociada pelos tupiniquins, pois isto significa o conhecimento da planta, das técnicas de cultivo e do beneficiamento da raiz. Ou seja, os saberes envolvidos neste processo eram dominados por parte da população indígena que

habitava o Espírito Santo em meados do século XVI e, neste caso específico, dos que viviam em parte da costa capixaba. Porém, Léry (1961) e outros cronistas que mencionaram a Capitania em seus relatos não fornecem maiores detalhes sobre o assunto, silenciando-se completamente em relação ao modo de vida dos povos indígenas locais, o que me levou a buscar subsídios para preencher esta lacuna nos próprios autores quinhentistas, uma vez que Gandavo (2007), ao registrar os acontecimentos presenciados e as notícias recebidas de terceiros, alega que as populações originárias habitantes da costa e dos sertões

[...] ainda que estejam divisos, e haja entre eles diversos nomes de nações, todavia na semelhança, condição, costumes, e ritos gentílicos, todos são uns; e se em alguma maneira diferem nesta parte, é tão pouco, que se não pode fazer caso disso, nem particularizar cousas semelhantes entre outras mais notáveis. (p. 133)

Não pretendo propor a uniformização dos diversos grupos étnicos que habitavam o Brasil antes da chegada dos portugueses, mas refletir sobre as semelhanças apontadas pelo autor no interior de um mesmo tronco linguístico, como o tupi-guarani. Nesse sentido, Ayrosa (LÉRY et al., 1961, p. 63), ao se referir aos tupinambás, afirma que

Essa designação era de aplicação extremamente larga, e se nos apresenta na Etnografia brasileira como denominativo genérico de numerosas tribos litorâneas, desde o extremo norte ao sul do Brasil, oriundas de um mesmo tronco antigo, provavelmente o tupi. Assim é que certos tupiniquins, tamoios, tobajaras, tupinás, etc., não raro se diziam tupinambás, como a indicar o nome de família com omissão de seus nomes tribais [...].

O domínio das técnicas de cultivo da mandioca e da produção da farinha e outros derivados pelos tupiniquins do litoral norte do Espírito Santo se configura como um indício consistente para o estabelecimento de “nexos” entre este grupo – e outros que tenham habitado a costa e outras regiões do Espírito Santo, como temiminós, tamoios e tupinambás – e os saberes envolvidos nestes dois processos registrados por Sousa (1851), Gandavo (2007), Léry (1961) e Staden (2006) durante os diálogos com interlocutores diversos, a observação e a convivência com os tupinambás habitantes da Bahia, do Rio de Janeiro e de São Paulo, mesmo que por meio de um “eco tardio e deformado” (GINZBURG, 1989, p. 151). Conta a favor desse argumento o fato destes grupos serem todos integrantes do tronco tupi-guarani e adeptos de práticas culturais semelhantes. Isto posto, utilizarei o mesmo procedimento para

analisar os demais saberes desenvolvidos pelos povos indígenas que viveram em território capixaba na segunda metade do século XVI.

A “rainha do Brasil”, assim Câmara Cascudo (1967, p. 105) se referiu à mandioca. Para este autor,

A mandioca se não fixou o indígena fê-lo demorar-se ao derredor das plantações porque a farinha não era colheita, mas preparo, demandando tempo e conhecimentos de processos indispensáveis à fabricação, conservação, transporte [...]. (p. 98)

Isto é, o cultivo da mandioca e a produção da farinha envolviam uma série de saberes que se estendiam ao preparo da terra, ao cultivo, ao beneficiamento da planta e à confecção e uso de ferramentas e utensílios elaborados a partir da madeira, da pedra, da argila e da fibra vegetal, dentre outros materiais necessários ao desenvolvimento de atividades que influenciavam profundamente a organização social indígena, desde o tempo de fixação de determinados grupos em certos locais até a distribuição do trabalho por idade e por sexo.

Os cronistas quinhentistas destacam a importância da mandioca usada, conforme observou Sousa (1851), na alimentação de vários tipos de animais domésticos: vacas, éguas, ovelhas, cabras e porcos, assim como dos bichos do mato e dos indígenas, que engordavam com a ingestão da planta, mas também morriam, pois era preciso saber diferenciar as duas espécies de raízes denominadas aipim, que poderia ser comida assada ou transformada em outros tipos de alimentos, e a mandioca, que possuía uma “peçonha” (ácido cianídrico), cuja ingestão levava animais e seres humanos à morte. Por isso, a necessidade de eliminação do líquido que continha o ácido. No entanto, antes deste processo era necessário plantá-la na terra preparada pelos homens.

Hans Staden<sup>28</sup> em seu livro *Viagem ao Brasil* (STADEN, 2006), publicado pela primeira vez em 1556, alega que os tupinambás

Nos lugares onde querem plantar, cortam primeiro as árvores e deixam-nas secar de um a três meses. Deitam-lhes fogo, ao depois queimam-nas e então é que plantam entre os troncos as raízes de que precisam [...]. (p. 143)

---

<sup>28</sup> Viajante alemão da região de Hessen que em sua segunda viagem ao Brasil, em 1549, foi contratado como artilheiro do forte português construído na ilha de Santo Amaro (São Vicente) e por um descuido foi capturado por um grupo de indígenas tupinambás, permanecendo nove meses como prisioneiro até ser resgatado (STADEN, 2006).

Os tupinambás realizavam este trabalho entre às sete horas da manhã e o meio-dia e, com algumas exceções, poderiam estendê-lo até à tarde (SOUSA, 1851). Após o preparo do terreno, as “mulheres já de idade” ficavam encarregadas de fazer o plantio que, de acordo com Sousa (1851), poderia ser realizado o ano inteiro, mas preferencialmente nos períodos mais secos, pois o excesso de água apodrecia as raízes. Assim, plantava-se

[...] a mandioca em covas redondas como melões, muito bem cavadas, e em cada cova se metem três quatro pauzinhos da rama, de palmo cada um, e não entram pela terra mais que dois dedos, os quais paus quebram à mão, ou os cortam com faca ao tempo que os plantam, porque em fresco deitam leite pelo corte, de onde nascem e se geram as raízes; e fazem-se essas plantadas mui ordenadas seis palmos de uma cova à outra. (p. 172)

As roças de aipim e mandioca precisavam ser limpas de ervas daninhas até as plantas lançarem suas raízes e, dependendo da variedade, poderiam ser colhidas entre cinco meses e um ano meio após o plantio. Tal trabalho era executado pelas mulheres que também se encarregavam do transporte das raízes até as aldeias onde elas poderiam ser assadas – no caso do aipim – ou transformadas em farinha, beiju e tapioca. De um modo geral, eram raspadas com conchas de ostras (SOUSA, 1851) até soltarem a casca e ficarem branca. Depois eram lavadas e raladas com uma “pedra ou ralo” (SOUSA, 1851) ou ainda com “[...] uma prancha de madeira, cravejada de pedrinhas pontudas [...]” (LÉRY, 1961, p. 101). Em seguida, a massa era depositada em uma prensa feita com folhas de palmeira denominada “tipiti” para a extração do líquido e, conseqüentemente, do veneno. O passo seguinte correspondia à secagem realizada no forno que Sousa (1851) chamou de “alguidar” (recipiente, no qual o diâmetro da boca é superior ao do fundo) e Léry (1961) descreveu como “grandes e amplas frigideiras de barro”, cujo calor exalado pelo fogo posto na parte inferior secava a farinha mexida continuamente com uma “cabaça” dividida ao meio (variedade de abóbora que tanto serve para alimentação como para a produção de vasilhame depois de secas).

O processo de produção da farinha, no entanto, poderia sofrer variações de acordo com as circunstâncias, o que resultava em um produto com diferentes texturas, sabor e tempo de conservação. Por isso, as indígenas preparavam a chamada farinha de guerra, que por ser torrada possuía maior tempo de conservação, podendo, desta forma, ser transportadas pelos homens em suas expedições guerreiras. Gandavo

(2007) e Léry (1961) caracterizam esta variante pelo seu ponto de torragem, responsável pela maior desidratação e pela textura mais áspera da farinha. Sousa (1851), no entanto, além deste fator acrescenta a mistura à farinha de “carimã”, feita com mandioca defumada sobre “três ou quatro varas”. O autor não nomeia esta armação utilizada na defumação, mas tudo leva a crer que se trata do moquém citado por Léry (1961) para assar e secar carnes e peixes. Depois de seca, a mandioca era raspada, socada em um pilão feito com tronco escavado de árvore e peneirada, separando as partículas maiores do pó ou carimã, utilizado em inúmeras circunstâncias. Na alimentação, a mistura ao caldo de carne ou peixe deixava a farinha de guerra mais branda e saborosa.

Os indígenas produziam a chamada farinha fresca, pois não durava tanto tempo quanto a farinha de guerra. Após a colheita, as raízes eram curtidas em água corrente até soltarem as cascas. Em seguida eram amassadas com as mãos, prensadas no tipiti, peneiradas e as partículas menores eram levadas ao forno para serem aquecidas e comidas ainda quente. Os cronistas quinhentistas concordam que seu sabor era mais suave e para Léry (1961, p. 102) deixava na boca a “[...] sensação do miolo de pão branco ainda quente [...]”. Porém, ambas eram utilizadas pelos indígenas para preparar o “mingau” ou ingeridas com caldo gordo. Como os tupinambás eram acostumados a comer a farinha seca desde criança, tinham o hábito de pegá-la com quatro dedos e arremessá-la na boca com grande precisão, o que não era recomendado a quem não possuísse a mesma experiência (LÉRY, 1961).

Da mandioca os indígenas ainda faziam beijus que, de acordo com Gandavo (2007, p. 102), eram “[...] mui alvos e mais grossos que obréias, destes usam muito os moradores da terra porque são mais saborosos e de melhor digestão que a farinha [...]”. Mas Sousa (1851) discorda desta afirmação, alegando que as mulheres portuguesas inventaram os beijus, pois estes eram desconhecidos pelos indígenas, o que, aparentemente, transforma a questão em um dissenso, já que Câmara Cascudo (1967, p. 94) afirma que “A mandioca vivia nos dois elementos inarredáveis da alimentação indígena: a farinha e os beijus [...]”. A massa do beiju era a mesma da farinha. A diferença encontrava-se no fato de ela ser espalhada no forno em uma camada muito fina, como se fosse uma folha, e ali permanecesse sem ser mexida até secar completamente, tornando-se mais rígida do que a farinha. Por isso, também era levada pelos indígenas como alimento nas guerras.

A mandioca era utilizada para fazer o “cauim”, a bebida mais apreciada pelos indígenas e que fazia parte dos festejos, inclusive dos rituais de antropofagia. Assim como a produção de farinha, a elaboração do “cauim” era de responsabilidade das mulheres, que cortavam as raízes em rodela e as cozinhavam em recipientes de argila produzidos por elas mesmo. Após o primeiro cozimento, afirma Léry (1961) que as indígenas mastigavam<sup>29</sup> as “rodela” e depositavam a massa em outra vasilha, na qual ela seria mexida com uma haste de madeira, enquanto passava por um novo cozimento. Para Sousa (1851) esta tarefa competia às moças mais formosas da aldeia, que amassavam a mandioca com as mãos depois de cozida e, porventura, poderiam mastigá-la, mas isso não seria uma exclusividade, como sugere o viajante francês. Ao término desta etapa, o produto era transferido para vasos de argila propícios para o seu armazenamento e para a fermentação. As espumas resultantes deste processo indicavam que o “cauim” estava pronto para o consumo, mas durante os festejos, as mulheres o aqueciam no fogo e, enquanto o serviam morno aos homens, aproveitavam para bebericá-lo.

Além do aipim e da mandioca, o “cauim” era feito com outras plantas, como o milho cozido em um processo semelhante ao que foi descrito. Léry (1961) destaca duas qualidades de milho: branco e vermelho a que os indígenas denominavam “avatí”. Além dessas duas, Sousa (1851) menciona o milho “almecegado” e o preto, “ubatim” para os tupinambás da Bahia. O milho era cultivado em várias regiões do Brasil, como atesta Gandavo (2007, p. 60): “Também há na terra muito milho-zaburro, este se dá em todas as capitâneas [...]”. Logo, destaco sua presença no Espírito Santo. O cultivo era de responsabilidade das mulheres, encarregadas também de fazer a farinha, que era preparada e consumida como as outras. O milho poderia ser assado ou triturado no pilão e cozido com caldo de carne ou peixe, mas apesar de compor a dieta das populações indígenas, não possuía o mesmo alcance da mandioca e do aipim. Contudo, os indígenas procuravam curá-los “ao fumo” (moqueá-lo), conservando apto para a alimentação de um ano para o outro.

---

<sup>29</sup> Embora o processo de produção do “cauim” por meio da mastigação da mandioca cozida possa parecer repugnante, era uma prática comum à produção de bebidas fermentadas por vários povos ao redor do Mundo, como observou Camara Cascudo (1936): os polinésios com a raiz da pimenteira “kawa”, os peruanos com o milho para a produção da chicha e as “hopis” do Arizona com o pudim “pikami”. O objetivo de se mastigar a fécula era ativar a fermentação pela ptialina, pois “Na diástase da saliva a ptialina transforma o amido das raízes e dos frutos em maltose e dextrina, provocando a sacarificação, resultante dos ácidos orgânicos sobre os açúcares [...]” (p. 136).

Sousa (1851) menciona uma vasta quantidade de “feijões naturais” de coloração branca, preta, vermelha, pintados de branco e preto, os quais eram plantados a mão e em cada cova colocava-se uma estaca para servir de suporte para a planta, considerados bem parecidos com os da Espanha. O autor ainda se refere às favas chamadas “comendas” pelos indígenas que eram cultivadas no inverno e poderiam ser cozidas verdes ou secas. Léry (1961) se refere às mesmas favas chamando-as de “comandá-uassú”, uma variação do nome pelos quais os feijões eram conhecidos pelas populações originárias. Diferentemente do milho e, principalmente, da mandioca e do aipim, o feijão é pouco explorado na narrativa dos cronistas, sugerindo menor importância na alimentação anteriormente e nos primeiros tempos da colonização do Espírito Santo e outras regiões do Brasil, o que é confirmado por Camara Cascudo (1936, p. 163) ao afirmar que os feijões “[...] não eram indicados na habitualidade do repasto indígena como significam contemporaneamente na refeição brasileira [...]”.

Um pouco mais popular do que o feijão parece ser o amendoim, pelo menos no que depender da ênfase dada por Sousa (1851, p. 184) ao afirmar que “Dos amendoins temos que dar conta particular, porque é coisa que se não sabe haver senão no Brasil, os quais nascem debaixo da terra, onde se plantam a mão, um palmo um do outro [...]”. O cultivo era realizado pelas mulheres em terra “solta e úmida”, nas quais os homens estavam proibidos de entrar, pois acreditava-se que se o plantio fosse realizado por eles a planta não nasceria. Além do mais, era costume que as mulheres que plantassem fossem as mesmas que colhessem. O amendoim era comido cru, assado, cozido com casca e torrado sem ela. Para durar o ano inteiro, ele poderia ser secado ao fogo ou transformado em farinha (CAMARA CASCUDO, 1936).

Farinha, milho, batata, carne de caça e peixe compunham a base da dieta indígena, uma tradição associada à ideia de alimentação e não apenas ao ato de comer (encher o estômago), pois garantia a conservação do corpo e os ligava aos ancestrais, por isso, a manutenção do padrão alimentar e da valorização de tais alimentos (CAMARA CASCUDO, 1936). Em virtude de sua presença constante no cardápio indígena, carás e batatas receberam a atenção dos cronistas quinhentistas, não tanto quanto a mandioca, mas o suficiente para demonstrar a sua importância. Sousa (1851) identificou vários tipos de batatas cultivadas no século XVI:

Há umas batatas grandes e brancas e compridas como as das Ilhas; há outras pequenas e redondas como túberas da terra, e mui saborosas; há outras batatas que são roxas ao longo da casca e brancas por dentro; há outras que são todas encarnadas e mui gostosas; há outras que são cor azul anilada muito fina, as quais tingem as mãos; há outras verdoengas muito doces e saborosas; e há outra casta, de cor almecegada, mui saborosas; e outras todas amarelas, de cor muito tostada, as quais são todas úmidas e ventosas, de que se não faz muita conta entre gente de primor, senão entre lavradores. (p. 180)

Léry (1961) destaca certas “raízes bulbosas”, as quais chama de “hetich” e que pela sua descrição lembram a batata, especialmente a doce, já que depois de assadas no “borralho” (brasa) as associam às peras portuguesas, provavelmente pela maciez interna e pelo teor adocicado:

[...] não é raro se encontrarem do tamanho de dois punhos juntos e com pé e meio mais ou menos de comprimento. Fora da terra parecem à primeira vista todas da mesma espécie; existe, porém grande diferença entre elas, pois, cozidas, arroxiam umas, amarelecem outras como os marmelos e outras ainda se tornam esbranquiçadas; donde a meu ver existirem três espécies. Como quer que seja, posso assegurar que, assadas no borralho, não são menos saborosas do que as nossas melhores pêras, principalmente as que amarelecem [...]. (p. 144)

O plantio era executado pelas mulheres, e, pelo fato de não produzirem semente, as raízes eram cortadas em várias partes e inseridas na terra, de onde cada parte lançava brotos que dariam origem a novas plantas, cujas ramas se alastravam pelo chão; as plantações podiam ser encontradas em vários locais diferentes, ao ponto de Léry (1961) acreditar que poderia haver uma difusão sem a interferência humana, descrevendo-as como “[...] o melhor maná dessa terra do Brasil [...]” (p. 142).

Quanto ao “cará”, era comparado ao inhame e, inicialmente, recebeu esta denominação. Era plantado no mês de março e colhido e em agosto, seguindo o mesmo método do plantio da batata, mas quando nascia, era posta uma haste junto à planta para ela poder se fixar e lançar sua ramagem. Poderiam ser assados ou cozidos, e o sabor era considerado por Sousa (1951) melhor do que o do inhame. Este autor aponta diferentes espécies: brancos, roxos, brancos internamente com a casca roxa e outros negros, sendo que todos eram “curados ao fumo” e, assim, poderiam ser conservados de um ano para outro. Os cronistas quinhentistas se referem a outras raízes e plantas que faziam parte da alimentação indígena, mas procurei privilegiar aquelas identificadas por Saint-Hilaire (1936) durante sua passagem pelo Espírito Santo.

É inegável a importância da agricultura para determinados grupos étnicos que habitavam o Espírito Santo, especialmente o cultivo da mandioca e a produção da farinha ao longo do litoral e em algumas regiões do interior. Porém, “O indígena era essencialmente caçador [...]”, afirma Camara Cascudo (1936, p. 152), e as florestas capixabas constituíam o ambiente ideal para a prática desta atividade, como atestou Braz (1988, p. 114) em sua carta escrita em 1551: “É esta terra onde ao presente estou a melhor e mais fértil de todo Brasil. Há nella muita caça de monte, muitos porcos monteses, e é mui abastada de pescado [...]”. Diante das semelhanças do ambiente e dos laços culturais existentes entre os grupos que constituíam o troco tupi-guarani e de vários indícios, é legítimo pensar na existência de nexos entre a formação do caçador indígena que vivia em solo capixaba e a daquele que habitava a região da Guanabara descrita por Léry (1961) e do Recôncavo Baiano relatados por Gandavo (2007) e Sousa (1851).

Assim que nascia, a educação do bebê indígena era voltada para a caça e para guerra, pois, como observou Léry (1961), o menino era pintado de preto e vermelho pelo pai, posto na rede de dormir e logo presenteado com os instrumentos usados para as duas principais atividades masculinas, ou seja, “[...] um pequenino tacape e um arco miúdo com flechas curtas de penas de papagaio [...]” (p. 178). Quando a criança se mostrava capaz de manejar o arco, eram-lhe ensinadas as técnicas necessárias para o uso, primeiramente com alvos fixos, posteriormente com os pássaros, os primeiros seres vivos a contribuir para tal aprendizagem. Até os sete ou oito anos de idade, permaneciam junto às mães atados às suas costas por uma cinta de algodão. Em seguida, passavam a “[...] granjear com seus pais o que hão de comer, debaixo de cujo amparo estão agasalhados até que cada um por si é capaz de buscar sua vida [...]” (GANDAVO, 2007, p. 137). Dessa forma, a busca por alimento na companhia dos pais e “[...] em comunhão assídua com a vida íntima da natureza” (HOLANDA, 1994, p. 68) dava continuidade a aprendizagem de uma série de saberes vitais para a manutenção de sua vida e a de seu grupo.

No decorrer desse processo informal de aprendizagem, os indígenas desenvolviam a capacidade de observar a natureza e a vida animal, adquirindo saberes que somente o seu modo de vida seria capaz de proporcionar, possibilitando-lhes, por exemplo, reproduzir os sons emitidos por diferentes tipos de animais, não apenas pelo gosto da imitação, mas como estratégia de caça para atraí-los ao seu encontro ou, como afirma Sousa (1851), “[...] quando o gentio vai de noite pelo mato

que se teme das cobras, vai arremedando estes pássaros [acauã] para as cobras fugirem”. Mas, a formação do caçador era muito mais ampla, pois ela envolvia a aquisição de um “saber venatório” (GINZBURG, 1989), expressando aquilo que Holanda (1994) uma “atenção quase divinatória”, uma vez que

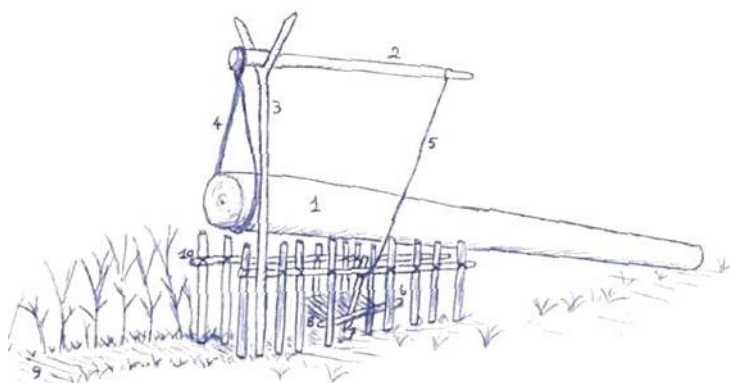
[...] aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infinitesimais como fios de barba. Aprendeu a fazer operações mentais complexas com rapidez fulminante, no interior de um denso bosque ou numa clareira cheia de ciladas. (GINZBURG, 1989, p. 151)

A capacidade cognitiva desenvolvida e explorada pelos indígenas durante as caçadas era acompanhada do desenvolvimento dos sentidos, tão importantes para o exercício de tal atividade quanto a rapidez de raciocínio. Holanda (1994, p. 68) chega a afirmar que

Entre esses moradores da floresta ‘é uma questão de vida ou de morte o saberem a qualquer momento tirar deduções precisas do aspecto do céu, do lado ensombrado das árvores, do vô das aves, do passo dos animais e, sobretudo, dispor de uma acuidade de sentidos que ultrapassa qualquer raciocínio’ [...].

A partir deste conjunto de saberes indiciários e sensoriais, examinando as pegadas de um animal, Holanda (1994) argumenta que os indígenas eram capazes de encontrar elementos que lhes permitiam conhecê-lo e acompanhá-lo e com base em uma observação segura não haveria necessidade de seguir constantemente seus rastros, pois, cortando caminho, alcançariam diretamente a presa. Com base neste tipo de saber adquirido com a concretude da experiência e transmitido de geração para geração os indígenas emboscavam a “suçurana” (onça parda), esperando-a “[...] em cima das árvores, de onde as flecham, e lhes comem a carne; as quais não têm mais que uma só tripa” (SOUSA, 1851, p. 246) ou aguardavam os animais nos mananciais de água onde apareceriam para seciar a sede. Wied Newid (1940) destacou em seu relato de viagem durante sua passagem pelo Espírito Santo, entre o final de 1816 e início de 1817, a superioridade dos caçadores indígenas em relação aos europeus: “Nós, europeus, sentíamos muita dificuldade em caçar nesses lugares pantanosos e silvestres, à beira do rio; mas os caçadores índios, semi-nús, penetravam com muito mais facilidade nas brenhas [...] (p. 125).

Figura 1 - Mundéu



Fonte: Ouriques Júnior (2010).

Assim como o mundéu, os laços eram utilizados para capturar os mais variados tipos de animais. Gandavo (2007) cita o seu uso pelos indígenas de forma genérica sem se referir especificamente a algum animal. Sousa (1851), por sua vez, menciona-o para a captura das cutias, mas utiliza a palavra armadilha sem especificar o tipo para se referir à caça de veados, tatus, capivaras e porcos monteses. Estes e outros animais estavam presentes no Espírito Santo, como descrito por Braz (1988, p. 114): “[...] muitos porcos monteses [...]” e por Wied Neuwied (1840, p. 127) em seu relato do século XIX, segundo o qual “[...] Seguimos através de velhas e altaneiras florestas, alternadas com extensões arenosas e escampas, onde descobrimos muitos rastos de antas (*Tapirus americanus*) e veados [...]” (p. 127).

Ouriques Junior (2010) confirma a existência de laços para capturar mamíferos e descreve com detalhes os componentes e o funcionamento desta armadilha denominada “nhuâ” (Figura 2), utilizada pelos guaranis-mbyá de Santa Catarina para caçar capivaras, veados e porcos do mato:

A *nhuâ* exige primeiramente uma longa e flexível vara, tendo sua extremidade mais grossa fincada no chão, ou amarrada em uma base forte. A extremidade oposta é amarrada a um fino e curto cipó e vergada até o chão junto ao carreiro que denuncia a passagem do bicho. Sobre este caminho do animal é cavado um buraco de um palmo de diâmetro, e dentro deste um par de forquilhas invertidas é fincado, deixando suas extremidades expostas uns dez centímetros acima. Amarradas a essas forquilhas duas peças de madeira são fixadas uma sobre a outra e na horizontal. Aqui também é utilizado aquele mesmo pino de disparo do *mundé*. O pino fica apoiado entre as duas pequenas peças de madeira, sendo que a de baixo suporta uma plataforma que deverá ser pisada pelo animal. A peça de cima é envolvida pelo pino amarrado ao cipó que está ligado à vara flexionada. Mais um cipó forma o laço que também parte desta vara flexionada, passando por um anel fixado na peça de madeira superior e se abrindo em torno do buraco. Finalmente, sobre a plataforma que esconde a buraco é espalhado um pouco de palha para camuflar a falso chão. Quando o animal pisa no que pensa ser o

caminho, faz descer a plataforma destravando o pino que mantém a vara flexionada. A pata afunda no momento em que o laço fecha e prende a bicho pela perna dianteira. (p. 39-40)

Figura 2 - “Nhuã”



Fonte: Ouriques Junior (2010).

O autor destaca outro tipo de laço conhecido como “nhuã-i”, utilizado para o apresamento de aves, mas os cronistas quinhentistas não mencionam esta armadilha para tal fim. Os pássaros, como o “pairari” e a “juriti”, em seus relatos eram abatidos a flechadas ou capturados em redes (SOUSA, 1851). Por outro lado, este autor menciona os “fojos” utilizados para caçar anta: “Matam-nas em fojos, em que caem, às flechadas [...]” (p. 244) e Gandavo (2007) fala destas armadilhas para pegar onça: “[...] alguns destes animais matam em fojos os moradores da terra” (p. 72), opinião compartilhada por Léry (1961), que apresenta uma pista de seu funcionamento: “[...] quando pilham nas suas armadilhas uma dessas feras, o que não raro conseguem, flecham-na e a golpeiam e a deixam nos fossos durante muito tempo antes de acabar de matá-la” (p. 115). Logo, os fossos citados pelo autor correspondem ao principal componente da armadilha, que consiste em um buraco feito no chão e coberto com galhos e ramos, geralmente, utilizado para a captura de animais ferozes.

No século XVI, os peixes também eram abundantes no Espírito Santo, pois, de acordo com Gandavo (2007, p. 102),

Esta ilha jaz dentro de um rio mui grande, de cuja barra dista uma légua pelo sertão dentro: no qual se mata infinito peixe e pelo conseqüente na terra infinita caça, de que os moradores continuamente são mui abastados. E assim é esta a mais fértil capitania, e melhor provida de todos os mantimentos da terra que outra alguma que haja na costa.

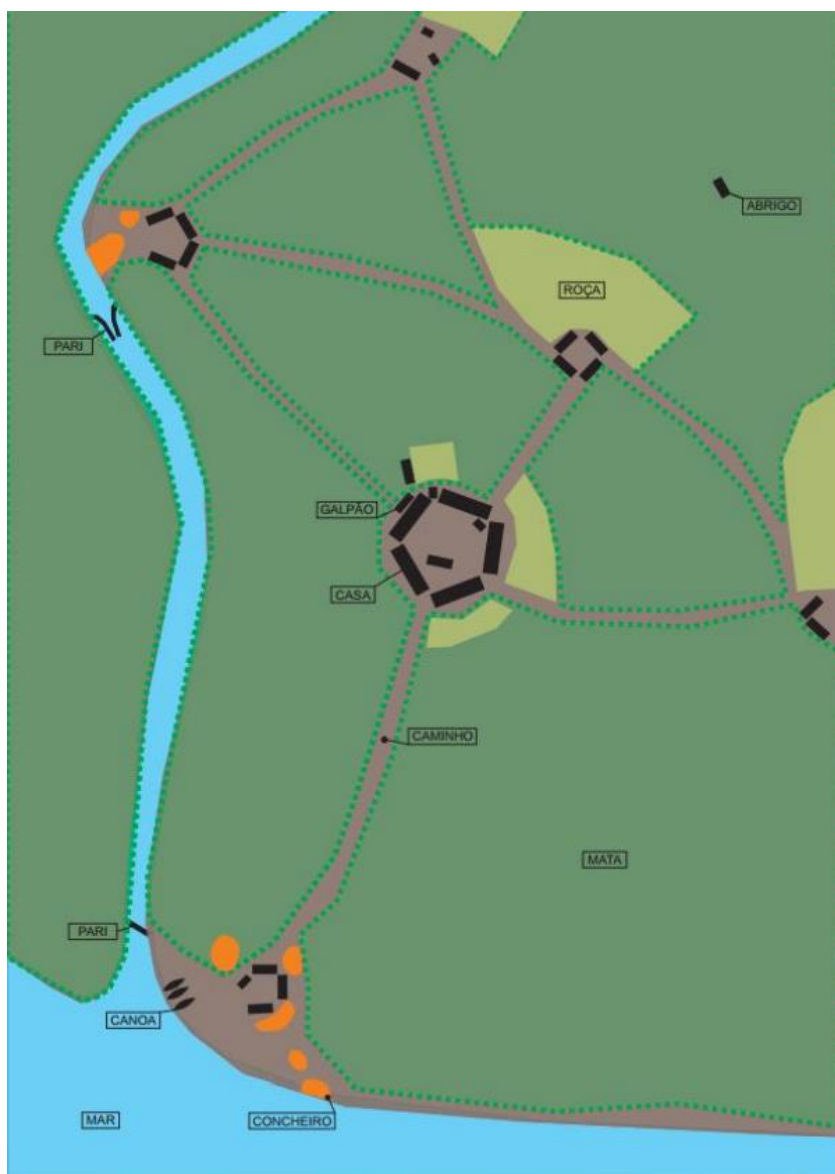
Como o peixe constituía um dos pilares da alimentação indígena ao lado da carne de caça e dos alimentos provenientes de suas roças, sua aquisição exigiu o desenvolvimento de uma série de saberes que se desdobravam no emprego de técnicas e materiais necessários à atividade pesqueira, bem como um conhecimento acurado, dentre outras coisas, da dinâmica das marés e das correntes fluviais, das épocas de cheias dos rios, hábitos de vida de cada espécie, como época e local de desova, alimentação e os lugares habitados. Conforme as circunstâncias, os indígenas poderiam optar por pescar durante o dia ou à noite, utilizar anzol e linha, arco e flecha, armadilhas variadas e até lançar nas águas substâncias com capacidade entorpecente extraídas de certas ervas.

Léry (1961) menciona duas espécies denominadas “kyremá” e “parati” que viviam em cardumes e eram fisgadas com arco e flecha. Para retirá-las da água, os indígenas iam buscar os peixes abatidos a nado, inclusive os que afundavam, utilizando as próprias mãos para levá-los para as margens ou para os barcos. Como sua carne era “friável” (quebradiça), era comum, quando pescados em grande quantidade, serem moqueados e transformados em farinha. A secagem da carne ou a sua transformação em farinha também era uma forma de conservação, como afirmam Holanda (1994) e o próprio cronista em outras passagens. Sousa (1891) destaca a pesca da tainha realizada à noite:

E de noite, com águas vivas, as tomam os índios com umas redinhas de mão, que chamam puçás, que vão atadas numa vara arcada; e ajuntam-se muitos índios, e tapam a boca de um esteiro com varas e ramas, e como a maré está cheia tapam-lhe a porta; e põem-lhe as redinhas ao longo da tapagem, quando a maré vaza, e outros batem no cabo do esteiro, para que se venham todas abaixo a meter nas redes; e desta maneira carregam uma canoa de tainhas, e de outro peixe que entra no esteiro. (p. 285)

Quando a pescaria era realizada à noite, necessitava de iluminação, e para isso os indígenas costumavam utilizar “fachos” feitos com fios extraídos de uma árvore chamada “ibiriba” que servia também para iluminar as malocas, pois, além de ser inflamável, “[...] pega fogo nela como em alcatrão [...]” (SOUSA, 1851, p. 216), não apagando com o vento.

Figura 3 - Aldeia tupinambá



Fonte: Cunha (2015).

No caso citado, os indígenas não usam arco e flecha e nem pegam os peixes a nado. Ao contrário disso, utilizam-se do trabalho coletivo e do movimento da maré para capturarem os peixes nos “puçás” fixados em uma estrutura de varas e ramas denominada “pari”, que formava uma barragem na boca do “esteiro” – trecho de rio ou mar que adentra na terra –, constituindo-se, desta maneira, em uma eficiente armadilha. O resultado apontado era uma canoa cheia de pescado que, provavelmente, seria levado ao moquém para se assado e consumido fresco e/ou secado e transformado em farinha para ser ingerido, paulatinamente, sem o risco de perecer. A representação de uma aldeia pré-histórica (Figura 3) criada pelos

arqueólogos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) a partir dos vestígios encontrados em escavações realizadas no município de Anchieta (CUNHA, 2015), revelam os elementos que a cunham e a organização espacial de cada um deles, destacando-se as habitações e a roça em seu entorno, o abrigo para caça no meio da mata, o concheiro, também conhecido como sambaqui, as canoas que, geralmente, ficavam submersas, enquanto não eram usadas, e o “pari” disposto em dois pontos do rio.

Além do arco e flecha, a pesca em rios e no mar era realizada com anzóis feitos com espinhos curvados atados em uma linha extraída de uma planta denominada “tucom”, uma palmeira, cujas fibras eram utilizadas na produção de fios. Léry (1961) observou o uso de um tipo de jangada conhecida como “piperi” para a pesca marítima nas proximidades da costa. Construída com cinco ou seis troncos roliços amarrados com cipó retorcido que permitia aos indígenas navegar sentados com a utilização de um só remo. Gandavo (2007, p. 138) destacou o uso de embarcação semelhante na pesca de peixes e mariscos

[...] que vão pescar pela costa em jangada, que são uns três ou quatro paus pregados nos outros e juntos de modo que ficam à maneira dos dedos da mão estendida, sobre os quais podem ir duas ou três pessoas ou mais se mais forem [...].

Várias eram as espécies capturadas com linha e anzol, utilizando-se da jangada ou não. Desde as de grande porte, como as “beijupirá” e “tapisicá”, passando pelos variados tipos de cação e outros peixes mais conhecidos na atualidade, como bonitos, dourados, garoupas até os mais exóticos, como os baiacus, consumidos pelos indígenas após a extração do “fígado” e do “fel”, que retinham uma substância venenosa (tetrodotoxina) utilizada por eles para exterminar ratos (SOUSA, 1851). Na pesca fluvial e lacustre, costumava-se associar a vara ao anzol e à linha. Segundo a expressão utilizada por Sousa (1851, p. 296), “maturaquê”, “acará”, “uacari” e “piabas” “se tomam a cana”.

O autor menciona alguns casos nos quais a pesca era realizada com redes, mas não especifica a técnica usada, ou seja, se a pescaria era efetuada com rede de arrasto, de cerco, de emalhar, de lançamento<sup>30</sup> ou o “puçá”, como no caso já citado

<sup>30</sup> A pesca com redes de arrasto, de lançamento e de emalhar foi introduzida no Brasil pelos portugueses. Já o cerco flutuante com o auxílio de redes foi praticado, primeiramente, pelos japoneses.

da pesca da tainha. Além disso, não deixa claro quem utilizava tais ferramentas: se indígenas, “mamelucos”, portugueses ou luso-brasileiros. Staden (2006) apresenta uma pista do que poderia ser a rede, originalmente, utilizada pelos indígenas ao afirmar que

Usam também de pequenas redes, feitas de fibras que tiram de umas folhas agudas e compridas chamadas Tockaun (tocum); e quando querem pescar com redes, reúnem-se alguns e cada qual ocupa o seu lugar na água. Quando esta não é funda, entram uns poucos, formando círculo, e batem na água para o peixe afundar e cair então na rede. Quem mais apanha divide com os outros. (p. 141)

Parece haver duas possibilidades neste fragmento. A primeira é a rede feita com a fibra do “tocum” ser diferente das citadas anteriormente. A segunda, tratar-se tal objeto do mesmo puçá, já que ao final do trecho o cronista informa que quem apanhava mais peixe dividia com os demais, ou seja, apesar da pesca ser organizada em grupo para conduzir os peixes até o local desejado, a captura, aparentemente, era individual. O puçá, por sua vez, poderia ser usado como parte do “pari”, mas era uma pequena rede utilizada individualmente.

Curiosamente, Léry (1961) se refere ao uso dos espinhos do “tocum” como anzol pelas populações originárias e a transformação de suas fibras em linha de pesca, mas não menciona a sua utilização para a produção de redes. Por outro lado, apresenta um indício que sugere o desconhecimento de outros tipos de rede pelos indígenas, quando observa que

[...] quando os selvagens nos viam pescar com as redes que trouxéramos e a que eles chamavam pyissa-uassú, mostravam-se solícitos em ajudar-nos, espantados com ver-nos apanhar tanto peixe de uma só vez. Se porventura os deixávamos manejar as redes, revelavam grande habilidade. (p. 130-131)

Os relatos quinhentistas permitem afirmar que os indígenas desenvolveram as técnicas de pesca com linha de mão, vara e isca viva, aparelhos de fisgar, ferir ou enganchar, método de comoção ou intoxicação, redes de saco, de boca armada e armadilhas, mas, por outro lado, não possibilitam a identificação da/s técnica/s de pesca com rede relatadas por Sousa (1851). Da mesma forma, são obscuros no que diz respeito aos seus criadores e praticantes.

---

O cerco fixo conhecido como curral no Nordeste pode ter sido uma adaptação portuguesa às armadilhas utilizadas pelos indígenas (AFONSO, 2013).

Havia uma técnica bastante peculiar que consistia no envenenamento da água. Os indígenas armavam barragens nos rios ou nos “esteiros”, adotando procedimento parecido ao da pesca da tainha. Neste caso, ao invés de utilizar o “puçá” para enredar os peixes junto ao “pari”, de acordo com o relato de Sousa (1851, p. 312), eles “[...] batem o peixe de cima para baixo; onde lhe lançam muita soma de umas certas ervas pisadas, a que chamam timbó, com o que se embebeda o peixe de maneira que se vem acima da água como morto; onde tomam às mãos muita soma dele”. Ou seja, a substância presente no “timbó” (rotenona) asfixiava os peixes em poucos minutos, permitindo seu recolhimento com as próprias mãos, com o “puçá” ou com qualquer outro recurso. Analisando a mesma técnica entre os “baniwa” do alto rio Negro, Oliveira (2016) destaca o uso do “timbó” em locais de água parada, como lagos, no período da vazante, ou igarapés na época da piracema de algumas espécies onde são construídos “paris”. Em certos casos, os indígenas utilizavam alimentos como isca para atrair uma quantidade maior de peixes para, então, aplicar a substância na água.

Alguns destes recursos desenvolvidos para a pesca eram utilizados pelos indígenas na cata de mariscos. Certas espécies de camarão que viviam nos “esteiros” de água salgada eram capturados com o “puçá”, enquanto as ostras que habitavam desembocadura dos rios e os mexilhões chamados “sururus”, também naturais dos mangues, eram recolhidos com as mãos, preferencialmente na lua minguante, por estarem mais volumosos. Outros mexilhões extraídos dos rios além de servirem de alimentos, sua casca era utilizada como “colheres”, assim como algumas espécies de búzios, como os “tapuçus”, depois de consumidos, sua concha era usada, conforme Sousa (1851), como “buzina”. Isto é, como instrumento de sopro. Já os lagostins, “potiquiquiá”, eram capturados nos recifes, preferencialmente, à noite, com o uso de “fachos”, e nas marés da lua nova, pois os machos estariam mais “gordos”.

Os caranguejos denominados “uçás” pelos indígenas também eram capturados com as mãos. Aliás, com o braço inteiro, pois os “índios mariscadores”, expressão usada por Sousa (1851), precisavam utilizar toda a extensão deste membro para retirá-los de dentro de suas tocas escavadas nos manguezais, transportando grande quantidade em cestos, feitos com fibras de palmeiras, denominados “samburás”. No entanto, as fêmeas eram devolvidas ao seu habitat para garantir a reprodução da espécie. De forma semelhante, os “sirís” que viviam no mar, próximo às praias, eram coletados com as mãos. Por outro lado, os indígenas tampavam as tocas dos “guaiaumus” com um “molho de ervas” impedindo a sua saída e matando-os

“abafados”, o que facilitava a coleta, ou aproveitavam o mês de agosto, período em que os machos estão mais “gordos” e junto com as fêmeas saíam das tocas para andar pelos terrenos onde viviam, próximos aos rios e não muito distante do mar.

O alimento obtido por meio da prática da agricultura, da caça e da pesca eram complementados pelo extrativismo. Os indígenas conheciam uma infinidade de palmeiras, como a “pindoba” e a “japeraçaba”, da qual extraíam o palmito e usavam os cocos para produzirem óleo. O mesmo ocorria com as frutas, como o ananás e o caju, utilizados na alimentação e para produção do “cauim”. Diante das inúmeras possibilidades de produção e extração dos mais variados recursos da natureza, o repertório indígena parecia inesgotável, pois agregavam à sua dieta determinados seres que, hoje, a maioria das pessoas considerariam asquerosos. Dentre eles, várias espécies de cobras, como a “jibóia”, a “sucuriú” e a “taraibóia”; lagartos, tais quais o “sinimbus” e o “tejuaçu”; sapo “cururu”; variadas qualidades de rãs; girinos chamados de “juins”, cujas tripas eram retiradas espremendo a barriga com os dedos e depois envoltos em folhas e assados no “borralho”; e as “iças”, formigas aladas que saíam dos formigueiros após alguns períodos de chuvas, que agradavam demasiadamente o paladar indígena quando torradas sobre fogo e, por fim, os “caracóis”, que ingeridos com exagero costumavam fazer mal (SOUSA, 1851).

Obviamente, os saberes indígenas não se limitavam aos diferentes meios de produção de alimentos. Técnicas de construção de barcos e navegação, por exemplo, eram colocadas em prática em diversas ocasiões, como atestou o jesuíta Fernão Cardim durante sua visita ao aldeamento de Nossa Senhora da Conceição, no Espírito Santo, como integrante da comitiva que acompanhava o padre Cristovão de Gouveia, visitador da Companhia de Jesus:

Vespera da Conceição da Senhora, por ser orago da aldêa mais principal, foi o padre visitador fazer-lhe a festa; os indios também lhe fizeram a sua: porque duas leguas da aldêa em um rio mui largo e ferroso (por ser o caminho por agua) vieram alguns indios Murubixába, sc. principaes, com muitos outros em vinte canoas mui bem equipadas, e algumas pintadas, enramadas e embandeiradas, com seus tambores, pífanos e frautas, providos de mui fermosos arcos e frechas mui galantes, e faziam a modo de guerra naval, muitas silladas em o rio arrebetando poucos e poucos com grande gríta, e prepassando pela canoa do padre lhe davam o *Ereiupe*, fingindo que o cercavam e cativavam: neste tempo um menino prespassando em uma canoa pelo padre visitador, lhe disse em sua lingua: *Pay, marápe guàrinime nande popeçoari?* sc. em tempo de guerra e cerco como estás desarmado! e meteu-lhe um arco, e frechas na mão [...]. (CARDIM, 1847, p. 81)

O cronista se refere a um momento de celebração e festa, mas que demonstra algumas aplicabilidades da canoa indígena. Uma delas era o seu uso como meio de transporte em uma terra desprovida de estradas, na qual os rios desempenhavam esta função e por um deles os jesuítas se dirigiram ao aldeamento e os indígenas seguiram ao seu encontro. Por eles, as populações originárias do Espírito Santo e de outras partes do Brasil transportavam pessoas, mantimentos e objetos utilizados no dia a dia, conforme o relato de Léry (1961, p. 129), segundo o qual, “[...] Quanto às redes de algodão, víveres e outros objetos que traziam na canoa, sua perda não os incomodava mais do que a nós a de uma maçã [...]”. Por outro lado, destaca-se a utilização das embarcações para a guerra, mesmo em circunstância pacíficas, como a descrita pelo jesuíta.

Os indígenas que recepcionaram os padres da Companhia de Jesus o fizeram com uma simulação de “guerra naval”, inclusive munidos de arco e flecha e em meio aos adultos havia um menino que interpelou Cristovão de Gouveia por estar desarmado em tempo de “guerra e cerco”. Nesta ocasião, a presença da criança entre os homens permitia-lhe aprender sobre a forma de guerrear do seu povo: as estratégias de cerco, de ataque, de captura dos rivais, o manejo das armas, além das técnicas de navegação, envolvendo o conhecimento das correntes fluviais e do local, do ritmo das remadas e a condução das Canoas em meio aos conflitos. Além disso, era-lhe propiciada uma oportunidade de aprender ou aprimorar o nado, o mergulho, fortalecer o corpo e a respiração, capacidades indispensáveis para quem passava boa parte do tempo na água. Léry (1961) apresenta um diálogo com um indígena após este ter sido lançado ao mar pelo tombamento da canoa na qual se encontrava:

“Vínhamos salvar-vos e tirar-vos da água”, respondemos. Mas o selvagem replicou: “Agradecemos a vossa boa vontade, mas pensáveis que por termos caído no mar estávamos em perigo de afogar-nos? Ora, sem tomar pé nem chegar à terra ficaríamos oito dias em cima d’água. Temos muito mais medo de sermos pegados por um peixe grande que nos puxe para o fundo do que de afogar-nos”. (p. 129)

A postura do menino diante do padre Cristovão de Gouveia evidencia reflexos de uma educação voltada para a guerra e a aprendizagem que anos mais tarde poderia ser posta em prática, mesmo quando lutava por uma causa que atendia ao interesse dos colonizadores, como ocorreu na batalha em decorrência da tentativa de invasão francesa a Vitória, em 1562, na qual “[...] os Christãos, seguindo seu Capitão,

se foram apóz eles em almadias com muita escravaria ás frechadas até os lançarem fora do porto” (LOURENÇO, 1988, p. 366). Ou se os inimigos pertencessem à mesma etnia e o conflito constituísse elemento estrutural de sua cultura, como nas disputas registrados por Sousa (1851, p. 301) entre os tupinambás da Bahia. Nessas disputas, segundo este autor, “[...] faziam-se cruel guerra uns aos outros por mar; onde se davam batalhas navais em canoas, com as quais faziam ciladas uns aos outros [...]”. Como foi visto anteriormente, as canoas eram utilizadas também na pesca, como no caso da captura da tainha ou da viagem feita pelos tapuias do interior ao litoral da Bahia para a pesca de mariscos:

No meio e dentro dela se vêm meter no mar o rio Grande dos tapuias, e se navega um grande espaço pela terra adentro e vem de muito longe; o qual se chama dos tapuias por eles virem por ele abaixo em canoas a mariscar ao mar [...]. (SOUSA, 1851, p. 47)

Os conhecimentos técnicos de navegação náutica e fluvial dos indígenas se estendiam para a construção das embarcações, manifestando-se na escolha das árvores que tivessem o tamanho ou o formato compatíveis com a finalidade da canoa e com a quantidade de pessoas a serem transportadas; na adequação da madeira escolhida às ferramentas e aos materiais com as quais eram feitas, incluindo machados e enxós feitos de pedra ou concha; na resistência, mas ao mesmo tempo leveza para não afundar e permitir as manobras necessárias. Dessa forma, os cronistas quinhentistas registraram duas categorias de embarcações desenvolvidas pelos indígenas: as jangadas, produzidas com troncos roliços amarrados com cipós, e as canoas, confeccionadas com a casca das árvores ou a partir da lavra de um único tronco, denominadas monóxilas pela literatura.

No século XVI, A partir da casca ou do tronco escavado, os indígenas produziam as “ubás”, canoas feitas a partir da casca da árvore ou por meio da retirada do miolo do tronco, deixando dois ou três anteparos maciços como reforço, o que as diferenciavam das “pirogas”; as “montarias” ou “cascos”, menores do que as primeiras e produzidas a partir da escavação do tronco; e as “igarités”, uma variação da “montaria” que possuía uma cobertura de palha ou madeira (VERSCHLEISSER, 1990).

Léry (1961, p. 148) chama de “igát” as embarcações “[...] feitas de uma casca de árvore, propositadamente arrancada de cima para baixo e que são tão grandes que

comportam cada uma de quarenta a cinqüenta pessoas [...]”. Sousa (1851), por sua vez, não menciona o nome indígena atribuído às canoas, como costuma fazer com os outros elementos de sua narrativa, mas especifica o tipo de árvore utilizada, o motivo de sua escolha e o processo de produção:

Pelo sertão da Bahia se criam umas árvores muito grandes em comprimento e grossura, a que os índios chamam ubiragara, das quais fazem umas embarcações para pescarem pelo rio e navegarem, de sessenta e setenta palmos de comprido, que são faci-líssimas de fazer; e porque se cortam estas árvores muito depressa, por não ter dura mais que a casca e o âmago, é muito mole e tanto que dois índios em três dias tiram com suas foices o miolo todo a estas árvores, e fica a casca só, que lhe serve de canoas, tapadas as cabeças, em que se embarcam vinte e trinta pessoas. (p. 220)

Assim como a “ubiragara”, outros tipos de árvores se tornaram comuns na produção das embarcações, como a “sabijebuba” ou “vinhático”, cuja maleabilidade para lavrar e a resistência aos efeitos da água tornavam a madeira apreciável. Além disso, os troncos maiores, geralmente, eram ocos por dentro, o que facilitava o trabalho (SOUSA, 1851). Após deixar o Espírito Santo e chegar ao Rio de Janeiro, Cardim (1847) descreveu a floresta que cobria as serras no entorno da localidade, na qual havia muita madeira de cedro “[...] de que se fazem canoas tão largas de um só páu, que cabe uma pipa atravessada; e de comprimento que levam dez, doze remeiros por banda e carregam cem quintaes de qualquer cousa, e outras muito mais [...]” (p. 94). Sousa (1851) e Léry (1961) descrevem os dois modos de fazer embarcações conhecidos pelos indígenas que habitantes da Bahia e do Rio de Janeiro, e do restante da América Portuguesa. No entanto, os cronistas omitem o uso de um elemento essencial para tal atividade, mencionado por Staden (2006, p. 156) ao abordar o mesmo tema: o fogo.

No país há uma espécie de árvore a que chamam Yga Ywera, cuja casca os selvagens destacam de cima a baixo, fazendo uma armação especial ao redor da árvore para tirá-la inteira.

Depois, tomam a casca e a transportam da serra até o mar; aquecem-na ao fogo, dobram-na por diante e por detrás e lhe amarram dois paus atravessados no centro para que não se achate, e fazem assim uma canoa, na qual cabem 30 pessoas, para irem à guerra [...].

Usava-se o fogo para promover a dilatação das fibras da madeira e com isso torná-la mais maleável ao trabalho mais bruto exercido com o machado e o mais sutil, utilizando a enxó. Os três autores narram o processo de produção das embarcações

indígenas, destacando as diferentes técnicas utilizadas para confeccioná-las. Enquanto Sousa (1851) o descreve por meio da retirada do miolo do tronco até o alcance da casca sem a utilização do fogo com a árvore no chão, Staden (2006) relata a sua retirada com a planta ainda no local e o uso do fogo para chegar ao formato desejado. E Léry (1961), mais sucinto em sua descrição, não menciona o uso do fogo, mas dá a entender que o processo de extração da casca era semelhante ao descrito pelo cronista alemão pelo fato dela ser retirada de “cima para baixo”.

No texto intitulado *Ensaio sobre as construções navais indígenas do Brasil* (CAMARA, 1937), editado pela primeira vez em 1888, o almirante Antonio Alves Camara relata um tipo de canoa denominada, genericamente, de “uba”, usada pelos indígenas habitantes das margens do rio Amazonas e seus afluentes, cujo processo construtivo assemelhava-se ao das embarcações litorâneas descritas pelos cronistas quinhentistas, inclusive em relação à utilização das cascas de árvores e de seus troncos. A manufatura das embarcações de tronco aberto e escavado era mais trabalhosa, além delas serem mais pesadas e de difícil manobra, razão pela qual eram menos usadas do que as de cascas. A diferença em relação às “pirogas” encontrava-se no fato de suas bordas serem mais grossas e resistentes, porém os cronistas quinhentistas não estabelecem tal diferenciação e nem utilizam a expressão indígena para se referir às embarcações.

Uma variante das “ubas” de tronco escavado e constituída, praticamente, somente pelo casco acrescido de uma quilha, era conhecida como “montaria”, pois para Câmara (1937, p. 112) ela poderia “[...] ser considerada, na acepção do termo, urna alimaria para a caça, ou para a pesca”, ou seja, uma embarcação menor, mais ágil e mais fácil de manobrar, cuja propulsão resultava da ação dos remos. Tais embarcações poderiam ser acrescidas de uma cobertura de folhas de palmeira amarradas com cipó, denominada “tolda” ou toldo, sendo conhecidas como “panacaricas” pelos indígenas do tronco tupi-guarani. Até as pequenas “montarias” poderiam receber este acessório para tornar a caça ou a pesca mais confortável. Semelhantemente a estas, nas “igaretés” mantinha-se o toldo, mas retiravam-se as quilhas. Por isso, seu nome significava canoa verdadeira (CAMARA, 1937).

Assim como ocorria com as embarcações, os indígenas do Espírito Santo e de parte do litoral brasileiro desenvolveram um conjunto de conhecimentos técnicos utilizados na construção de suas habitações e na seleção de materiais adequados à sua segurança e bem-estar, de modo a satisfazer as suas necessidades e adequar-

se ao meio ambiente. Daí Holanda (1994) destacar a funcionalidade de suas moradias ao afirmar que “Essas choças adquirem, assim, uma função bastante ampla: sevem não apenas de morada, mas ainda de defesa eficaz para seus habitantes, protegendo-os ao mesmo tempo dos elementos naturais, dos bichos, e dos seres humanos hostis” (p. 97).

O aspecto funcional das habitações indígenas foi captado pelo olhar de Xerente (2017)<sup>31</sup> ao pesquisar as casas construídas pelo povo akwẽ na aldeia Salto Kripre, localizada a 12 km da cidade de Tocantínia (Tocantins):

Para o povo Xerente todo os seres dependem da natureza para fazer suas casas. Os seres humanos, eles precisam de madeira, de palha, terreno, cipó, taboca para fazer suas casas; os animais, como os pássaros, dependem dos galhos de uma árvore para fazer suas casas e para protegê-las de outros animais que voam. Os pássaros fazem ninho nos galhos das árvores mais altas e tem outros animais que fazem ninho em lugar bem fechado de mato para se proteger de outros animais. Alguns animais, tais como o tatupeba e o tatu-bola, fazem suas casas na terra, cavando um buraco para fugir dos predadores. Os que moram nas águas também têm suas casas, entre as pedras ou no buraco, como o kari, aĩhrzâ, wanẽku (sucuri) etc. Ao amanhecer, todos os bichos saem de suas tocas para tomar ar puro do campo, por isso, as casas de pessoas e dos bichos são importantes, porque nos protegem do frio, da chuva e do sol. Por isso, todos os seres vivos têm sua própria casa. (p. 178-179)

Ao mesmo tempo em que reforça as funcionalidades das moradias indígenas presentes em Holanda (1994), especialmente a ideia de abrigo e proteção, a autora capta uma outra dimensão, compreendendo-as a partir de uma visão holística da natureza, segundo a qual a necessidade humana de abrigo integra um contexto mais amplo, no qual a mesma necessidade é compartilhada com os animais, indo ao encontro da ideia dos indígenas brasileiros estarem em “[...] comunhão assídua com a vida íntima da natureza”, observada pelo próprio Holanda (1994, p. 68). Porém, os tipos de habitação das populações indígenas que viveram no Espírito Santo, no século XVI, só pode ser reconstituída, assim como os demais saberes analisados, por meio de indícios e do estabelecimento de nexos com outros grupos, cujas práticas culturais se assemelhavam.

---

<sup>31</sup> O texto é resultado do trabalho de estudantes que concluíram o Curso de Licenciatura em Educação Intercultural (Clei), da Universidade Federal de Goiás (UFG), em 2015. A pesquisa foi realizada no âmbito das atividades denominadas Projetos Extraescolares, nas quais os discentes indígenas investigam temas contextuais relacionados à vida e à sustentabilidade dos povos que participam do curso (NAZARENO, 2017).

Em 1559, o irmão Antônio de Sá escrevia do Espírito Santo sobre a nova aldeia erguida pelos temiminós para se afastarem dos cristãos que tentavam escravizá-los, aproveitando-se do ensejo para buscar um local mais salubre após a epidemia de varíola ocorrida no ano anterior (SÁ, 1988). Para reafirmar a presença jesuíta junto a este grupo, o autor revela que “[...] ordenamos de fazer um tixipar no meio da aldeia, por logo ir-me para lá [...]” (p. 246). Isto é, ele reivindicava a Maracajaguaçu a construção de uma casa e uma igreja no centro do aldeamento, indicando, nesta breve passagem, três elementos característicos das moradias indígenas.

Em primeiro lugar, o uso da palha como matéria-prima, já que o “tixipar” ou “tijupá” era uma espécie de choupana feita com este material. Staden (2006, p. 137) destaca tal aspecto ao afirmar que os tetos das “cabanas” tupinambás eram arredondados, como “abóbodas” e cobertos com uma “[...] grossa camada de ramas de palmeiras, de modo a não chover dentro [...]”. A descrição se aproxima do relato de Léry (1961, p. 167), quando este afirma que “[...] as casas dos selvagens são em geral compridas, abauladas no teto e cobertas de ramos cujas pontas tocam o solo [...]” e das considerações de Sousa (1851, p. 303) sobre um chefe indígena ao alegar que era “[...] sua casa muito comprida, coberta da palma, a que os índios chamam pindoba [...]”.

Em segundo, a organização espacial do aldeamento com uma praça ao centro, entre as malocas, onde seria construído o “tixipar”, local, originalmente, destinado aos rituais de antropofagia, pois “[...] No meio, entre as cabanas, deixam um espaço, onde matam os prisioneiros [...]” (STADEN, 2006, p. 137) e aos festejos, já que “[...] as outras casas da aldeia se fazem também muito compridas e arrumadas, de maneira que lhes fica no meio um terreiro quadrado, onde fazem bailes e os seus ajuntamentos [...]” (SOUSA, 1851, p. 303). O padre Fernão Cardim ao visitar os aldeamentos da Bahia, em 1584, constatou as mesmas características descritas pelos demais cronistas em relação às habitações indígenas, alegando que “Este costume das casas guardam também agora depois de christão [...]” (CARDIM, 1847, p. 37). Na ocasião de sua visita ao aldeamento de Nossa Senhora da Conceição, no Espírito Santo, registrou que “Era para vêr os novos christãos, e christãs sairem de suas ócas como colonias, acompanhados de seus parentes e amigos, com sua bandeira diante e tamboril, depois do baptismo e casamentos tornarem assim acompanhados para suas casas” (p. 82).

As observações de Cardim (1847) sobre as moradias indígenas na Bahia e no Espírito Santo sugerem a permanência de suas principais características nos anos seguintes à instalação da Companhia de Jesus em solo capixaba, mesmo diante da intervenção jesuítica em seu modo de vida e da conversão de muitos aldeados. Isto não significa que transformações motivadas pela ação dos padres não viessem ocorrendo desde sua chegada à Capitania, mas contribui para reforçar o argumento da similaridade de determinados elementos culturais entre os povos tupis que viviam nas duas donatarias.

Por último, o nomadismo indígena, caracterizado pelo costume de mudar suas moradias de lugar com alguma frequência, constituindo-se em populações seminômades, como reitera a carta escrita em 1565 pelo padre Pedro da Costa após nova epidemia de varíola que se alastrou entre os indígenas do litoral capixaba: “[...] Era esta povoação grande e de muita gente e passada a força da doença detriminaram de se mudar daquelle logar; porque, além de ser este seu costume, era-lhes já aquelle sitio muito aborrecível por causa da doença [...]” (COSTA, 1988, p. 485). Esta característica foi registrada por Sousa (1851, p. 303) ao alegar que os tupinambás “[...] não vivem mais nesta aldeia, que enquanto lhes não apodrece a palma das casas, que lhes dura três, quatro anos. E como lhes chove muito nelas, passam a aldeia para outra parte [...]”; por Staden (2006, p. 137), ao afirmar que “[...] quando têm devastado um lugar mudam as moradas para outra parte [...]”; e por Léry (1951, p. 183), que apresenta a mudança de forma mais dinâmica:

A propósito cabe dizer (coisa estranha nesse povo) que os brasileiros não se demoram em geral mais de cinco a seis meses no mesmo lugar. Carregam grossos pedaços de madeira e grandes palmas de pindoba para a construção e cobertura de suas casas e mudam as aldeias sem lhes mudarem os nomes o que faz que às vezes os encontramos a um quarto de légua ou mesmo meia légua de distância do lugar em que antes habitavam [...].

Sem fornecer maiores detalhes, Loureiro (2019) informa que as aldeias tupiniquins do Espírito Santo possuíam de quatro a oito malocas, as quais poderiam abrigar até seiscentas pessoas cada uma, afirmação que vai ao encontro dos relatos de cronistas quinhentistas, uma vez que, de acordo com Léry (1961, p. 183), “Em algumas aldeias moram, na mesma casa, de quinhentas a seiscentas pessoas e não raro mais [...], [...] embora as casas, que têm em geral mais de sessenta passos de comprimento, não possuam tabiques de separação [...]”. As informações foram

reiteradas por Staden (2006), ao relatar que poucas aldeias têm mais de sete “cabanas” (Imagem 6), cada uma medindo cerca de catorze pés de largura por cento e cinquenta de comprimento (aproximadamente quatro por quarenta e cinco metros), e por Gandavo (2007, p. 135), ao alegar que entre os tupinambás “As povoações destes índios são aldeias: cada uma delas tem sete, oito casas, as quais são muito compridas [...]”.

A construção das malocas (Fotografia 1), de acordo com os cronistas, era uma atividade masculina e, nela, as folhas da “pindoba” não eram, necessariamente, as únicas utilizadas, pois existiam outras espécies que poderiam ser usadas para tal finalidade, como a “japeraçaba”, a “anajá-mirim” e a “patioba”. Porém, Sousa (1851) destaca uma peculiaridade que levava os indígenas a preferirem a primeira em relação às demais:

De junto do olho destas palmeiras tira o gentio três e quatro folhas cerradas, que se depois abrem a mão, com as quais cobrem as casas, a que chamam pindobuçu, com o que fica uma casa por dentro, depois de coberta, muito formosa; a qual palma no verão é fria, e no inverno quente; e se não fora o perigo do fogo, é muito melhor e mais sadia cobertura que a da telha. (p. 197)

Fotografia 1 - Indígena kuikuro construindo maloca



Fonte: Povos indígenas no Brasil (2022).

Além das folhas de palmeira, os indígenas utilizavam cipós e madeiras na construção de suas moradias, “[...] feitas à maneira de cordoarias ou tarracenas fabricadas somente de madeira e cobertas com palma ou com outras ervas do mato semelhante [...]” (GANDAVO, 2007, p. 135). Sousa (1851) cita o “pati” (outra espécie de palmeira) para a produção de ripas, devido à resistência de sua casca e a maciez interior. Dentre vários tipos de cipós destaca o “timbó” em virtude de sua resistência e maleabilidade para a amarração do emadeiramento e do telhado das malocas. Cita ainda o “timborama”, menos rígido e usado quando o “timbó” não era encontrado. Os grupos indígenas denominados “tapuias”, conforme o autor, faziam as armações de suas habitações de pau-a-pique<sup>32</sup> com o objetivo de torná-las mais resistentes e dificultar as investidas de seus rivais.

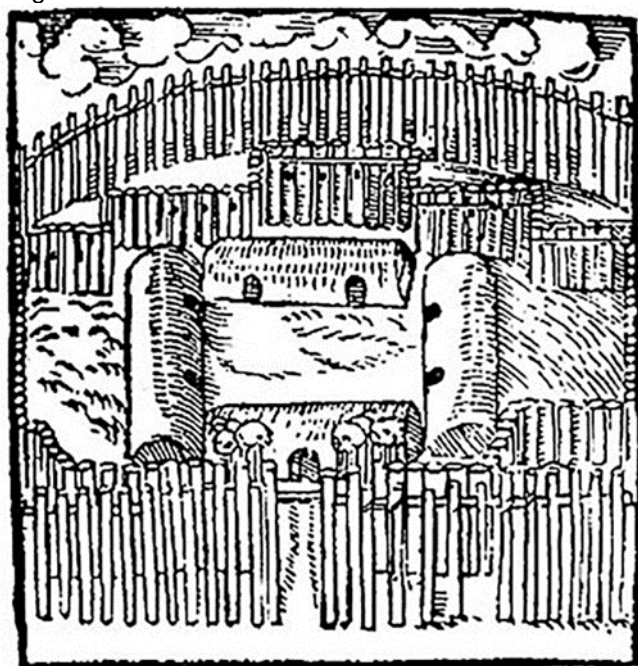
De acordo com os relatos de Sousa (1851), o “principal” geralmente escolhia a localização de uma nova aldeia, mas isto não ocorria aleatoriamente. Dependia de uma série de fatores vinculados ao conhecimento da área e das necessidades do grupo. Por isso, privilegiava-se os terrenos mais altos e ventilados, cuja terra permitisse a abertura de roças e o cultivo de alimentos no entorno das malocas, o que é ratificado por Staden (2006), segundo quem os tupinambás procuravam construir suas “cabanas” onde houvesse água, lenha, caça e peixes. Caso a aldeia se localizasse próxima aos territórios habitados pelos rivais ou se fosse alvo de ataques constantes, era comum fortificá-la por meio da construção de uma cerca de pau-a-pique, com portas e “seteiras”, ao redor das habitações (Figura 4). A observação foi compartilhada por Léry (1961, p. 149): “É verdade que em torno de algumas aldeias fronteiriças e portanto mais ameaçadas pelo inimigo os selvagens costumam fincar troncos de palmeiras de cinco a seis pés de altura [...]” e novamente por Staden (2006, p. 137-138): “[...] erguem, ao redor das cabanas, uma cerca de troncos rachados de palmeiras. A cerca costuma ter braço e meia de altura, e fazem-na tão junta que nenhuma flecha possa atravessá-la. Deixam umas aberturas pelas quais atiram [...]”.

---

<sup>32</sup> Técnica construtiva que apresenta variações de execução, de composição e de nomenclatura, conforme a região na qual é encontrada. Também é conhecida como taipa de mão, taipa de sopapo, taipa de sebe, pescoção, taponia e barro armado, e os materiais mais utilizados são o barro, a madeira e o cipó, não sendo coincidência aqueles que não envolvem custos por, geralmente, estarem à disposição no próprio local da construção ou em suas imediações. “O pau-a-pique, ao contrário de outras técnicas de arquitetura que utilizam a terra crua como matéria-prima – o adobe e a taipa de pilão, por exemplo – não é estrutural, mas de vedação. Por isso, quando é empregada em paredes externas, está sempre associado à existência de uma estrutura autônoma, em geral a gaiola de madeira, mas outros materiais, como a pedra e os tijolos cozidos, podem ser empregados” (OLENDER, 2006, p. 46-47).

As cercas comuns nos três casos eram acompanhadas de outras estratégias de defesa que tinham o objetivo de dificultar a invasão das aldeias, tornando as fortificações mais seguras para os seus moradores e mais perigosas para os invasores. Sousa (1851) menciona a construção de “uma rede de madeira” a vinte ou trinta palmos ao redor da cerca para impedir a saída de algum invasor que conseguisse entrar. Léry (1961) indica a disposição de “estrepes agudos” em determinadas entradas para que em caso de invasão, à noite, como era de costume, a população da aldeia pudesse escapar por atalhos conhecidos somente por eles, enquanto os agressores teriam seus pés feridos. Staden (2006) apresenta uma segunda cerca feita com varas grossas e compridas ao redor da primeira, de modo a não ter espaço para a passagem de um homem. Além disso, a cabeça dos rivais devorados costumavam ser espetadas em estacas que se localizavam na entrada das “palhoças”.

Figura 4 - Aldeia fortificada



Fonte: Staden (2006).

De acordo com Staden (2006), as malocas possuíam “três portinhas”, uma em cada extremidade e outra no centro, obrigando a quem fosse passar por elas a se abaixar. Holanda (1994) utiliza a expressão “entrar de gatinhas” para se referir à passagem das pessoas por tais portas e justifica o seu tamanho diminuto pela necessidade de proteção contra moscas, mosquitos, abelhas e invasores, mas

destaca a incidência do sol, do calor, do vento, da chuva e do frio como fatores que influenciavam no tipo de construção e nos materiais utilizados. Internamente não havia divisões e as famílias compostas pelo pai, mãe e filhos escolhiam um lugar e fixavam suas redes de dormir em duas estacas com o fogo aceso ao lado para preparar as refeições e possibilitar o aquecimento à noite. Sousa (1851) menciona a construção de “jiraus” acima dos “tirantes” das malocas onde guardavam suas “alfaias” e legumes moqueados para não perecerem.

Alguns dos materiais utilizados na construção das malocas também eram empregados na confecção de objetos e utensílios domésticos presentes em inúmeras atividades cotidianas, inclusive na produção, armazenamento, preparação e transporte de alimentos e bebidas, tarefas e saberes desenvolvidos pelas mulheres, conforme os relatos dos viajantes. O mesmo “timbó” usado na amarração dos telhados das moradias também era utilizado para fazer “cestos finos”, enquanto o “caeté” – folhas que nascem em touceiras e se assemelham à alface – era transformado em vasos impermeáveis usados para transportar farinha durante as guerras ou viagens (Sousa, 1851). Juncos e outros caniços, bem como o “vime” e a palha de milho eram empregados com “muita delicadeza” na tecitura de pequenas e grandes cestas chamadas “panacús”, que serviam para armazenar farinha e outros mantimentos (LÉRY, 1961).

Além dos utensílios de folhas e fibras vegetais, as indígenas se dedicavam à produção de cerâmica, visando suprir as demandas cotidianas. Pesquisas arqueológicas realizadas nos municípios de Piúma e Anchieta contribuem para demonstrar a ocupação do território capixaba pelos indígenas pertencentes ao tronco tupi-guarani, tanto no período anterior à chegada dos portugueses, como no decorrer do processo colonizador. De acordo com Loredana et al. (2010), cerca de dez mil fragmentos cerâmicos encontrados nos sítios Bota Fora e Hiuton possuem características técnicas na forma, na decoração, na pasta e na queima dos objetos que os associam aos grupos em questão, sendo que algumas não foram registradas pela bibliografia especializada, o que demonstra sua singularidade e contribui para consolidar e ampliar sua presença em regiões da Capitania.

Outras características do vasilhame destacadas pelos cronistas quinhentistas, como desenhos com certa complexidade acompanhados de linhas onduladas são similares às dos materiais encontrados no litoral fluminense e na Bahia – regiões habitadas, entre outros grupos, pelos tupinambás. Em alguns casos, as bordas

avermelhas, comuns à cerâmica tupi, são substituídas por feixes de três a quatro linhas, como as encontradas no sul do Pará. Alguns desenhos dos fragmentos encontrados no sítio do Bota Fora revelam similaridades com os traços tupi-guarani de outras regiões do Brasil, mas determinadas características, como uma composição única de bastonetes formando setas, aparentemente, são inéditas, revelando, ao mesmo tempo, sua vinculação com um grupo mais amplo e as singularidades locais. Léry (1961) faz uma descrição primorosa do trabalho realizado pelos tupinambás que habitavam a região da Guanabara e que, de certa forma, permite compreender melhor o sentido dos achados capixabas:

As mulheres, a quem cabe todo o trabalho doméstico, fabricam muitos potes e vasilhas de barro para guardar o cauim; fazem ainda panelas redondas ovais, frigideiras e pratos de diversos tamanhos e ainda certa espécie de vaso de barro que não é muito liso por fora mas tão completamente polido por dentro e tão bem vidrado que não fazem melhor os nossos oleiros. Para esse serviço usam um certo licor branco que logo endurece. Preparam também tintas pardacentas com as quais pintam a pincel pequenos enfeites, como ramagens, labores eróticos etc., principalmente nas vasilhas de barro em que se guarda a farinha; são assim os mantimentos servidos com muito asseio e mais decentemente do que se faz entre nós com vasilhas de madeira. Infelizmente, como seguem a fantasia do momento, nunca se encontram duas pinturas iguais pois os pintores não usam modelo e apenas utilizam a sua própria imaginação. (p. 184-185)

Muito embora o relato do autor tenha destacado a variedade de objetos criados a partir da argila, o cuidado com o qual eram moldados e ornamentados, as substâncias e as técnicas empregadas e a finalidade para a qual eram produzidos, fazendo uma espécie de elogio ao que, hoje, seria denominada arte indígena, ao final deixa transparecer um traço da mentalidade europeia quinhentista ainda sob influência de valores medievais ao criticar a ausência de modelos e, talvez, de conceitos ou tradições a serem seguidas ou imitadas no campo da arte ou dos ofícios em detrimento da imaginação e liberdade criativa na composição de peças únicas, o que, na atualidade, muito provavelmente, seria valorizado e interpretado como traços de originalidade e exclusividade. O trabalho de pintura das peças de cerâmica é confirmado por Sousa (1851, p. 312), uma vez que, depois de prontos, os objetos eram “[...] lavrados de tintas de cores [...]”, e por Staden (2006, p.145), segundo o qual “[...] sabem pintá-las bem [...]”

De acordo com Sousa (1851), mulheres idosas, a quem se refere como “muito velhas”, realizavam manualmente o trabalho de modelagem da argila. Em um buraco

no chão, elas inseriam o objeto modelado, colocavam lenha por cima e acendiam o fogo, não permitindo que outra pessoa realizasse este trabalho, pois acreditavam que, se assim o fizessem, as peças se desmanchariam. Conforme Staden (2006), as indígenas selecionavam a argila, retiravam-na da terra, amassavam-na e produziam as “vasilhas” das quais necessitavam, deixando-as secar por algum tempo. Depois, colocavam-nas sobre pedras envoltas por cascas de árvores e ateavam fogo até ficarem vermelhas como brasa. Deste processo derivavam os “potes” nos quais faziam os “vinhos”<sup>33</sup>, alguns menores para a fervura e outros maiores, à semelhança de “pipas”, para a armazenagem. Produziam também “panelas”, “púcaros” e “alguidares” onde torravam, guardavam e consumiam a farinha (SOUSA, 1851).

Os saberes relacionados às atividades femininas se estendiam à fiação e tecelagem do algodão, como indicia uma carta anônima escrita em 1558 (ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 234), ao revelar que

[...] tomando temor e agouro no batismo e dizendo que juntamente naquela agua ia também a morte, e como sabiam que o Padre estava no porto (porque a aldeia está parte dalém do rio) escondiam-se nas redes e as mães escondiam os filhos [...].

Isto significa que a confecção das redes de dormir era dominada pelas indígenas locais e, considerando a afirmação de Cardim (1847) proferida na ocasião de sua visita ao aldeamento de Nossa Senhora da Conceição “Esta capitania do Espirito Santo é rica de gado e algodões [...]” (p. 88). O cultivo do algodão e o domínio das técnicas de fiação e tecelagem pelas indígenas que viviam em solo capixaba indicam a possibilidade de que o desenvolvimento destas atividades em âmbito local se assemelhava ao modo de fazer detectado nas capitanias vizinhas. No entanto, Sousa (1851) rejeita a ideia de conhecimento das técnicas da tecelagem de redes pelas populações originárias, alegando que

As mulheres dêste gentio não cozem, nem lavam; sòmente fiam algodão, de que não fazem teias, como puderam, porque não sabem tecer; fazem deste fiado as redes em que dormem, mas não são lavradas, e umas fitas com passamanes e algumas mais largas, com que enastram os cabelos [...]. (p. 312)

---

<sup>33</sup> É a expressão utilizada pelos cronistas para se referirem às bebidas alcoólicas produzidas pelos indígenas. “[...] Frutos, sementes, raízes davam bebidas fermentadas [...]. [...] As frutas, as mais sumosas, eram comidas e não espremidas, exceto para a feitura dos ‘vinhos’. Havia ‘vinho’ de caju, ananás, jenipapo [...]” (CAMARA CASCUDO, 1967, p. 142).

Para o autor, as indígenas sabiam transformar, manualmente, o algodão em fios, mas não eram capazes de produzir tecido, cabendo-lhes apenas a confecção de suas redes de dormir a partir da junção de vários fios, que também eram utilizados para outras finalidades, como tiras para amarrar os cabelos (nastro). Porém, esta posição não é compartilhada por Gandavo (2007), que menciona, inclusive, o uso de um tipo de tear na confecção das redes: “As camas em que dormem são umas redes de fio de algodão que as índias tecem num tear feito à sua arte [...]”, e nem por Léry (1951), que descreve com minúcias os utensílios e o processo de produção dos fios:

Depois de tirar o algodão dos capulhos, estendem-no com os dedos sem o cardar e o amontoam no chão ou sobre qualquer objeto; como não usam rocas semelhantes às européias prendem os fios à parte mais comprida de um pau redondo (fuso) da grossura de um dedo e de um pé de comprimento mais ou menos com uma espécie de pino de madeira da mesma grossura colocado de través; rolam depois esse pau sobre as coxas e torcem, soltando-o da mão como fazem as fiandeiras com as maçarocas, e o volteiam no meio da casa ou em qualquer outro lugar, obtendo desse modo não só fios grosseiros para redes mas também delgadíssimos e bem trabalhados [...]. (p. 183)

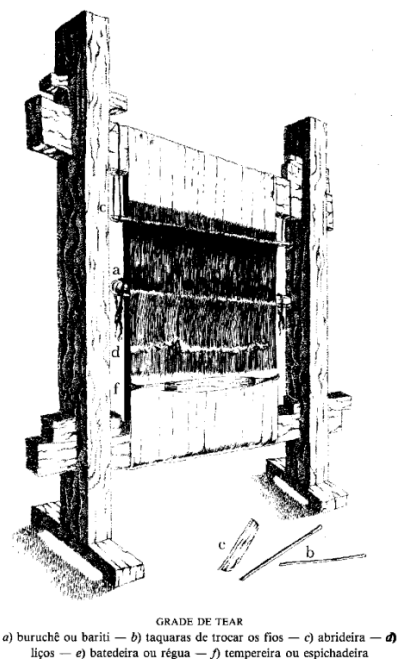
Além da descrição do processo de produção dos fios de algodão pelas indígenas, o cronista faz o mesmo com a sua tecitura:

Para a fabricação das redes, a que os selvagens chamam “inis”, usam as mulheres teares de madeira, que não são horizontais nem tão complicados quanto os dos nossos tecelões, mas perpendiculares e da altura delas; depois de as unirem a seu modo tecem as redes a começar pela parte inferior do tear. Certas redes são feitas à maneira de rendas ou de redes de pescar, outras têm as malhas serradas como o brim grosso. Tem elas em geral quatro, cinco ou seis pés de comprimento por uma braça mais ou menos de largura; trazem nas pontas argolas por onde passam as cordas com que os selvagens as amarram a dois postes fronteiros, expressamente fincados no chão para esse fim. (p. 183-184)

Com base nos relatos de Gandavo (2007) e Léry (1961), torna-se possível confrontar a tese de Sousa (1851) a respeito do desconhecimento das técnicas de tecelagem do algodão por parte das indígenas tupinambás, o que pode ser reiterado por meio da hipótese de Holanda (1994), segundo a qual Sousa (1851) estaria, provavelmente, referindo-se ao uso de teares horizontais providos de pedais e utilizados na produção de “panos”, como era comum em Portugal no século XVI. Léry (1961) deixa claro que o objeto utilizado na região da Guanabara era um tear de tipo vertical, no qual as malhas poderiam ser maiores ou menores e, depois de organizada a teia com os fios da urdidura (verticais) e da trama (horizontais), a tecitura era

realizada de baixo para cima, conforme a Representação de um tear vertical (Figura 5) desenvolvida por Holanda (1994)<sup>34</sup>.

Figura 5 - Representação de um tear vertical



Fonte: Holanda (1994).

A interação indígena com a fauna e a flora brasileiras revelava-se mais profunda e complexa do que a obtenção de alimentos e a construção de malocas e utensílios para as necessidades cotidianas demonstram. Ela se manifestava nas práticas de cura desenvolvidas pelos povos originários, registradas de forma indireta em uma carta escrita, no Espírito Santo, em 1565, pelo padre Pedro da Costa, na qual, entre outros assuntos, relatava uma epidemia de varíola que havia acometido as populações aldeadas no ano anterior. De acordo com o jesuíta, “[...] nesta capitania não há medicos nem medicinas mais que as da terra, as quaes são comuns em todas as partes della que se homem acha [...]”. Na ausência de médicos, cujo

<sup>34</sup> A representação desenvolvida por Holanda (1994) foi baseada, principalmente, em dois teares adquiridos pelo Museu Paulista provenientes das regiões de Sorocaba (São Paulo) e Cuiabá (Mato Grosso do Sul), locais onde o autor realizou uma pesquisa de campo sobre o tema e que, na ocasião, ainda mantinham resquícios desta tradição apropriada dos indígenas do litoral pelos habitantes de Piratininga e difundida pelas bandeiras que exploravam os sertões; pela demonstração realizada por Agueda Martins Prestes, tecelã que vendeu o objeto ao museu, e pelo trabalho de Aluísio de Almeida, pesquisador da história da região sul de São Paulo. Isto significa que o esquema exposto muito provavelmente sofreu influências e variações ao longo dos séculos, mas o autor afirma que a técnica utilizada na produção das redes permaneceu praticamente a mesma da usada pelas indígenas no início da colonização.

ofício, no período colonial, era exercido predominantemente por cirurgiões, físicos, cirurgiões-barbeiros e por pessoas não habilitadas, a “arte de curar dos povos indígenas” (MIRANDA, 2017) fazia-se presente “em todas as partes” do território capixaba, conforme consta no fragmento de texto.

Os indígenas acreditavam em “práticas mágicas” no tratamento de doenças e outros males pelos quais eram acometidos, provocados por “espíritos malignos” que os perseguiram. Por este motivo e na ausência de justificativas naturais, compreendiam as enfermidades pela via do sobrenatural. O diagnóstico consistia em descobrir a força maligna que havia se apoderado do enfermo (causa de todo o mal) para então iniciar o tratamento por meio de “fórmulas mágicas” e “práticas de exorcismo” realizadas pelo pajé, um misto de “profeta e médico” capaz de estabelecer a ligação entre o mundo dos homens e dos espíritos. Apesar disso, havia um aspecto sensível na medicina desenvolvida pelos indígenas baseado na observação empírica que lhes permitiu criar uma “verdadeira farmacopeia de medicamentos” a partir de plantas dotadas de reais capacidades terapêuticas existentes nas regiões por eles habitadas (MIRANDA, 2017).

Sousa (1851) alega ter sido comum o aparecimento da “doença das boubas”<sup>35</sup> entre os tupinambás, especialmente entre as crianças porque eram mais descuidadas, e por isso mais vulneráveis do que os adultos. No entanto, cedo ou tarde ela seria contraída. Logo, seria aconselhável adquiri-la o quanto antes. Para Léry (1961), esta doença a que chamava “pian” era tão perigosa para os indígenas quanto a varíola para os europeus.

Transformando-se o mal em pústulas mais grossas do que o polegar, que se espalham por todo o corpo, os indivíduos que o contraem ficam recobertos de marcas que se conservam durante a vida toda, tal como entre nós ocorre aos engalicados e cancerosos que se contagiaram na torpeza e na impudícia [...]. (p. 194)

---

<sup>35</sup> A boubá é uma doença infecciosa crônica transmitida por uma bactéria denominada *Treponema pallidum*, relacionada às causadoras da sífilis. Incide sobre regiões de florestas tropicais quentes e úmidas da América, África, Ásia e Pacífico. “A boubá é transmitida pelo contato não sexual e direto (interpessoal) do líquido de uma lesão infecciosa em fase inicial com a pele de um indivíduo não infectado, através de pequenas escoriações. Em geral, a transmissão se dá entre crianças. Entretanto, às vezes os pais contraem a infecção dos filhos. As lesões cutâneas papilomatosas e ulceradas (manifestações clínicas iniciais) são extremamente infecciosas e surgem após um período de incubação de 9 a 90 dias (média, 21 dias) [...]. [...] Caso não haja detecção e tratamento precoce, a doença pode avançar e causar lesões dolorosas, às vezes desfigurantes da pele, da cartilagem e dos ossos. Em cerca de 10% dos casos crônicos não tratados, pode haver incapacidade permanente e consequente estigmatização” (ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE, 2018).

O autor atribui a transmissão da enfermidade à “luxúria”, embora tenha se deparado com crianças parecidas com “variolosos”. Miranda (2017), no entanto, descarta o ato sexual como forma única de transmissão, alegando que o contato com pessoas contaminadas também era uma via de contaminação. Ao aparecerem as pústulas, aplicava-se uma solução à base de “jenipapo” ou folha de “caraoba” nas partes do corpo afetadas, no intuito de secá-las e com isso promover a cura. Além destas duas plantas, Sousa (1851) aponta uma série de ervas utilizadas no tratamento de outras enfermidades. Seu relato restringe o uso terapêutico de determinadas ervas somente aos indígenas, como ocorria com o algodão, pois além de ser consumido como alimento e ser usado na tecelagem, ele possibilitava o tratamento “[...] com o sumo da qual se curam feridas espremendo nelas [...]” (SOUSA, 1851, p. 207). Em outros casos, como o uso da “caraobamirim”, apesar do nome indígena, refere-se somente aos portugueses:

[...] com as folhas desta árvore, cozidas, tomam os portugueses doentes destes males suadouros, tomando o bafo desta água, estando muito quente, de que se acham muito bem; e lhes faz sair todo o humor para fora e secar as bostelas, tomando destes novos suadores, e o sumo da mesma folha bebido por xarope. (p. 204)

Há ainda aqueles nos quais o autor faz alusão ao uso da planta como medicamento por indígenas e portugueses, como a “peipeçaba” que se assemelhava ao “belverde” de Portugal, “[...] a qual pisam os índios e curam com elas feridas frescas; e também entre os portugueses se cura com o sumo desta erva o mal do sesso [...]” (SOUSA, 1851, p. 210). Por fim, existem os casos em que o cronista cita a planta, discorre sobre o seu valor medicinal, mas não menciona quem fazia uso, como o óleo extraído da versátil e “tão santa árvore” chamada “copaíba”,

[...] a qual não dá fruto que se coma, mas um óleo santíssimo em virtude, o qual é da cor e clareza de azeite sem sal; e antes de se saber de sua virtude servia de noite nas candeias. [...] Este óleo tem muito bom cheiro, e é excelente para curar feridas frescas, e as que levam pontos da primeira curam, soldam se as queimam com ele, e as estocadas ou feridas que não levam pontos se curam com ele, sem outras mezinhas; com o qual se cria a carne até encourar, e não deixa criar nenhuma corrupção nem matéria. Para frialdades, dores de barriga e pontadas de frio é este óleo santíssimo, e é tão sutil que se vai de todas as vasilhas, se não são vidradas; e algumas pessoas querem afirmar que até no vidro mingua; e quem se untar com este óleo há de se guardar do ar, porque é prejudicial. (p. 202-203)

Atualmente, a eficácia e a versatilidade do óleo de copaíba, além de ter sido comprovada pela medicina, têm fomentado pesquisas que propõem a sua adaptação a novas terapias. Suas propriedades terapêuticas estão relacionadas, principalmente, à capacidade antiinflamatória, cicatrizante, antisséptica, antitumoral, antibacteriana, germicida, expectorante, diurética, analgésica, dentre outras (PIERI; MUSSI; MOREIRA, 2009). Ainda que Sousa (1851) não especifique a origem do uso de algumas ervas medicinais, o fato delas se encontrarem em terras brasileiras e todas possuírem uma nomenclatura indígena, indica que os povos originários as conheciam e, muito provavelmente, utilizavam-nas na “arte de curar” antes mesmo do contato com os portugueses. Além disso, pesquisas realizadas sobre o tema têm legitimado o domínio indígena sobre este campo do saber, pois

Diante do grande arsenal de vegetais e frutos que compunham a farmacopeia indígena, destacam-se: abacate, mandioca, alho, ananás, angelim, araçá, maracujá, aroeira, urucu, copaíba, jaborandi, jenipapo, gravatá, imbé, imbaúba e muitas outras [...]. (MIRANDA, 2017, p. 224)

No século XVI, o tabaco ou “petume” também era visto como uma erva medicinal e não apenas isto, Miranda (2017) chama a atenção para o fato de os indígenas o considerarem uma “[...] planta dotada de virtudes mágicas e religiosas [...]” (p. 225). Sousa (1851) relata o uso do sumo do tabaco para o tratamento de uma epidemia da chamada “doença do sesso”<sup>36</sup> entre os indígenas da costa, a qual foi acompanhada da infestação de “bichos” (larvas) que se alastravam entre os enfermos, o que levou muitos deles à morte. Sousa (1851) e Léry (1961) descrevem de forma similar os efeitos e o processo que envolvia a secagem das folhas, o entrelaçamento de várias delas entre si para formar um rolo e a utilização de um canudo de palma para “beber o fumo” depois de pronto. Isto é, server pelo contato da boca com uma das extremidades do objeto a fumaça produzida pela queima das folhas curadas dispostas no lado contrário, liberando a fumaça depois de engolida novamente pela boca e pelas “ventas”.

---

<sup>36</sup> De acordo com Resende (2003), a doença recebeu várias designações. Porém, a mais usada é maculo, comum entre escravizados africanos e afro-brasileiros, mas que, eventualmente, acometia as populações indígenas e os colonizadores portugueses. Consistia em uma inflamação da mucosa do ânus, eliminação de muco fétido, ulcerações e prolapso do reto, provocando febre, cefaleia, dores no corpo, sonolência, delírios e coma, o que poderia provocar a morte. Por vezes, o quadro era agravado pela miíase do ânus e do reto (infestação por larvas) provocada pelas más condições de higiene, como a evacuação ao ar livre, próximo ao solo e ao alcance de moscas varejeiras. Ao chegar a este estágio, a doença poderia evoluir para a gangrena do reto e a morte do doente.

Os cronistas destacam o apreço dos indígenas pelo ato de “beber o fumo”, que, geralmente, acompanhava o consumo do “vinho” e/ou as conversas desenvolvidas entre eles. A ingestão da fumaça inibia a fome e a sede, o que era vantajoso para a caça, a pesca, a guerra, ou na ausência de mantimento por outros motivos. Por isso, procuravam tê-lo sempre junto a si. Sousa (1851, p. 206) destaca sua virtude “[...] contra a asma, e os que são doentes dela se acham bem com ele [...]” e Léry (1961, p. 140-141), a sua capacidade para “[...] destilar os humores supérfluos do cérebro [...]”.

Outra planta de grande versatilidade para os indígenas era a mandioca, de inegável importância alimentar, e à qual deve ser acrescentado o valor medicinal da farinha de “carimã” utilizada no tratamento de diversas enfermidades. Uma delas consistia no combate aos parasitas, como as “lombrigas”, que se hospedavam no organismo das crianças, bastando, de acordo com Sousa (1851), diluir a farinha em água fria e dar de beber aos infectados para a substância surtir efeito. O autor informa ainda que “Da mesma farinha da carimã se faz uma massa que posta sobre feridas velhas que têm carne podre lha come toda, até que deixe a ferida [...]” (p. 177). O seu principal valor medicinal consistia na “contrapeçonha” para aqueles que ingeriam, equivocadamente, a mandioca no lugar do aipim ou algum animal venenoso, assim como para aqueles picados por cobra. Nestes casos, o líquido à base de “carimã” “[...] faz-lhe arremessar quanto tem no bucho, com o que a peçonha que tem no corpo não vai por diante [...]” (p. 177). Porém, o próprio cronista ao abordar as espécies de serpentes peçonhentas existentes no Brasil alega que em determinados casos dificilmente haveria cura: “Pelos matos e ao redor das casas se criam umas cobras a que os índios chamam jereracas [...], [...] dão tal picada que se lhes não acodem logo com algum defensivo, não dura o mordido vinte e quatro horas [...]” (p. 261).

Em algumas ocasiões, o antídoto era procurado na própria cobra. Holanda (1994) menciona o fato de os indígenas utilizarem o guizo da cascavel como preservativo contra a picada desta espécie. Sousa (1851), Gandavo (2007) e Léry (1961) não fazem menção do uso da cabeça da serpente como antídoto para as mordeduras, mas Holanda (1994) e Miranda (2017) apontam o largo uso desta prática curativa, sendo que, depois de macerada, a cabeça era posta, na forma de emplastro, em cima do lugar atingido. Léry (1961) menciona o mesmo tratamento em relação à picada de escorpião: “Os selvagens, quando mordidos, usam da mesma receita, isto é, matam o escorpião e o esmagam sobre a parte ofendida, imediatamente” (p. 126).

Miranda (2017) acrescenta a aplicação de folhas secas de tabaco, levemente chamuscadas no fogo, seguida de sudoríferos com raízes de “irurepa”, “urucu”, “malvaíscó” e “jaborandi”. No entanto, tais tratamentos, quando havia possibilidade, eram acompanhados de ritos especiais praticados por curandeiros ou pelos pajés.

Holanda (1994) destaca a sucção do veneno por curandeiros ou quaisquer outras pessoas, que chupavam a ferida e, no local, deixavam um emplastro de tabaco mascado. Esta prática curativa herdada dos povos indígenas originalmente fazia parte da terapêutica baseada no processo de sucção e sopro das partes enfermas do corpo, pois estes acreditavam que sugando os lugares afetados poderiam retirar os corpos estranhos causadores do mal, o que era visto com maior legitimidade quando acompanhado do sopro realizado com a fumaça do tabaco, planta considerada sagrada e possuidora de propriedades mágicas (MIRANDA, 2017). Assim, Sousa (1851) descreve o tratamento aplicado pelos pajés aos aflitos por uma enfermidade denominada “caruara” causadora de corrimentos e dores nas juntas:

[...] das quais são os feiticeiros grandes médicos, chupando-lhes com a boca o lugar onde lhes dói, onde às vezes lhes metem os dentes, e tiram da boca algum pedaço de ferro, ou outra coisa, que lhes metem na cabeça tirar daquele lugar onde chupavam, e que quando lhes doía lhes saíra fora, onde lhes tingem com jenipapo, com que dizem que se acha logo bom. (p. 319)

O cronista menciona a retirada de pedaços de ferro e outros materiais da boca do pajé, supostamente sugados do corpo doente, representando a retirada do mal. Tratava-se de prática corrente, segundo Miranda (2017), sendo comum a simulação da retirada de pedras, espinhos e até pequenos animais do local infectado, o que era acompanhado de gritos de insulto à “entidade maligna” que os havia posto ali. Em certos casos o pajé poderia cair em descrédito perante os indígenas. Quando o enfermo era considerado incurável, ele o deixava para morrer, consolava a família e retirava-se para a mata. O tratamento aplicado poderia não surtir efeito, levando os familiares do doente a se voltarem contra ele. Por fim, nem sempre os acontecimentos correspondiam aos seus presságios, mostrando-se indignos do lugar que ocupavam.

Nas perfurações profundas provocadas pelas flechas lançadas pelos rivais não era raro a associação do tratamento à base de ervas com a fumigação. Sousa (1851, p. 319) relata a prática de curar tais ferimentos

[...] por um estranho modo, fazendo em cima do fogo um leito de varas largas umas das outras, sobre as quais deitam os feridos, com as feridas boca abaixo em cima deste fogo, pelas quais com a quentura se lhes sai todo o sangue que têm dentro e a umidade; e ficam as feridas sem nenhuma umidade; as quais depois curam com óleo e o bálsamo, ou ervas, de que já fizemos menção, com o que têm saúde poucos dias [...].

O processo curativo descrito pelo autor conhecido como fumigação ou expurgo consistia em eliminar do ferimento o sangue talhado, a umidade local ou quaisquer resquícios que pudessem provocar infecção, ou seja, a assepsia da ferida para, então, iniciar o tratamento com ervas ou substâncias delas extraídas com propriedades cicatrizantes, anti-inflamatórias e antissépticas, como o óleo de copaíba. Isto demonstra um tipo de racionalidade que congregava a crença em aspectos sobrenaturais vinculados à cura das enfermidades, como o ritual de sucção e sopro utilizado pelos pajés, com práticas curativas baseadas na empiria e na experiência de gerações, como o cuidado com a limpeza e a eliminação de agentes infecciosos com o posterior uso de plantas, hoje comprovadamente eficazes para tais finalidades. Limitada pelas condições materiais e culturais da época a medicina indígena voltava-se para o tratamento de moléstias, como ferimentos provenientes das guerras, da caça ou de acidentes cotidianos, bem como das enfermidades endêmicas com as quais conviviam há tempos.

Evidentemente, ela não estava equipada para enfrentar a alteração da “uniformidade imunológica e genética” das populações originárias provocada pelo contato com o europeu, o que abriu caminho para surtos de doenças infectocontagiosas de caráter epidêmico, endêmico e carencial provocadas por vírus, bactérias, fungos e parasitas até então desconhecidos entre as populações originárias (MIRANDA, 2017). Isto explicaria as treze mortes diárias entre os indígenas aldeados e os cerca de seiscentos escravizados que perderam a vida durante as epidemias de “camara de sangue”<sup>37</sup> e “prioris”<sup>38</sup> que assolam o Espírito Santo, em 1558 (ESPÍRITO SANTO, 1988), e a da “doença das bexigas”, em 1564.

<sup>37</sup> Nome utilizado no século XVI para designar a disenteria hemorrágica. Cardim (1925) e Sousa (1851) fazem menção a esta doença e ao seu tratamento com a “”, um arbusto encontrado nas florestas úmidas da América do Sul, amplamente utilizado como purgante e antídoto contra envenenamento pelos indígenas habitantes do Brasil (SILVA FILHO, 2021).

<sup>38</sup> De acordo com o *Dicionário Online de Português* é “O mesmo que pleuris”, uma “Inflamação da pleura, da membrana que envolve o pulmão, geralmente de origem bacteriana, que se manifesta pelo aparecimento de grande quantidade de líquido que pressiona o pulmão e dificulta a respiração”. Também é conhecida como pleurisia ou pleurite (DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS, 2022).



## 4 O ESPÍRITO SANTO NAS CARTAS JESUÍTICAS

Em meio a um contexto avesso ao desenvolvimento literário e caracterizado pelo interesse econômico e territorial do colonizador português, afirma Leite (2006c) que a primeira manifestação escrita dos jesuítas no Brasil durante o século XVI foi a epistolografia. Isto é, a arte ou técnica de escrever cartas. De acordo com este autor, algumas já possuíam “sabor literário”, outras, como as de Anchieta, descrevem consistentemente a fauna, a flora, a botânica e a ictiologia brasileira, acrescidas de informações sobre etnologia e folclore, constituindo-se em verdadeiros tratados de história natural.

Salientando a formação humanista e a “vasta cultura” dos jesuítas, Leite (2006c, p. 532) defende “o valor real e objetivo” das cartas para o campo da investigação científica quando acrescidas de “dotes de observação” e do contato direto que alguns padres, como Manuel da Nóbrega, José de Anchieta, Fernão Cardim e Francisco Soares tiveram com a realidade brasileira. Ao seu ver, as missivas constituem fontes importantes para o estudo da história do Brasil, pois

[...] a maior parte delas, escritas sem preocupação de publicidade, são absolutamente sinceras, como *História dos Colégios* e a célebre *Narrativa Epistolar*, de Fernão Cardim. Outros escritos, como o *Sumário das Armadas*, descrevem campanhas de guerra; outros ainda, as manifestações da vida, *habitat*, raças e costumes dos índios. Algumas vezes, o autor eleva-se a grande altura na discussão de termos *jurídico-morais* como Nóbrega sobre a *liberdade dos índios*, outros sobre o *casamento dos índios do Brasil*, e até aparecem já as primeiras manifestações ascéticas nalgumas cartas de Anchieta, por exemplo ao Irmãos Escalante e Antônio Ribeiro [...]. (LEITE, 2006c, p. 532-533).

Algumas afirmações de Leite (2006c) precisam ser ponderadas, já que “o valor real e objetivo”, a “absoluta sinceridade” e a escrita sem “preocupação de publicidade” das cartas podem ser questionadas a partir dos autores, como Paiva (1982) e Sangenis (2006), respectivamente, afirmam sobre o alinhamento da Companhia de Jesus aos objetivos colonizadores da Igreja e da Coroa, bem como sobre a importância da divulgação do conteúdo edificante das cartas para a expansão e consolidação das missões no além-mar. Por outro lado, é inegável a importância das missivas como fontes para o estudo da história e da história da educação no Brasil. Não é sem motivo que tais correspondências vêm sendo publicadas e reinterpretadas até os dias atuais, possibilitando o movimento de renovação historiográfica, inclusive a partir de análises

sobre temas considerados irrelevantes ou que não despertavam interesses em outros momentos. Além das correspondências, os jesuítas deixaram suas marcas gravadas em diferentes materiais bibliográficos, como sermões, autos, poesias, biografias, relatórios, tratados, catálogos, informativos, dentre outros, compondo um variado acervo documental.

Para Leite (2006c, p. 534) as cartas tinham o objetivo de informar e edificar “o bom governo e o proveito do espírito”, afirmação que vai ao encontro das *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares* (LOYOLA, 2004), cujas regras haviam sido apresentadas por Inácio de Loyola<sup>39</sup> aos padres professos que se dirigiram a Roma, em 1550, para apreciá-las<sup>40</sup>. De acordo com este documento, os jesuítas deveriam se comunicar por meio de cartas para manter a unidade entre os membros da Ordem, bem como informar aos seus superiores sobre a atividade missionária onde quer que ela fosse desenvolvida. Contudo, o que Serafim Leite e o próprio Inácio de Loyola não mencionam é que as orientações referentes à produção e circulação das missivas criaram uma espécie de fórmula que passou a

---

<sup>39</sup> Inácio de Loyola nasceu no castelo de Loyola, nas Vascongadas, País Basco, em 1491. Viveu sua juventude como os fidalgos de seu tempo. De estirpe militar, serviu na guarnição de Pamplona, capital de Navarra, por quatro anos até o início da guerra contra os Franceses. Ferido na batalha que recebeu o mesmo nome da cidade (1521), foi levado de volta para casa onde passou por duas cirurgias na perna. Enquanto se recuperava e na falta de livros de cavalaria, Inácio de Loyola se dedicou à leitura da *Vida de Cristo*, de Rodolfo da Saxônia, e da *Lenda dourada*, de Jacopo de Varazze, monge cisterciense que comparava o serviço de Deus a uma ordem de cavalaria. A partir dessas leituras, passou a dedicar sua vida a Deus. Dirigiu-se ao mosteiro de Montserrat e em seguida entrou no mosteiro de Manresa, na Catalunha, adotando um estilo de vida mendicante. Vivendo de esmolas, escreveu o primeiro esboço dos *Exercícios espirituais*, que iria influenciar na mudança dos métodos de evangelização da Igreja e iria se transformar em sua “grande arma de combate”. De Manresa seguiu para Barcelona e depois para a Palestina em 1523. Ao retornar a Barcelona, decidiu estudar latim, dando prosseguimento aos seus estudos nas universidades de Alcalá e Salamanca. Perseguido e preso pela Inquisição, depois de libertado continuou sua formação na Universidade de Paris em 1528. Recebeu o grau de mestre em Artes em 1534 e depois formou-se em Teologia, concluindo seus estudos universitários. Em Paris, Inácio de Loyola conquistou seis seguidores: Pedro Fabro, Francisco Xavier, Diogo Laines, Afonso Salmeron, Simão Rodrigues e Nicolau Bobadilha; com eles, em 15 de agosto de 1534, em Montmartre, fez voto de castidade e de pobreza; voto de ir a Jerusalém em peregrinação, de dedicar sua vida à salvação do próximo, administração dos sacramentos da confissão e comunhão, pregação e celebração da missa. Impossibilitados de irem à Jerusalém, os sete companheiros se dirigiram a Roma, em 1537, onde foram perseguidos pela Inquisição. Em 1539, fundaram a Companhia de Jesus, cuja aprovação ocorreu no mesmo ano e, depois, definitivamente, em 1540, por meio da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, que integra a “Fórmula do Instituto”, onde está contida a parte mais substancial das regras da nova ordem (LEITE, 2006b, p. 4-6).

<sup>40</sup> Após a primeira reunião para conhecimento e discussão das normas integrantes das *Constituições*, as alterações sugeridas foram incorporadas ao documento, e em 1553 uma versão com as alterações foi “promulgada” na Espanha e em outras províncias, mas não em todas. Após anos de experiência de sua aplicabilidade prática em diferentes regiões, a Congregação Geral reunida em Roma no ano de 1558 para eleger o sucessor do padre Inácio de Loyola submeteu-as a uma última revisão, confirmando todas as regras por unanimidade (RIBADENEIRA, 2004).

reger a escrita dos padres, definindo previamente temas, personagens, locais e silenciamentos.

De acordo com as *Constituições* (LOYOLA, 2004), a organização do intercâmbio epistolar entre os membros da Companhia ficaria ao encargo dos superiores, especialmente do prepósito geral e dos provinciais, segundo a analogia que comparava a Companhia de Jesus a um corpo, no qual o geral representaria a cabeça de onde derivava a autoridade dos provinciais, dos superiores locais e assim por diante. Os dirigentes da Ordem deveriam providenciar “[...] para que em cada lugar se possa saber o que se faz nas outras partes, para consolação e edificação mútuas em Nosso Senhor” (LOYOLA, 2004, p. 192).

Loyola (2004) orientava os superiores locais, os reitores dos colégios e os demais missionários a que vivessem em uma mesma província a escrevessem toda semana ao seu superior provincial, caso tivessem possibilidade. Já o provincial e outros superiores deveriam escrever semanalmente ao geral se ele estivesse próximo. Fora da Europa, não havendo facilidade de comunicação, esses sujeitos deveriam escrever uma carta a cada mês ao geral. Este cuidaria para que se escrevesse, habitualmente, uma vez por mês aos provinciais que, por sua vez fariam o mesmo em relação aos superiores locais, aos reitores e, em caso de necessidade, aos demais missionários. Caso as circunstâncias exigissem e permitissem, os jesuítas poderiam escrever mais vezes.

Para que as notícias pudessem circular e chegar aos membros da Companhia, todos os que vivessem nas casas e nos colégios deveriam escrever uma carta em língua vernácula e outra em latim somente com notícias de edificação a cada quatro meses e enviá-las com cópia ao provincial. Este deveria enviar um exemplar escrito em cada língua ao geral, adicionando outra carta sua relatando fatos importantes ou edificantes omitidos nas primeiras. Tal carta deveria ser copiada quantas vezes necessárias para ser enviada aos padres que vivessem na província.

Caso a falta de tempo não permitisse, os superiores de cada casa e os reitores poderiam enviar suas cartas escritas em vernáculo e latim diretamente ao geral, com cópias envidas também ao provincial. O provincial, por sua vez, poderia encarregar alguns superiores locais de distribuir cópias da carta a ele dirigida para os demais membros da Companhia que se encontrassem na província, agilizando, dessa forma, todo o processo de escrita e comunicação.

Para que as notícias de uma província pudessem ser compartilhadas com as outras, o geral providenciaria cópias das cartas e as distribuiria entre os provinciais, que fariam outras cópias e as distribuiriam entre os padres de sua circunscrição. E quando houvesse intercâmbio frequente entre duas províncias, o provincial de uma delas poderia enviar à outra um exemplar da carta destinada ao geral.

A cada quatro meses<sup>41</sup>, os provinciais deveriam receber uma lista duplicada das casas e dos colégios sob sua jurisdição com os nomes de todos que vivessem neles, os que morreram ou estivessem ausentes desde a última lista enviada, destacando brevemente as qualidades de cada um. O provincial, por sua vez, deveria remeter ao geral uma cópia das listas de todas as casas e colégios. Dessa forma, para Loyola (2004, p. 192-193), seria “[...] possível ter maior conhecimento das pessoas e dirigir melhor todo o corpo da Companhia para a glória de Deus Nosso Senhor”.

Edificar as missões, conhecer as pessoas, governar a Companhia e manter a unidade entre seus membros, aparentemente, eram as maiores preocupações de Loyola (2004) no que diz respeito à escrita e circulação das cartas jesuíticas, pois esta seria uma forma de alcançar tais objetivos, uma vez que a dispersão de seus irmãos pelo mundo, enfrentando os mais variados tipos de obstáculos, dava a impressão de que sua missão seria impraticável. Escrever cartas para enviar notícias de onde quer que estivessem, mesmo que das partes mais distantes da América, da Ásia e da África, transmitia a sensação de proximidade entre os padres, mantinha o espírito de unidade da Ordem e exaltava os ânimos para a continuidade do trabalho de expansão do cristianismo, já que, sabiamente, o autor das *Constituições* alertava os jesuítas a privilegiar os relatos edificantes, que geralmente demonstravam o progresso da difusão da fé cristã.

Paralelamente à ideia de unidade, as orientações para escrita das cartas demonstram a importância da hierarquia e da centralização para o pensamento de Loyola (2004) e para a organização da Companhia de Jesus. O autor é enfático ao tratar os padres dirigentes da Ordem e os demais componentes como superiores e súditos e ao comparar os lugares ocupados por seus membros ao corpo humano, segundo o qual o nível hierárquico mais elevado correspondia à cabeça e à medida

---

<sup>41</sup> A Segunda Congregação Geral da Companhia de Jesus, realizada em 1565, determinou que as cartas quadrimestrais fossem substituídas pela ânuas (DOS SANTOS, 2015). O motivo para a mudança teria sido a complexidade organizacional da Ordem proveniente da expansão de suas atividades por várias regiões do Mundo (COSTA, 2005).

que os lugares de poder iam diminuindo eram comparados aos membros inferiores. Assim, todas as notícias deveriam convergir para o geral, inclusive nomes, quantidade e morte dos integrantes de casas e colégios, o que lhe permitiria ter conhecimento do trabalho desenvolvido e “dirigir melhor todo corpo da Companhia” (p. 192-193).

Por outro lado, um detalhe nas *Constituições* chama a atenção, pois demonstra de forma não textual outra finalidade na escrita das cartas, diferente da pretensa união e comunhão entre os membros da Companhia. Loyola (2004) orienta aos

[...] que em diversas casas ou colégio dependem do Provincial escreverão todos os quatro meses uma carta em língua vernácula, que contenha só notícias de edificação, e outra em latim do mesmo teor. Enviarão uma e outra em duplicado ao Provincial. Este mandará ao Geral um dos exemplares em latim e outro em vernáculo, ajuntando uma carta sua a contar os fatos importantes ou edificantes omitidos nas primeiras [...]. (p. 192)

A questão é: se os padres deviam comunicar regularmente notícias de edificação ao provincial, enquanto este deveria complementar as cartas com informações importantes ou edificantes e encaminhá-las ao geral, o que motivava a separação entre notícias edificantes e informações importantes? Por que aqueles que estavam nas casas e nos colégios, portanto na linha de frente da expansão do cristianismo, lidando com as populações locais só poderiam escrever sobre a edificação, enquanto os dirigentes das missões nas províncias poderiam relatar outras notícias?

No quinto capítulo da nona parte das *Constituições*, Loyola (2004) volta a orientar os membros da Companhia sobre a forma de relatar as notícias. Nela, afirma que competia ao prepósito geral determinar as normas acerca da escrita de cartas, dos catálogos e das relações ou notícias destinadas à edificação espiritual. Também cabia ao geral, a partir de informações confidenciais, indicar os procedimentos antes de serem aplicados aos jesuítas por seus superiores. Neste caso, o texto é omissivo em relação à forma como as informações sigilosas chegavam ao geral, mas tudo indica que era por meio de cartas – assim como é bastante provável que suas decisões fossem encaminhadas às províncias pelo mesmo instrumento, a não ser quando a questão requeria a presença de um visitador. Por fim, é recomendada a correção consoante à gravidade dos fatos daqueles que não mantivessem segredo sobre as informações que não deveriam ir a público.

Isto significa que não havia espontaneidade na redação das missivas, já que o geral é quem determinava as regras para o registro das informações. Isto é, a escrita era controlada. Além disso, caso o autor não seguisse tais regras e fosse negligente em relação aos segredos, receberia algum tipo de correção. Ora, se havia dois tipos de cartas, nas quais seriam veiculadas informações de natureza diversa, se existiam regras pré-fixadas e controle sobre o que e como escrever e se havia punição para quem as desobedecessem, faz-se necessário ponderar o processo de escrita das cartas a partir de seu contexto de produção, contrariando o apelo de Leite (2006a) aos leitores da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, uma vez que os jesuítas eram orientados por seus superiores a fazer determinado tipo de relato. Talvez essa questão fique mais clara com o cruzamento das recomendações sobre a escrita epistolar presente nas *Constituições* à carta enviada pelo padre Juan de Polanco<sup>42</sup> por comissão de Inácio de Loyola à Manuel da Nóbrega.

Em 1553, de Roma, Juan de Polanco relatava ao padre Nóbrega que as informações que recebia do Brasil eram imperfeitas porque, em parte, o cuidado de escrever era deixado sob a responsabilidade de cada religioso, sendo que alguns escreviam e outros não. Em parte, porque algumas informações que seriam convenientes saber não eram relatadas. Em virtude disso, solicitava ao provincial ou a quem exercesse a função de direção que tomasse “[...] cargo de ynbiar las letras de todos, y les haga scrivir algunos meses antes, porque no se falte. Y quanto a las cosas de que han de scrivir diré aqui los puntos” (POLANCO, 1952, p. 520). Ou seja, o padre Polanco determinava a forma como as cartas enviadas da província brasileira deveriam ser escritas e estabelecia uma espécie de roteiro a ser seguido.

Polanco (1952) instruía sobre o registro das residências habitadas pelos membros da Companhia, quantos viviam em cada uma delas, como andavam vestidos, o que comiam, como dormiam, o que faziam quanto a edificação, em quais regiões atuavam, como era o clima, quantos graus faziam, como era a gente da terra, como andavam vestidas, o que comiam, como eram suas casas, quantos eram, quais eram os seus costumes, quantos cristãos poderiam existir, quantos “gentis” ou

---

<sup>42</sup> Juan Afonso de Polanco nasceu em Burgos, cidade localizada na Espanha, em 1517. Estudou em Paris, onde recebeu o grau de Mestre em Artes e, posteriormente, concluiu o curso de Teologia. Entrou na Companhia de Jesus em Roma, em 1541. Em 1547 tornou-se secretário de Inácio de Loyola e um de seus conselheiros mais próximos. Posteriormente, exerceu a mesma função nos governos de Diego Laynez e Francisco de Borgia. Ocupou o cargo de secretário por vinte e seis anos até a eleição do geral, padre Evaristo Mercuriano em 1573. Faleceu na cidade de Roma em 1576 (LEITE, 1954b).

“mouros”. Justificava o envio de informações pormenorizadas à Inácio de Loyola, alegando que conhecendo melhor as circunstâncias que envolviam a missão, melhor poderia provê-la. Além disso, dizia satisfazer a muitos “senhores principais e devotos”. E concluía afirmando que se houvesse alguma coisa não dita naquela edificação, que se escrevesse à parte.

É bastante provável que as recomendações das *Constituições* (2004) quanto à escrita epistolar tivessem sido reiteradas, detalhadas e colocadas em prática, já em 1553, pelas orientações de Inácio de Loyola repassadas pelo padre Polanco. Cabe ressaltar, no entanto, a presença de sujeitos não pertencentes à Companhia de Jesus, os “senhores principais e devotos” que tinham curiosidade em saber o que acontecia nas missões do ultramar, cujo interesse, somando-se ao governo da Ordem e à manutenção da união entre os seus membros, incidia sobre a necessidade de se relatar detalhadamente os acontecimentos.

Para Sangenis (2006) os padres inacianos produziram muitos documentos e utilizaram a imprensa para divulgar suas ações ao maior número de pessoas, especialmente aos estratos mais influentes da sociedade europeia. O autor afirma que “[...] os jesuítas, certamente, foram a primeira das organizações a perceber e a utilizar eficazmente o grande poder da imprensa para influenciar a opinião pública a seu favor [...]” (2006, p. 75). Esta opinião é compartilhada por Londoño (2002), uma vez que a nobreza, o papado, os Estados e os próprios jesuítas criaram expectativas à medida em que a obra da Companhia se expandia para outros continentes. Ao que tudo indica, as “relações de força” (GINZBURG, 2002) entre os príncipes europeus e os membros da Companhia de Jesus também influenciaram a escrita das cartas jesuíticas no século XVI, procurando satisfazer os anseios de muitos “senhores principais e devotos”, conforme apontado por Polanco (1952).

Mas o surgimento de uma fórmula para o registro dos acontecimentos havia começado alguns anos antes ao mesmo tempo em que, de acordo com Londoño (2002), emergia um modelo ideal de missão com o envio de jesuítas liderados pelo padre Francisco Xavier à Índia, em 1541. A partir de sua atuação no Oriente, Francisco Xavier, afirma o autor, passou a encarnar o ideal do missionário e do apóstolo jesuíta, tornando-se um exemplo a ser seguido pelos demais integrantes da Ordem. A imagem do missionário dedicado e incansável na propagação da fé “[...] foi se cristalizando no modelo de edificação que se podia extrair das missões entre os infiéis, para ser espalhado nas cortes da Europa e entre os jesuítas [...]” (LONDOÑO, 2002, p. 22). Tal

modelo foi sendo construído e divulgado nas cartas, cujo teor colocava o jesuíta e o “infiel” frente a frente, numa polaridade com raízes antigas que os remetiam ao tempo dos apóstolos Pedro e Paulo entre judeus, gregos e romanos e que seria suprimida pela conversão e incorporação dos novos cristãos à Igreja.

Londoño (2002) afirma que, em 1542, Francisco Xavier relatava em suas cartas enviadas de Goa o sentimento causado nas crianças indígenas que catequizava, pois estas não o deixavam cumprir com seu ofício, nem comer e dormir sem que antes lhes ensinassem alguma oração. Baseando-se nas composições de tempo e lugar das meditações dos *Exercícios Espirituais*, os cenários das missões criados por Xavier e seus companheiros em suas cartas eram definidos pelos personagens que os integravam e pelas relações que estabeleciam entre si. No centro do cenário encontrava-se o jesuíta e o seu zelo pela salvação das almas por meio das pregações, do batismo, das confissões e dos perigos que enfrentava em sua empreitada. Ao lado dele, dispunham-se os europeus, primeiramente as autoridades coloniais que colaboravam com a catequização e, depois, os colonizadores reconciliados com a fé. À sua frente, os “infieis”, especialmente os governantes para quem a atenção era voltada primeiramente. Tratados com cortesia e serenidade, esperava-se que eles estendessem a conversão aos seus súditos; em seguida, os homens sábios, no intuito de aproveitar seu conhecimento e prestígio em favor da cristianização, as crianças a quem eram construídas escolas para uma educação nos moldes europeus, os homens e mulheres adultos, e por fim o diabo, personagem sempre presente no pensamento inaciano.

#### 4.1 AS CARTAS JESUÍTICAS DO ESPÍRITO SANTO

O esquadrinhamento das cartas jesuíticas revela o alcance e a perenidade da composição das cenas de conversão difundida por Francisco Xavier, bem como das recomendações feitas por Inácio de Loyola nas *Constituições* e na missiva enviada pelo padre Polanco à Manuel da Nóbrega em 1553. Ao fazer o levantamento das correspondências que abordam o Espírito Santo, priorizei aquelas escritas em solo capixaba. Porém, sem desconsiderar as redigidas em outras capitanias. Assim como nas demais cartas, o modelo de escrita pré-definido se impõe, tornando-as repetitivas e previsíveis. Porém, por meio de uma leitura ao contrário das intenções de quem as

escreveu (GINZBURG, 2002), procurarei identificar, em meio aos temas recorrentes e controlados, questões que poderiam emergir dos textos à revelia de seus autores.

O padre Leonardo Nunes<sup>43</sup> foi o primeiro jesuíta a mencionar o Espírito Santo em suas cartas e ao fazê-lo, apresenta o primeiro dos temas que, constantemente, são abordados na escrita epistolar jesuítica, ou seja, a administração dos sacramentos, o ensino da doutrina e as pregações (NUNES, 1988). Em 24 de agosto de 1550, o padre Nunes escrevia do porto de São Vicente, afirmando que, de viagem da Bahia para este local no ano anterior, aportou no Espírito Santo, o que era comum na época. Porém, acabou permanecendo durante um mês no local, em virtude de problemas com o navio e de pedidos da população, cuja maior parte, aos seus olhos, vivia em grande pecado (NUNES, 1988). Sua primeira ação foi fazer uma pregação no domingo seguinte à sua chegada, afirmando ter tido ótima repercussão entre as pessoas, já que nunca isso havia sido feito ali. No decorrer do período em que esteve na Capitania, Nunes (1550) afirma ter realizado nove ou dez sermões, dois casamentos de homens portugueses amancebados com mulheres indígenas e de ter ouvido quarenta confissões. Todas as noites ensinava a doutrina cristã aos escravizados que chegavam da lavoura. Por serem muitos e não caberem na igreja, a pregação ocorria em uma praça, o que era acompanhado também por “homens brancos”, mulheres e moças.

A chegada do padre Afonso Braz, em 1551, deu início a obra da Companhia de Jesus no Espírito Santo e o registro das ações religiosas teve continuidade com a escrita de uma carta no mesmo ano. Ocupando-se de confessar e realizar outras “obras pias” até a Páscoa, o jesuíta também se dedicou à doutrinação dos inúmeros escravizados que viviam em Vitória. Passado aquele período, Braz (1988) iniciou a construção de uma “pobre casa” para poder se abrigar. Porém, ela não tinha paredes e estava coberta com palha. O objetivo do religioso era construir uma ermida anexa para poder celebrar a missa, ouvir as confissões e ensinar a doutrina.

A residência capixaba, apesar de ser menos assistida do que as de Porto Seguro e Ilhéus, localizava-se em uma posição estratégica, pois era o último ponto de

---

<sup>43</sup> Leonardo Nunes nasceu em São Vicente da Beira (Portugal), mas sua data de nascimento é desconhecida. Entrou na Companhia de Jesus, em Coimbra, no dia 6 de fevereiro de 1548, já ordenado padre. Por isso, suspeita-se que sua idade regulava entre 25 e 30 anos. Em 1549, foi enviado pelo padre Nóbrega a São Vicente, onde fundou a primeira residência e foi o primeiro a chegar ao campo de Piratininga. Era cantor, músico e homem de confiança de Manuel da Nóbrega. Foi enviado por este como representante da província brasileira a Lisboa e Roma, mas faleceu no naufrágio ocorrido em 1554 (LEITE, 1954b).

parada e abastecimento antes de chegar a São Vicente, já que a ocupação de São Tomé havia malogrado e o Rio de Janeiro ainda não havia entrado na órbita do Governo Geral e da Companhia de Jesus (CUNHA, 2015).

A escolha do local seguiu os mesmos critérios utilizados nas outras capitanias, no qual fosse possível otimizar a locomoção e resguardar a defesa. Para Carvalho (1982, p. 25),

[...] o local das construções jesuíticas no Brasil era quase sempre em elevações, com bela vista sobre o mar e próximo a algum rio. A proximidade de um e outro garantia aos jesuítas a locomoção fácil: um pela costa, para comunicação com outros centros de catequização e conversão; e outro, para o interior, em busca de índios e da fixação de novos aldeamentos. E a elevação facilitava a defesa, sendo que o próprio edifício, por si só, se apresentava como uma fortaleza.

A descrição do autor, apesar de generalizante, parece ter sido inspirada no local escolhido pelo padre Braz Lourenço, pois a casa de São Tiago foi erigida em uma elevação a poucos metros da baía de Vitória, onde, por um lado, por estar próxima à sua foz possibilitava a navegação de cabotagem pelo mar e, por outro, por receber o atual rio Santa Maria permitia a navegação rumo a oeste e ao norte da Vila em direção aos futuros aldeamentos de São João e Nossa Senhora da Conceição. Mas como afirma Carvalho (1982), possivelmente, o local primitivo da residência não seria o mesmo de sua construção definitiva, apesar da distância de um para outro, provavelmente, não ter sido muito grande. Mas o início das atividades só ocorreria no ano seguinte durante a passagem, a caminho de São Vicente, do padre Manuel de Paiva acompanhado de três órfãos, já que, na ocasião, Afonso Braz não se encontrava na Capitania (PIRES, 1998a).

As primeiras impressões do padre Afonso Braz sobre a população luso-brasileira não foram animadoras, uma vez que os homens estavam mergulhados nos “maus costumes”, nos vícios e na lascívia com as mulheres indígenas, mas em suas palavras, o trabalho evangelizador e moralizante que executava, aos poucos, surtia efeito, pois “[...] uns apartam de suas mancebas, e outros as deixam e se casam [...]” (BRAZ, 1998, p. 114). Quanto aos jogadores, “Agora por graça do Senhor estão mui emendados, e tenho-lhes tomado muitos jogos de cartas e dados [...]” (p. 114). A opinião era compartilhada pelo padre José de Anchieta em uma carta quadrimestral escrita na casa de São Paulo de Piratininga, em 1554, na qual informava que o padre Braz Lourenço havia substituído Afonso Braz, em 1553, e em companhia do irmão

Simão Gonçalves estava obtendo resultados animadores com a doutrinação de uma grande quantidade de escravizados e dos demais habitantes da Capitania, pois alguns colonizadores haviam se casado com suas cativas que antes lhes serviam de concubinas e outros as abandonaram para adotar um modo de vida “salutar”, ou seja, de acordo com os preceitos cristãos (ANCHIETA, 1988d).

Apesar da chegada do padre Braz Lourenço ter representado, na visão de Cunha (2015, p. 117), um “segundo momento do programa jesuítico para a região”, em virtude da abertura e diversificação de frentes de trabalho para além dos indígenas que viviam nas vila do Espírito Santo e de Vitória, assim como em suas imediações, a doutrinação sistemática de uma quantidade maior de indígenas livres ocorreu somente com a chegada dos temiminós à capitania de Vasco Fernandes Coutinho em 1555, pois até esse momento os povos originários locais procuraram se manter distantes dos colonizadores (GRÃ, 1940). A mudança dos denominados “índios do Gato” em virtude do nome de seu “principal”, Maracajaguaçu, o “Gato Grande”, da região da Guanabara para o Espírito Santo foi relatada pelo padre Luiz da Grã<sup>44</sup>, segundo o qual um dos filhos do Gato foi enviado por seu pai com um o pedido de ajuda às autoridades da Capitania.

Ameaçado com sua parentela de ser devorados pelos tamoios no Rio de Janeiro, Maracajaguaçu expôs seu desejo de se tornar cristão, conseguindo despertar, dessa maneira, a solidariedade e o interesse dos jesuítas e do donatário que viram a possibilidade de evangelização de um grupo considerável de indígenas, o acréscimo de mão de obra para a lavoura e de arcas para a defesa da terra contra os povos originários considerados hostis e as tentativas de invasão estrangeira. Diante deste contexto promissor, possivelmente vantajoso para todos os envolvidos, Vasco Fernandes enviou quatro navios para resgatá-los, e ao chegar em solo capixaba os temiminós ergueram sua primeira aldeia nas proximidades de Vitória,

---

<sup>44</sup> Luiz da Grã nasceu em Lisboa por volta de 1523 e estudou Artes e Direito Civil na Universidade de Coimbra, entrando da Companhia de Jesus em 1543. Tornou-se reitor do Colégio de Coimbra entre 1547 e 1550. Em 1553, embarcou para o Brasil na terceira expedição da Companhia. No ano seguinte, em meio aos conflitos entre o governador geral Duarte da Costa e o bispo D. Pero Fernandes Sardinha e no cargo de colateral de Manuel da Nóbrega, viajou para São Vicente no intuito de dialogar com o padre provincial sobre as diretrizes das Constituições sobre as casas do Brasil e sua organização econômica. Realizou a profissão em 1556 na Igreja de São Vicente, ano em que se tornou superior da Ordem na Capitania, até sua ascensão como provincial em 1560, função exercida até 1570. Entre 1574 e 1575 atuou como reitor do colégio desta capitania e entre 1577 e 1589 exerceu a atividade em Olinda, vindo a falecer em 1609 (LEITE, 1954c).

conforme o relato do padre Luiz da Grã: “Estes fazem sua aldeia apegada com esta vila [...]” (GRÃ, 1940, p. 181).

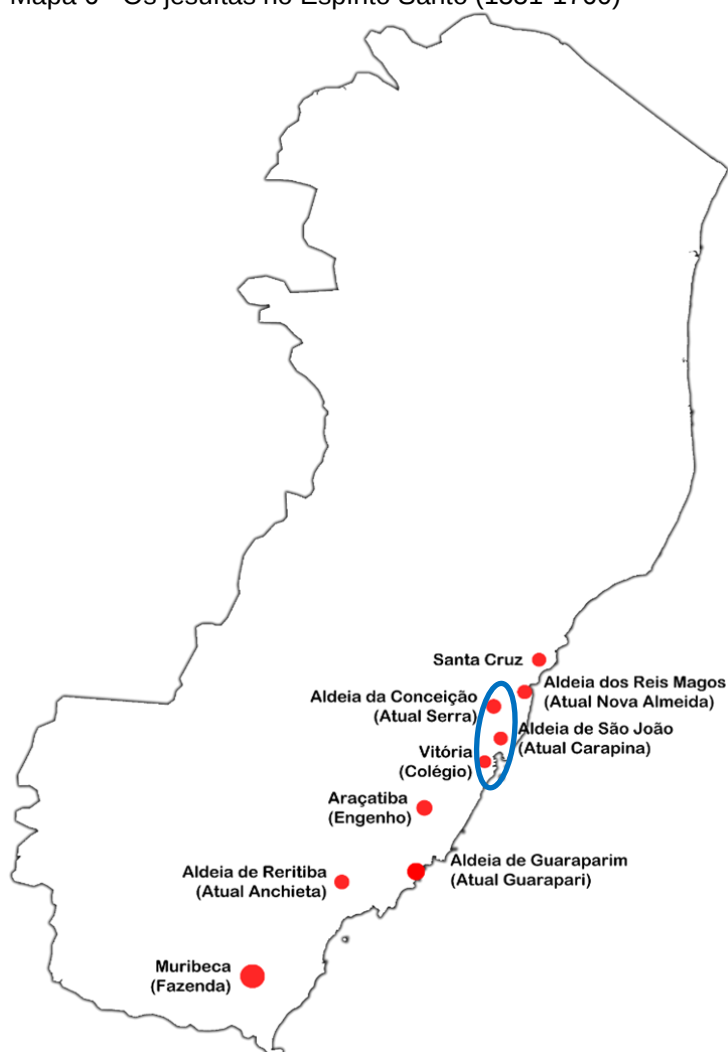
A presença deste grupo deu início ao processo evangelizador responsável pelo desenvolvimento das duas primeiras experiências assistidas pelos jesuítas em solo capixaba com indígenas aldeados: Nossa Senhora da Conceição, denominada, a princípio, de Aldeia do Gato, e São João, ambas localizadas ao norte de Vitória. Posteriormente, já no final do Quinhentos, segundo informações de Carvalho (1982), foi fundada a aldeia dos Reis Magos ou Santo Inácio Mártir, que ficou conhecida como Aldeia Nova em virtude da transferência dos temiminós de Nossa Senhora da Conceição, passando a ser chamada de Aldeia Velha. Na mesma época, ao sul da Vila, foram criadas as aldeias de Reritiba ou Nossa Senhora da Assunção e Guarapari, que, a partir do abandono da experiência com o primeiro grupo de indígenas aldeados, de acordo com o autor, passou a ser conhecida também pelo seu nome.

O mapa abaixo (Mapa 6) representa algumas das possessões jesuítas ao longo dos quase duzentos e dez anos de sua permanência no Espírito Santo, assim como as chamadas aldeias de residência fixa (CARVALHO, 1985) ou de missão (CUNHA, 2015). Isto é, aquelas que congregavam vários grupos indígenas da mesma etnia ou não em um estabelecimento pré-fixado e preparado para a doutrinação e conversão. Neste modelo, os missionários residiam permanentemente no local, enquanto os povos originários eram deslocados para ele (CUNHA, 2015). No entanto, com base no recorte temporal investigado neste trabalho e nas informações contidas no *corpus documental* sobre os aldeamentos organizados pelos membros da Companhia de Jesus no século XVI, optei por direcionar a análise ao território circunscrito entre a casa de São Tiago e os dois primeiros e mais longevos aldeamentos jesuítas do período: Nossa Senhora da Conceição e São João, cujas extremidades se distanciam cerca de 29,1 km<sup>45</sup> ou se preferir a unidade de medida presente nas fontes, aproximadamente 6 léguas, considerando 1 légua equivalente a 4,82 km.

---

<sup>45</sup> A quilometragem foi baseada na apresentação pelo Google Maps (GOOGLE MAPS, 2022) do trajeto mais curto entre o Palácio Anchieta, antiga casa de São Tiago, e a sede do município de Serra, local provável do aldeamento de Nossa Senhora da Conceição. O mesmo procedimento foi adotado para calcular a distância entre a residência jesuítica e Santa Cruz e entre ela e Carapina, o possível lugar do aldeamento de São João.

Mapa 6 - Os jesuítas no Espírito Santo (1551-1760)



Fonte: Reis (2016).

Existe uma controvérsia na historiografia capixaba, segundo a qual o aldeamento de Nossa Senhora da Conceição originalmente localizar-se-ia no atual distrito de Santa Cruz (Aracruz) – distante cerca de 57,3 km de Vitória ou aproximadamente 11,93 léguas do local onde se encontrava a casa de São Tiago – e, posteriormente, teria sido transferida para Reis Magos (Nova Almeida – Serra). Para Carvalho (1982, p. 74), é possível

[...] afirmar que, quando da fundação da aldeia dos Reis Magos, os jesuítas abandonaram a antiga aldeia, que ficou, a partir de então, conhecida como 'Aldeia Velha' (hoje Santa Cruz), deixando portanto de existir a aldeia de Nossa Senhora da Conceição, ao norte de Vitória [...].

Outros pesquisadores, no entanto, acreditam que Nossa Senhora da Conceição tenha sido fundada no atual município de Serra, localizado ao norte de

Vitória e vizinho desta, cuja distância foi mencionada anteriormente. Nesse sentido, Saletto (2011), discorrendo sobre a intenção dos colonizadores de escravizarem os indígenas informa que

Os jesuítas, que haviam defendido a política de sujeição dos índios, implementada por Mem de Sá, como forma de conseguir sua integração ao cristianismo, viam-se agora impotentes para deter a violência dos colonos, mesmo em relação aos maracajás da aldeia da Conceição, que se haviam colocado sob sua autoridade e proteção.

A Aldeia da Conceição deu origem à atual cidade da Serra. (p. 32)

A considerar os indícios presentes nas fontes é provável que o aldeamento tenha sido construído na atual Serra e não em Santa Cruz. No entanto, é difícil precisar sua localização em virtude das frequentes mudanças de local e da vagueza dos relatos. Existem indícios na carta escrita pelo irmão Antônio de Sá,<sup>46</sup> em 1559, que contribuem para localizá-lo em uma região não muito distante de Vitória, já que ao relatar o assédio dos colonizadores sobre os temiminós, fazendo com que Maracajaguaçu ficasse “[...] tão importunado deles que se poz á outra banda com toda sua casa” (SÁ, 1998, p. 238), o uso da expressão “se poz á outra banda” indica certa proximidade, argumento corroborado pelo fato de tais indígenas primeiramente terem erguido sua aldeia “apegada” à Vila, como atesta Grã (1940), ou seja, o “Gato Grande” e sua parentela mudaram-se para a “outra banda” da ilha de Duarte de Lemos. Qual banda?

Carvalho (1982) informa que o traslado ocorreu para o outro lado do rio Santa Maria. Isto significa que, em virtude da localização do rio, a mudança provavelmente ocorreu em direção ao norte de Vitória, nas imediações do atual distrito de Carapina (Serra), local onde os jesuítas vieram a construir o aldeamento de São João e que ainda hoje mantém viva a sua presença por meio da igreja de mesmo nome<sup>47</sup>.

O outro indício de que Nossa senhora da Conceição se localizava não muito distante de Vitória é fornecido pelo padre Fernão Cardim na ocasião de sua visita ao Espírito Santo em 1584, como secretário do padre visitador Cristóvão de Gouveia:

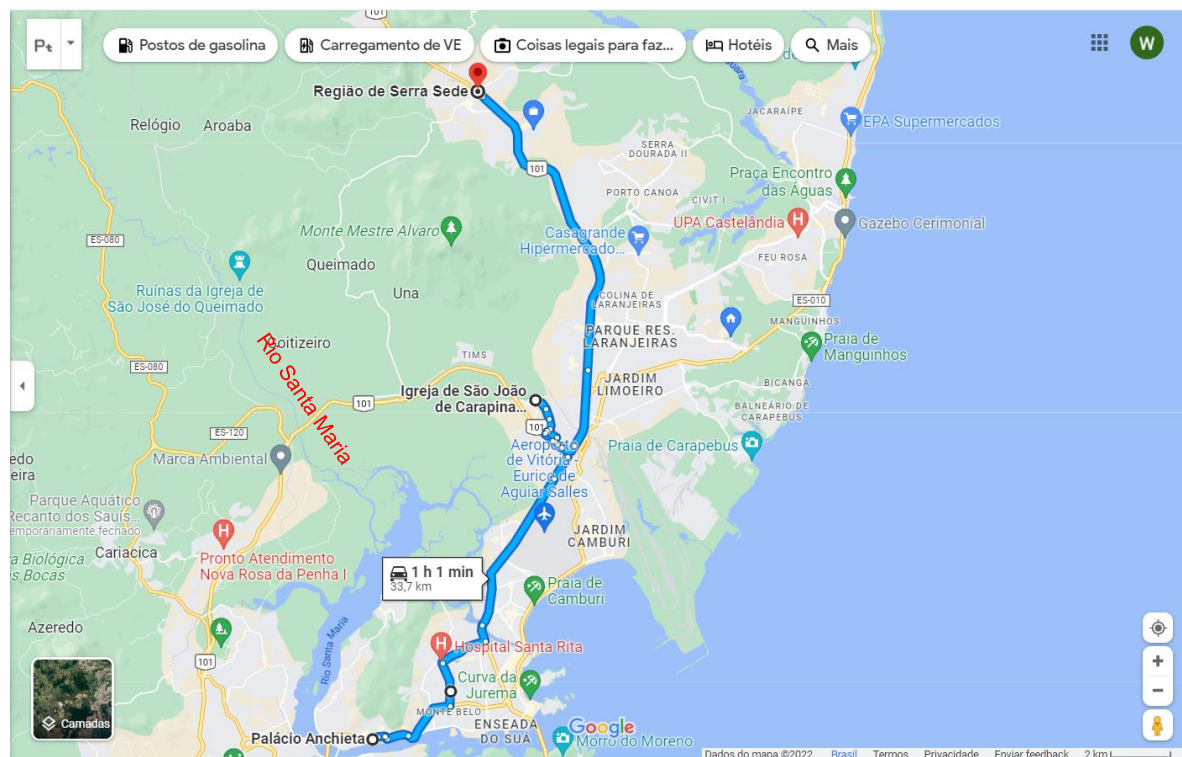
<sup>46</sup> Existem pouquíssimas informações sobre Antônio de Sá. Consta que, ao escrever do Espírito Santo, em 1559, ainda não havia sido ordenado. Em 1562 estava na aldeia de Santo Antônio, na Bahia, e no ano seguinte foi para Pernambuco com o padre João de Mello (NAVARRO et al., 1998).

<sup>47</sup> Carvalho (1982) associa a igreja de São João aos jesuítas, mas alega que a documentação é controversa a esse respeito e que os historiadores capixabas não a mencionam em suas pesquisas, com exceção Daemon que atesta sua construção em 1746, porém com o nome de Nossa Senhora da Ajuda.

Tem os padres nesta capital, tres leguas da villa, duas aldêas de Índios a seu cargo, em que residem os nossos, que terão tres mil almas espirituaes, afora outras aldêas que estão ao longo da costa, as quaes visitam algiimas vezes, que terão algumas duas mil pessoas entre pagãos e christãos. Vespera da Conceição da Senhora, por ser orago da aldêa mais principal, foi o padre visitador fazer-lhe a festa; os indios também lhe fizeram a sua: porque duas leguas da aldêa em um rio mui largo e fermoso (por ser o caminho por agua) vieram alguns indios Murubixába, sc. principaes, com muitos outros em vinte canoas mui bem esquipadas [...]. (CARDIM, 1847, p. 80-81)

Pelo que se pode apreender do relato, o percurso entre a casa de São Tiago e os dois aldeamentos, sendo Nossa Senhora da Conceição o principal deles, era realizado por rio. No caso de esta estar localizada no atual município de Serra, com exceção da navegação costeira, o caminho por água até a Vila só poderia ser realizado pelo rio Santa Maria, que desagua na baía de Vitória, permitindo a conexão fluvial entre os dois pontos. Por outro lado, não há rio que possibilite a ligação entre a capital do Espírito Santo e Santa Cruz. Além disso, o padre menciona uma distância de três léguas entre São Tiago e os aldeamentos. Se a distância do percurso entre Carapina e Vitória (16,7km) for transformada para a mesma unidade de medida da fonte, o resultado será mais ou menos 3,46 léguas, bem próximo do informado por Cardim (1847). A análise do mapa a seguir (Mapa 7), que recebe as águas do rio Santa Maria e fazia fronteira com a cerca da residência jesuítica instalada na capital da Capitania, também pode contribuir para reiterar o argumento.

Mapa 7 - Palácio Anchieta, Igreja de São João, Serra Sede, Baía de Vitória e Rio Santa Maria



Fonte: Google Maps (2022).

Do Palácio Anchieta, antiga casa de São Tiago, é possível navegar em direção ao norte da baía de Vitória e entrar em uma de suas bifurcações até chegar bem próximo a Carapina, local do antigo aldeamento de São João, o que parece ir ao encontro do relato do padre Fernão Cardim. Além disso, a largura da baía faz lembrar a sua descrição do encontro entre indígenas e a comitiva formada pelos padres em um “rio mui largo e formoso”, haja vista que, nos relatos do século XVI, ela é denominada rio do Espírito Santo. E se o navegador, em vez de seguir em direção ao norte, decidir virar à esquerda, entrará no rio Santa Maria e alguns quilômetros acima chegará nas proximidades das ruínas da igreja de São José do Queimado, distante cerca de 14,4 km da sede do município de Serra, local provável da aldeia de Nossa senhora da Conceição. Logo, o espaço privilegiado por esta investigação circunscreve-se à abrangência e circulação entre o do dito aldeamento, São João e a casa de São Tiago, separados entre si, ao todo, por uma distância de, aproximadamente, 29,1 km ou 6 léguas.

Em 1556, o padre Manuel da Nóbrega, a caminho de Salvador, fez uma parada no Espírito Santo, onde residiam, na época, o padre Braz Lourenço e o irmão Antonio de Atouguia. Logo que chegou, Nóbrega incumbiu dois irmãos que o acompanhavam

de ensinar, em tupi, a doutrina aos escravizados e aos indígenas livres, algo que até então, segundo informações do padre Antônio Blasquez<sup>48</sup> (BLASQUEZ, 1988), não havia acontecido. Tal prática, de acordo com o relato, teria aumentado o desejo dos indígenas pela aprendizagem do Evangelho, chegando ao ponto de o provincial encarregar o irmão Antonio Rodrigues a convocar os moradores da vila de Vitória com uma campanha para ouvirem a doutrina, primeiramente em português e depois na “língua brasílica”. Algumas mulheres indígenas, supostamente tocadas pela exortação dos religiosos, decidiram se confessar com o padre Nóbrega com a mediação de intérpretes. O resultado foi tão animador, de acordo com o autor, que o jesuíta deixou o irmão Fabiano de Lucena responsável por fazer a doutrina diariamente, acumulando a função de tradutor das confissões. Após a partida de Nóbrega, afirma Blasquez (1988), que a quantidade de confissões cresceu de tal maneira que os intérpretes não foram suficientes para atender a todos.

Dois anos depois, Francisco Pires<sup>49</sup> batizou um dos filhos de Maracajaguaçu com o nome cristão Sebastião de Lemos, casando-o em seguida com sua esposa, cujo padre denominava “Negra”, tendo como padrinhos Duarte de Lemos, Bernardo Pimenta e André Serrão (PIRES, 1988b), figuras ilustres da Capitania. A cerimônia não foi muito comentada porque o indígena estava doente, observa o autor. Porém, sua morte, ocorrida dois meses depois, foi motivo de grande movimentação na Vila. Houve procissão até a igreja de São Tiago, que contou com a presença do padre vigário, segurando um crucifixo coberto de luto nas mãos, a do governador e de todos os moradores de Vitória. Alguns dias após o enterro, foi realizado um “officio cantado” no qual se encontravam o pai e alguns parentes do falecido, além do próprio Vasco

---

<sup>48</sup> Antônio Blasquez nasceu, em 1528, na região de Alcântara (Espanha), fronteira com Portugal. Entrou para a Companhia de Jesus, em 1548, na cidade de Coimbra, embarcando para o Brasil junto ao padre Luiz da Grã, em 1553, tornando-se catequista e mestre de meninos, na Bahia, ao ensinar leitura, escrita e latim aos menos adiantados. De acordo com Leite (1954c), o visitador Cristóvão de Gouveia, a partir do relato de outros padres, alegou que Blasquez não possuía “critério” nem “suficiência” para ouvir confissões, mas apesar dos comentários pouco lisonjeiros, foi encarregado de escrever as cartas de notícias e de edificação nos seus primeiros anos de estadia na Colônia. Faleceu, em 1606, na Bahia.

<sup>49</sup> Francisco Pires é natural de Celorico da Beira (Portugal), nasceu em 1522, entrando para a Companhia de Jesus, em 1548, na cidade de Coimbra. Embarcou na segunda expedição da Ordem para o Brasil, acompanhado dos órfãos de Lisboa com quem, juntamente com outros meninos, trabalhou na Bahia e Porto Seguro. Em fins de 1552, foi levado pelo padre Nóbrega para São Vicente, ficando encarregado, no ano seguinte, da doutrinação das crianças da Vila. Atuou em Maniçoba e Piratininga até 1556, quando foi levado por Manuel da Nóbrega para o Espírito Santo. Por já ter pertencido a outra ordem religiosa, hesitou em fazer os últimos votos da Companhia, mas, ao que tudo indica, a crise de consciência foi passageira porque, em 1559, foi transferido para a Bahia para se tornar reitor da escola dos meninos da terra e filhos dos cristãos. Tornou-se superior da casa de Ilhéus, em 1565, cuidando, especialmente, das confissões e pregações, consideras demasiadamente longas. Faleceu no colégio do Rio de Janeiro em 1586 (LEITE, 1954b).

Fernandes Coutinho, que se sentou entre seu filho e Maracajaguaçu, convidando-lhe para ir a sua casa tratar de um conflito entre os indígenas e os colonizadores. Estando presente na ocasião, o padre Francisco Pires alegou que seria necessários o batismo e o casamento do chefe temiminó, o que lhe foi traduzido pelo “língua” que intermediava a conversa. Maracajaguaçu e sua esposa se mostraram favoráveis, assim como o governador que lhe ofereceu uma festa no dia do batizado, além de seu nome, de sua mãe e seus filhos como prova de amizade aos novos membros da comunidade cristã. A partir daí, o “Gato Grande” passaria a se chamar Vasco Fernandes e sua esposa, Dona Branca.

Consta em uma carta anônima de 1558 (ESPÍRITO SANTO, 1988) que, no mesmo ano, uma epidemia de “câmaras de sangue” e “prioris” se abateu sobre a população indígena da aldeia de Nossa Senhora da Conceição, levando muitos, escravizados e livres, à morte. O padre Braz Lourenço com auxílio de um “irmão língua” procurava batizar e ouvir a confissão daqueles que estavam prestes a morrer para que assim pudessem fazer a passagem desta vida à eternidade. Como a doença permaneceu na região por algum tempo, vitimando inúmeros moradores, os jesuítas organizaram uma procissão para pedir “[...] ao Senhor que alevantasse a vara” (p. 235). Diante de tantas mortes, o autor anônimo se consola ao alegar que os membros da Companhia por meio do batismo e da confissão conseguiram arrebanhar para junto de Deus cerca de setenta almas, inclusive a de uma indígena e de seu filho recém-nascido em um episódio impressionante. De acordo com o relato (ESPÍRITO SANTO, 1988), um casal indígena que se dirigia a Vitória encontrou um “homem branco” no caminho e com ciúmes da aproximação deste e sua mulher, atirou-lhe uma flecha, mas acertou a companheira grávida e a “criança pelos lombos”. Ao chegarem em casa, a mulher deu à luz ao bebê ainda vivo, permitindo que ambos fossem batizados antes de morrer e garantindo-lhes, dessa forma, a salvação junto a Cristo.

Contrariado com a importunação constante dos cristãos, Maracajaguaçu decidiu-se mudar com sua parentela para outro lugar, conforme atesta o irmão Antonio de Sá em carta datada de 13 de junho de 1559 (SÁ, 1988), mencionada anteriormente. No novo aldeamento, Sá (1988) ensinava a doutrina e se prestava aos demais serviços necessários à evangelização dos indígenas. Durante o “Corpus Christi”, alguns foram batizados e casados com suas mulheres, dentre eles um denominado Gaspar, que já era cristão e havia sido batizado pelo padre Francisco Pires, e outro de nome Matanim, cuja esposa dava boas mostras da nova vida que levava. Decididos

a viver na nova aldeia, os jesuítas apontavam muitas dificuldades, de acordo com Sá (1988), todas atribuídas ao demônio. Dentre elas, a inconstância do “principal”, agora chamado de Vasco Fernandes, a inércia dos indígenas em construir suas casas e até um temporal que caiu no domingo, dia combinado para definir o local de construção da residência e da igreja. Porém, enfrentando as dificuldades, inclusive o mau tempo, chegando ao local, o chefe temiminó convocou os demais moradores para que juntos pudessem participar da “prática” de Gonçalves Álvares e aprenderem a doutrina.

Com a igreja e casa construídas, o irmão Antonio de Sá ensinava a doutrina cristã em seu “romance” (língua derivadas do latim). No entanto, lamenta por não haver alguma forma para lhes ensinar na “língua brasílica” diante da dificuldade de compreensão por parte dos povos originários. De acordo com Sá (1988), os indígenas alegavam que era muito trabalhoso aprender alguma coisa em português, mas nem por isso, o irmão deixava de fazê-lo, utilizando algumas vezes o pouco que sabia da “língua geral”.

Uma carta escrita em 1562 por comissão do padre Braz Lourenço (LOURENÇO, 1988) registra a dificuldade de comunicação entre os jesuítas em virtude do pouco movimento de navios no porto do Espírito Santo, tanto dos que navegavam pela costa brasileira, como os provenientes do Reino, haja vista a inexistência de engenhos de açúcar naquele momento, o que acarretava sérios problemas para a Companhia, pois, além de não poderem enviar ou receber notícias, muitas vezes ficavam impedidos de celebrar missa por não haver vinho para a Eucaristia. Na ocasião, afirma o autor que viviam dois padres e dois irmãos na Capitania. Um deles era o próprio Braz Lourenço, o superior da casa de São Tiago. O outro sacerdote era o padre Fabiano de Lucena, ministro da casa. Visitava diariamente Nossa Senhora da Conceição, a aldeia do Gato, onde havia sido construída uma casa e uma igreja. Todos os dias, pela manhã, um “índio porteiro” passava pelas casas convocando os moradores a comparecerem à igreja antes de realizarem suas tarefas para que o padre pudesse lhes ensinar a doutrina.

Como é possível observar nos relatos, em 1562, Nossa Senhora da Conceição ainda se caracterizava como um aldeamento de visita, pois o padre Lucena se dirigia a ele para encontrar os indígenas diariamente. Os jesuítas, a princípio, optaram por este tipo de organização em virtude do modelo desenvolvido nas missões de Portugal, uma vez que ao mesmo tempo em que se colocava em prática a evangelização, poderia ser feita a viabilidade da implantação do modelo de residência fixa. No

entanto, a realidade local se mostrou bem diferente do cenário português e os membros da Companhia passaram a cogitar as vantagens da segunda opção (CUNHA, 2015).

No início de 1564, depois de onze anos à serviço da Companhia de Jesus no Espírito Santo, o padre Braz Lourenço foi substituído por Manuel de Paiva, segundo informações da carta escrita pelo padre Pedro da Costa<sup>50</sup>, em 1565 (COSTA, 1988). O padre Paiva tornou-se o superior da casa de São Tiago, tendo por companheiros os padres Diogo Jácome e o próprio Pedro da Costa. Como já existiam dois aldeamentos, cada um com uma igreja, o superior enviou Diogo Jácome com um irmão para nossa Senhora da Conceição e Pedro da Costa com um moço que “servia em casa” para São João, cujo “principal” era Araribóia, chefe temiminó que ganhou notoriedade nos embates contra os franceses na região da Guanabara. Este último ainda visitava semanalmente três aldeias que ficavam a quase duas léguas de onde passou a residir para ensinar a doutrina e realizar o batismo a quem precisasse, desde que a apreensão dos costumes portugueses e da fé católica o permitissem.

A partir desse momento, segundo o relato, o superior da casa de São Tiago, padre Manuel de Paiva, determina a transição de Nossa Senhora da Conceição e São João para aldeamentos de residência fixa. Em tese, esta experiência poderia congregiar povos de etnias distintas em um mesmo espaço estável, exigindo menor esforço de locomoção, menor quantidade de religiosos, sistematização do trabalho apostólico e um controle mais eficaz, inclusive impedindo ou dificultando o contato dos indígenas cristianizados com os que permaneciam em seu estado natural. Todas essas possibilidades foram direcionadas para a transformação do modo de vida indígena ao abandonar o nomadismo e adotar o sedentarismo, concomitantemente, ao desenvolvimento da educação em seu sentido amplo, responsável por introduzir os padrões da civilização ibérica entre os povos originários (CUNHA, 2015). No entanto, não é possível compreender o contexto, no qual a estratégia jesuítica foi implementada de forma unilateral e autoritária, sem levar em consideração os demais participantes das “relações de força” (GINZBURG, 2002) em voga, pois como os autores das cartas costumam salientar, havia muita dificuldade em se levar adiante uma empreitada como esta. Por isso a mudança da estratégia de missionação. Além

---

<sup>50</sup> Pedro da Costa foi admitido no Brasil. Em 1559, era superior do aldeamento de São Paulo, próximo a Salvador. Sacerdote em 1561, atuava em São Tiago também na Bahia. Em 1564, foi transferido para o Espírito Santo na companhia do padre Manuel de Paiva (NAVARRO et al., 1988).

do mais, é preciso considerar os efeitos dos elementos inesperados e incontroláveis, que podiam mudar completamente o rumo dos acontecimentos.

Ainda em 1564, uma nova epidemia de “doença das bexigas”<sup>51</sup> atingiu Nossa Senhora da Conceição, obrigando Diogo Jácome a batizar os enfermos e confessar os já cristianizados para garantir-lhes a salvação, caso viessem a falecer. No ano seguinte, no entanto, aquele que procurou cuidar do corpo e da alma dos infectados veio a óbito. Pedro da Costa, responsável pela conversão dos indígenas de São João e das aldeias vizinhas passou também a visitar Nossa Senhora da Conceição, pois como já havia muitos cristãos não poderia deixar de celebrar as missas. De Vitória, o irmão Diogo Fernandes visitava o aldeamento semanalmente para ensinar a doutrina aos seus moradores, fazer algumas “práticas” e socorrer os enfermos. Pedro da Costa havia batizado e casado alguns indígenas “principais” e estava satisfeito com a perseverança dos novos cristãos. O padre contabilizava mais de quatrocentos indígenas batizados no ano anterior. Porém, muitos deles haviam sido vitimados pela epidemia. Transformada em aldeamento de residência fixa, Nossa Senhora da Conceição logo voltou ao patamar anterior devido à morte do irmão Pedro Gonçalves e, em seguida, a do padre Diogo Jácome, tornando-se dependente da assistência de Pedro da Costa e Diogo Fernandes.

As dificuldades provocadas pelas epidemias para o desenvolvimento da evangelização dos povos originários eram acrescidas de outros problemas que fugiam do controle dos membros da Companhia de Jesus, como a fuga em massa ocorrida em São João, por volta de 1571, provocada pelo assédio constante dos colonizadores, intensificado após a grande mortalidade provocada pelas doenças, assim como pela recusa de boa parte das populações indígenas de viverem aldeadas sob o regime imposto pelos jesuítas. Refugiados nas matas, poucos atenderam ao chamado dos padres para retornarem, deixando o aldeamento praticamente deserto. Dois anos mais tarde, ao contrário do que se poderia imaginar, um número expressivo daqueles que haviam rejeitado o modo de vida europeu retornou do sertão com dois grupos étnicos desconhecidos. A partir daí, a administração do aldeamento variou entre residência fixa e de visita (CUNHA, 2015).

---

<sup>51</sup> “Nome dado à varíola, que ceifou a vida de milhares de índios no litoral brasileiro no século XVI, sendo a mais drástica das doenças epidêmicas do primeiro século de colonização. Num contexto que avançava a dominação colonial portuguesa no litoral, com o crescimento da escravização de índios, das guerras de conquista e do início da catequese, as epidemias variolíticas foram fator decisivo para o drástico declínio demográfico dos índios do litoral” (VAINFAS, 2001, p. 77).

Em meio aos inúmeros casos de ensino da doutrina, pregações, batismos e confissões narrados nas cartas, é possível identificar questões que, aparentemente, estão em segundo plano ou escapam ao controle de seus autores, mas que demonstram a complexidade da realidade capixaba, na qual atuaram os jesuítas. A fixação da Companhia de Jesus no Espírito Santo, em meados do século XVI, enfrentou dificuldades responsáveis pelos contornos que a missão foi adquirindo nesse período e que resultaram em algumas peculiaridades locais.

Uma das primeiras dificuldades que emergem das narrativas presentes nas correspondências é a comunicação com os indígenas, que necessitava em várias ocasiões da utilização de intérpretes, já que nem todos os padres e irmãos aprendiam sequer os rudimentos da língua tupi, como Manuel de Paiva, pois “O Padre Reitor, além de ter outros trabalhos em que entende, não sabe a língua do Gentio, por ser já de muita idade e não a pode aprender [...]” (COSTA, 1988, p. 489). Isso lhes acarretava alguns problemas para a evangelização, uma vez que os indígenas tinham dificuldade de compreender a mensagem transmitida em português pelos jesuítas, como averiguado pelo irmão Antonio de Sá ao afirmar que “Elles me dizem que nosso romance é muito trabalhoso de tomar, mas nem por isso lhes deixo de ensinar todos os dias [...]” (SÁ, 1988, p. 247). Os padres Antônio de Sá e Pedro da Costa relataram estes episódios em 1559 e 1565, ou seja, cerca de oito e catorze anos após a fixação dos jesuítas no Espírito Santo e ao que tudo indica, tal dificuldade ainda perdurou por mais tempo.

Outra questão que aparece associada aos relatos das atividades evangelizadoras é a estratégia adotada pelos jesuítas de realizar o batismo dos indígenas às vésperas da morte para garantir a salvação de suas almas e ao mesmo tempo evitar que estes retomassem suas antigas práticas culturais após o sacramento, como era comum acontecer. Este item está relacionado a outro ponto abordado pelos padres em suas cartas, a dificuldade de imposição da cultura europeia aos povos originários, expressa, por exemplo, na resistência ao batismo, evidenciada nos surtos epidêmicos que assolaram os aldeamentos da Capitania.

O autor da carta anônima (ESPÍRITO SANTO, 1988) se refere à grande mortalidade que se abateu sobre os escravizados e os “forros” do Espírito Santo em 1558. A epidemia teria começado no sertão e se espalhado pelo litoral do Rio de Janeiro até chegar em Itapemirim. Ao que parece, os indígenas, fugindo da doença procuraram socorro junto aos “brancos” moradores de Vitória, o que teria sido em vão.

A intensidade do contágio levava as pessoas à morte até o sexto dia a partir da contaminação. Ao todo, seiscentos escravizados morreram. Nesses momentos, os jesuítas procuravam batizar os enfermos e como consequência muitos indígenas, especialmente as mulheres, criavam estratégias para evitá-lo.

Primeiramente, ao virem que logo após o batizado muitos doentes morriam, os indígenas passaram a associar tal sacramento à morte, especificamente, a água usada na cerimônia. Por isso, muitas mães procuravam esconder os seus filhos ou fugiam para o mato, outros embrulhavam-se nas redes ou alegando melhora após se lavarem provavelmente associando o banho à água usada no batismo. Porém, as que mais ofereciam resistência, na visão do autor anônimo, eram as “velhas”<sup>52</sup>, pois acreditavam piamente que o batismo era responsável pela morte. A maioria delas falecia sem se tornarem cristãs, mas há um relato na carta em que uma senhora indígena adoentada ao se recusar a ser batizada e a receber o tratamento médico dos jesuítas, foi convencida por um parente, que usou como argumento a morte e paixão de Cristo, aparentemente tendo-a convencido a aceitar o sacramento. Coincidência ou não, ela teria sido curada. De acordo com o autor, “Esta parece que quis Nosso Senhor que vivesse para matar a imaginação às outras [...]” (ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 235).

De acordo com a carta, quem mais rejeitava o batismo eram as mulheres. Isto pode ser interpretado como uma manifestação misógina, comum à mentalidade europeia quinhentista<sup>53</sup>, já que as mulheres pouco aparecem nos relatos e quando o fazem, na maioria dos casos, são associadas a situações nada edificantes. Por outro lado, algumas delas são tratadas com profundo respeito ao ponto de suscitar a aproximação dos jesuítas em busca de favores. No episódio em que uma indígena cristã teria praticado adultério, na Aldeia de Nossa Senhora da Conceição, contrariando práticas de um ambiente marcado pela misoginia, observa-se que o adúltero foi condenado a entregar seus “vestidos” ao marido, supostamente traído, além de ter sido açoitado no tronco (LOURENÇO, 1988). Por outro lado, também é

---

<sup>52</sup> As “velhas” eram vistas como a encarnação do vício e associadas ao demônio. No Renascimento, elas provocaram uma onda de medo, na Europa, intensificada pela literatura e pela iconografia (RAMINELLI, 1996).

<sup>53</sup> Ao analisar a representação da mulher indígena antropófaga, Raminelli (1996) expõe o quanto os artistas alemães e holandeses “[...] estavam imersos em uma atmosfera profundamente misógina [...]” (p. 104).

possível enxergar a questão como mães e avós tentando proteger-se e a seus filhos e netos de algo que não compreendiam.

Contrariamente à resistência de algumas mulheres havia casos em que os próprios indígenas insistiam no sacramento, mesmo contra a vontade dos padres. Em 1564, afirma Pedro da Costa (COSTA, 1988) que uma nova epidemia de “doença das bexigas” se espalhou pelo Espírito Santo, começando pela aldeia de Nossa Senhora da Conceição. Sua difusão foi tão rápida e letal que em todas as casas havia pessoas contaminadas. Seus efeitos eram tão devastadores que as feridas abertas chegavam até os ossos e o cheiro pútrido do ar se espalhava por todo aldeamento, sendo este um dos motivos que levou os temiminós a se mudarem de lugar mais uma vez após a passagem da enfermidade. O padre Diogo Jácome tinha dificuldade de encontrar pessoas para cavarem as covas e para enterrar os mortos, que chegavam a três ou quatro por dia.

Em uma das aldeias vitimada pela epidemia, frequentemente visitada pelo padre Pedro da Costa, um “Índio mui principal desta terra [...]” (COSTA, 1988, p. 488) que havia sido contaminado pelas “bexigas” estava sendo preparado para receber o batismo. No entanto, percebendo que o indígena não estava convicto da sua condição de cristão, o padre decidiu suspender o sacramento e voltar para casa. Impedido de retornar pela falta de embarcação, Pedro da Costa decidiu pernoitar no local. Ao saber da presença do jesuíta, o chefe indígena insistiu para ser batizado porque estava morrendo. Convencido do arrependimento e da fé do daquele homem, o padre decidiu batizá-lo, vindo este a morrer alguns dias depois.

Resistindo e hesitando, aos poucos, os indígenas que conseguiam sobrevir às doenças e à escravidão e optavam por permanecer próximo aos colonizadores iam assimilando o discurso religioso dos padres, ao mesmo tempo em que pressionavam involuntariamente os religiosos a adaptarem suas práticas para poderem continuar sua missão – refiro-me à condição de batizar os indígenas após um longo processo de doutrinação ou quando estes estavam à beira da morte. Assim, as “relações de força” (GINZBURG, 2002) que já eram desiguais pareciam pender cada vez mais para o lado dos jesuítas.

A visão negativa que os inácianos criaram sobre os indígenas se estendia aos mais variados aspectos salientados em seus relatos. Assim como o “vício de comer carne humana”, a “inconstância” era outra característica pejorativa atribuída aos indígenas, como pode ser constatado em Lourenço (1988), mas também em Sá

(1988, p. 245) ao afirmar que “Algumas vezes lhes repreendia esta sua inconstancia, comparando-os aos meninos que por nada se enojam e creem quanto lhes dizem [...]”.

Dois casos, aparentemente, isolados, pois não há outros relatos semelhantes nas cartas chamam a atenção. Durante a epidemia de 1558, uma mulher morreu poucos dias depois de ter parido, e, como não haveria ninguém para amamentar e cuidar do recém-nascido, de acordo com o autor anônimo (ESPÍRITO SANTO, 1988), os indígenas decidiram enterrar a criança viva junto com a mãe. Pelo teor do texto, o pesar demonstrado pelo narrador foi maior pelo fato dos dois não terem sido batizados do que o bebê ter sido enterrado vivo. Nas mesmas circunstâncias, duas crianças foram batizadas e, no dia seguinte, uma delas veio a falecer e a outra aparentava seguir o mesmo caminho. Os indígenas as levaram até o padre e sugeriram que as sepultassem juntas, o que não foi admitido. Porém, de acordo com o relato, após a saída do religioso, não houve hesitação em se concretizar o que havia se pretendido antes.

As críticas ao comportamento indígena foram ampliadas com a assimilação de determinadas práticas que faziam parte da cultura europeia, dentre elas, a venda de filhos e parentes aos colonizadores. O padre Manuel da Nóbrega assim se referiu a este fato em uma carta datada de 5 de julho de 1659:

Outro pecado nasce também d'esta infernal raiz, que foi ensinar os Christãos aos Gentios a furtarem-se a si mesmos e venderem-se por escravos. Este costume, mais que em nenhuma capitania, achei no Espírito Santo, Capitania de Vasco Fernandes, e por haver ali mais disto se tinha por melhor capitania. (NÓBREGA, 1988b, p. 197)

O padre Braz Lourenço, afirma Sá (1988), repreendia constantemente os indígenas por causa da venda de filhos e parentes. Em um dos casos, um pai vendeu sua filha aos cristãos. Sabendo do ocorrido, Braz Lourenço pediu a Antonio de Sá que lhe “puzesse um temor”, dizendo que não procurasse mais o padre e nem falasse o seu nome e caso morresse seria enterrado nos “muladares” (esterqueira). Arrepentido, envergonhado e temendo a indiferença do jesuíta, o indígena clamou por perdão e foi orientado a se ajoelhar diante dele, pedir perdão pelo pecado cometido, “tomar umas disciplinas” e se açoitar nas ruas da Vila. De todas as penitências, a única não cumprida foi o ato de se ajoelhar (SÁ, 1988).

Em outro caso, um indígena cristão de nome Gaspar vendeu a filha da irmã e, procurando Antonio de Sá para relatar o acontecido, foi instruído a ir ao encontro de

Braz Lourenço e pedir perdão de joelhos, caso contrário também seria enterrado nos “muladares”. O indígena alegou que havia perdido uma filha e que a atitude em relação à sobrinha havia sido obra do demônio que se apossou de seu corpo. Após pedir perdão de joelhos ao padre, ele se despiu e andou pelas ruas de Vitória açoitando-se e manifestando sua culpa. Ao final, arrependido do que havia feito, Gaspar perguntou a Antônio de Sá se poderia voltar a frequentar a igreja (SÁ, 1988). Provocar temor entre os indígenas por meio de ardis para levá-los ao arrependimento de algum ato considerado pecaminoso se mostrou uma estratégia bastante eficaz, da mesma forma que castigos corporais, como a autoflagelação e os açoites realizados por terceiros. A violência física e psicológica era transformada, dessa maneira, em instrumentos pedagógicos.

A venda de parentes, além de contribuir para o descontentamento dos jesuítas em relação aos indígenas, provocava e/ou intensificava as tensões entre estes e os colonizadores, como demonstra a carta escrita por comissão do padre Braz Lourenço, em 1562:

Aqui nesta capitania, como já disse, têm muito credito aos nossos padres e devoção á nossa Companhia; muita gente se confessa em nossa casa entre o anno, e muito mais se confessaria si não fôra estarem muito embaraçados com peças que compam a estes Indios, os quaes lhe vendem os parentes desamparados, cousa que os nossos Padres nunca poderam estorvar: dizem estes Christãos que os não querem ter por captivos sinão como soldados [...]  
(LOURENÇO, 1988, p. 365).

Ao que tudo indica, os colonizadores também criavam os seus ardis para tentar burlar a fiscalização dos jesuítas, mas, geralmente, o comércio de parentes se transformava em uma contenda que exigia o arbítrio das autoridades coloniais. Em um dos episódios que os cristãos compraram indígenas de seus parentes, o padre Braz Lourenço interveio na negociação, alegando o perigo que a aquisição “daquelas peças” representaria para a salvação de suas almas. Recuando num primeiro momento por causa do alerta, os compradores acabaram por ignorá-lo posteriormente, justificando o seu ato, entre outras coisas, pela falta de escravizados provocada pela epidemia de 1558 e que se não fossem aqueles, não haveria outros para comprar. Diante deste novo avanço foi preciso a intervenção do capitão para impedir a concretização do negócio, ameaçando com a perda do escravizado e do dinheiro pago por ele (SÁ, 1988).

As tensões entre jesuítas e portugueses por causa da escravização indígena, no Espírito Santo, estenderam-se pelo restante do século XVI, pois já em seus últimos anos de sua vida Anchieta, em 1594, relata a permanência da disputa em uma carta destinada ao padre Claudio Aquaviva, geral da Ordem:

Nesta do Espírito Santo encontro agora muita perturbação entre os Portugueses, uns com outros, sobre pretensões de ofícios e honras, e, com os nosso, porque não lhes concedemos que façam dos Indios Cristãos á sua vontade, querendo servir-se deles a torto e a direito. Mas como esta é guerra antiga, e no Brasil não se acabará senão com os mesmos Indios, trabalha-se todo possível pela sua defesa [...]. (ANCHIETA, 1988a, p. 301)

Em meio às animosidades de um ambiente em constante tensão e ameaças, a amizade com os poderosos revelava-se uma estratégia importante para a manutenção de interesses. Por isso, os membros da Companhia de Jesus, no Espírito Santo, procuraram se aproximar dos “principais” portugueses e indígenas. Um desses era Melchior de Azeredo<sup>54</sup> e assim os jesuítas se referiam a ele:

O capitão a que chamam Melchior de Azeredo, pessoa mui nobre e pera este officio mui suficiente, asi por sua virtude e saber como por ter ele animo pera sujeitar estes Indios e resistir aos grandes combates dos Francezes, é muito nosso devoto e ajuda e favorece em todas as cousas tocantes á conversão dos Gentios e em tudo o demais que cumpre a serviço de Nosso Senhor. Todos os seus negócios e cousas de consciência comunica sempre com o padre Braz Lourenço, a que ele tem muito credito, e obediência *in Domino*, e é muito nosso familiar, e nos manda commummente ajudar com suas esmolas. (LOURENÇO, 1988, p. 365)

As vantagens adquiridas por meio da amizade com poderosos não se restringia aos círculos masculinos. Aproximar-se de determinadas mulheres influentes também poderia render frutos. Divergindo da representação criada sobre o período colonial, na qual haveria um poder irrestrito dos homens, chefes da família patriarcal<sup>55</sup> formada

<sup>54</sup> Belchior ou Melchior de Azeredo, fidalgo português, foi nomeado capitão-mor do Espírito Santo pelo governador-geral do Brasil, Mem de Sá, após a renúncia de Vasco Fernandes Coutinho, em 1560, quando estava de passagem do Rio de Janeiro para a Bahia. Quatro anos depois, participou das lutas contra os franceses apoiados pelos tamoios no Rio de Janeiro ao lado de Estácio de Sá e do indígena Araribóia. Após as batalhas desse ano, continuou prestando serviço à Estácio de Sá até 1566 (NAVARRO et al., 1988). A data de sua morte é desconhecida pela historiografia.

<sup>55</sup> Analisando o patriarcalismo como elemento constituinte da herança rural do período colonial brasileiro, Holanda (1998, p.81), explica que “Nos domínios rurais é o tipo de família organizada segundo as normas clássicas do velho direito romano-canônico, mantidas na península Ibérica através de inúmeras gerações, que prevalece como base e centro de toda a organização. Os escravos das plantações e das casas, e não somente escravos, como os agregados, dilatam o círculo familiar e, com ele, a autoridade imensa do pater-famílias. Esse núcleo bem característico em tudo se comporta como seu modelo da Antiguidade, em que a própria palavra “família” derivada de *famulus*, se acha

em torno dos engenhos, a carta escrita sob comissão do padre Braz Lourenço aponta um indício da importância de algumas mulheres e das tentativas de obtenção de seus favores:

Fomo-los ver um dia destes, e o seu Principal, que é homem entendido e desejoso de se fazer christão, nos agasalhou com duas galinhas e caça do matto, mostrando-nos o logar que já tinha limpo para nos mandar fazer a egreja. Determinam os Padres de o casar cedo, fazendo-o christão. A mulher para este, que é uma moça dos seus, ensina a mulher do Capitão em bons costumes, a qual também é devota de nossa Companhia e em cousas semelhantes póde favorecer muito nosso ministério. (LOURENÇO, 1988, p. 367)

Aproximar-se da esposa do capitão Melchior de Azeredo significava obter os seus préstimos para ensinar bons costumes e coisas semelhantes a mulheres indígenas, o que seria importante para doutrinação e assimilação da cultura europeia, já que havia um trabalho incessante por parte dos jesuítas para abolir a nudez, a poligamia, a antropofagia, o consumo de álcool, dentre outros. Talvez, o relato do padre Antonio de Sá sobre Dona Branca, esposa do recém-convertido Vasco Fernandes, possa melhor dimensionar a influência de algumas mulheres para além do âmbito doméstico:

Todos os Indios me desejam muito que me venha e são-me mui afeiçoados; tambem Dona Branca, mulher do Principal, é muito minha devota, e eu trabalho por estar bem com ella, por que tendo-a de minha parte, tenho toda aldeia e não se faz nada sinão o que ella quer. (SÁ, 1988, p. 246)

Pelo que se pode compreender do texto de Antonio de Sá, estar bem com Dona Branca era uma prerrogativa ou, pelo menos, um facilitador para o exercício da atividade missionária na aldeia do Gato. Sendo assim, agradá-la para conquistar seu apoio acabou por se tornar uma estratégia desenvolvida pelo padre para alcançar os seus objetivos. Isto é, poder estar presente e circular naquele local, construir igreja e casa, ensinar a doutrina, administrar os sacramentos e, talvez, instruir as crianças nos rudimentos da leitura, da escrita, das contas e do canto.

Em meio às tensões entre jesuítas, indígenas, luso-brasileiros e autoridades coloniais, havia a ameaça constante das invasões estrangeiras empreendidas, principalmente, pelos franceses. Nessas horas, as diferenças pareciam ser deixadas

---

estritamente vinculada à idéia de escravidão, em que mesmo os filhos são apenas os membros livres do vasto corpo, inteiramente subordinado ao patriarca, os *liberi*".

de lado e alianças momentâneas eram firmadas. Em 1558, uma nau francesa lançou âncora da barra da atual baía de Vitória para “resgatar e contractar com os portugueses”. Temerosos de um possível ataque, os moradores encarregaram Simão Azeredo e mestre Nao, um francês radicado no Espírito Santo, a fazer os primeiros contatos. Os dois passaram aquela noite no navio, enquanto eram indagados pelos prováveis invasores sobre a situação da Vila. Estrategicamente, transformaram um homem em cem, um barco em vários, quatro canoas em quatrocentas, e um padre em dois mosteiros. Atônitos com o falso poderio local e mais temerosos do que os colonizadores, mal havia amanhecido o dia, a nau partiu para Itapemirim no intuito adquirir pau-brasil. Maracajaguaçu e alguns dos seus partiram com os franceses. Porém, tiveram um entrevero com uns vinte que estavam em terra e de volta a Vitória, trouxeram “[...] duas chalupas e uma ferraria e muito resgate e roupas, de maneira que quase todos os Negros vinham vestidos” (ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 236).

Após a destruição do Forte Coligny e a expulsão temporária de Villegagnon e sua gente da região da Guanabara por tropas chefiadas pelo governador-geral, Mem de Sá, navios franceses passaram a assediar com mais frequência a vila de Vitória. Em 1561, duas grandes naus com grande poder de artilharia entraram na baía e se puseram em frente à Vila, provocando terror aos moradores por serem poucos, terem suas casas cobertas de palha e não possuírem fortaleza. O capitão Melchior de Azeredo acompanhado de outras pessoas, primeiramente, dirigiu-se à igreja de São Tiago, como sempre costumava fazer antes dos combates. O padre Braz Lourenço, empunhando um estandarte do “bem-aventurado Santiago” seguiu com a tropa até o local do conflito, exortando indígenas e portugueses a defender a Capitania. Muitos tiros foram dados de ambos os lados e, conforme a carta escrita por comissão de Braz Lourenço,

[...] um dos nossos lhe deu com um falcão ao lume d’agua em uma das suas naus, com o qual se puzeram em fugida; e os Christãos, seguindo o Capitão, se foram apóz eles em almadias com muita escravaria às frechadas até os lançarem fora do porto. (LOURENÇO, 1988, p. 366)

A invasão francesa é narrada em outra carta escrita, na Bahia, pelo padre Leonardo do Valle<sup>56</sup> em 1562. É possível que este não tenha sido uma testemunha

---

<sup>56</sup> Leonardo do Valle nasceu em Bragança (Portugal), em 1538, e chegando ainda menino ao Brasil, em 1553, foi recebido em São Vicente pelo padre Leonardo Nunes. Seu nome, no entanto, foi adotado durante a crisma, necessária para sua ordenação em 1560, pois, anteriormente chama-se Antônio do

ocular dos acontecimentos pelo fato de não se ter notícia de sua presença no Espírito Santo durante o ocorrido e de sua missiva ter sido redigida com base na carta escrita por comissão de Braz Lourenço, pois, ao se referir à participação do padre no conflito, sugere ter conhecimento de seu relato: “[...] sahindo pola villa animando-os (como ele escreveria miudamente) e com isso lhe meteu algum coração [...]” (VALLE, 1988, p. 389). No entanto, acrescenta alguns detalhes omitidos por Braz Lourenço, como as quatro horas de duração da batalha e o auxílio recebido de um navio português que seguia de São Vicente para o Reino e diante do conflito acabou bombardeando as naus francesas. De acordo com este relato, os tripulantes do navio francês não deixaram a embarcação, mas alvejaram a Vila por estarem bem próxima a ela. No ano seguinte, outra embarcação aportou na Capitania. Entretanto, após alguns de seus tripulantes sondarem a região no entorno do porto e constatarem a reação adversa da população, decidiram retornar e seguir viagem sem maiores problemas.

As duas cartas, no entanto, concordam com o estado de abandono do Espírito Santo. Valle (1988, p. 389), ao afirmar que a Capitania “[...] é pouco favorecida d’El-Rei, por ser alheia, e de seu dono, por ser pobre [...]” e Lourenço (1988, p. 366), por dizer que

[...] a gente desta capitania vivem com estes sobressaltos, esperando que seja de S. A., para poderem ser ajudados com algum socorro para sua defesa, porque, emquanto fôr d’outrem, nunca será bem provida, nem nos poderemos aproveitar muito em nosso ministério pela inquietação da terra.

Anchieta (1988c), cerca de vinte e três anos depois, não presencia ou não enxerga os mesmos problemas ao afirmar que

[...] esta terra é rica de assucar, tem seis engenhos, muitos gados, fértil de algodão, tem muito balsamo, que se tira de umas árvores grandes, e a gente é rica e honrada, e a terra frequentada de três ou quatro navios que cada ano vão ali de Portugal. (p. 426-427)

Em meio a resistências, hesitações, tensões, ardis, alianças e conflitos, na visão dos jesuítas, o diabo estava sempre à espreita ou intervindo nos acontecimentos

---

Valle ou Antônio Gonçalves do Valle, optando por mudar o nome em virtude de outros padres o possuírem, além de prestar homenagem aquele que o recebeu em São Vicente. Era conhecido pela capacidade intelectual e de conhecimento da “língua geral”, chegando a organizar seus apontamentos sobre o assunto no *Vocabulário da língua brasílica*. Atuava também como pregador e missionário, percorrendo os aldeamentos de Piratininga de ‘alpercatas de cardos bravos’, vindo a falecer nessa vila em 1591 (LEITE, 1554c).

e nas atitudes das pessoas para dificultar ou impedir a missão de propagação da fé cristã. A carta escrita por Antonio de Sá, em 1559, faz referência ao demônio repetidas vezes, atribuindo-lhe qualquer anormalidade que viesse acontecer. Além de outros casos citados anteriormente, como o da chuva que coincidiu com uma visita ao aldeamento, na ocasião da mudança de Maracajaguaçu para a aldeia nova, diante da hesitação do chefe indígena em iniciar a construção das casas e da igreja, o irmão alegou que “Mil impedimentos há posto o inimigo para que esta aldeia de Vasco Fernandes não se ponha por obra, por que, como determinamos de residir nella, teme já a perda que ha de receber com a nossa estada [...]” (SÁ, 1988, p. 245). Algumas vezes o “inimigo” possuía os corpos indígenas, conforme alegado por aquele que vendeu a sobrinha ou quando, indignado pela salvação das almas dos enfermos batizados durante a epidemia de 1558, decidiu possuir um dos filhos do Gato, que se chamava Manemoacu.

Associada às casas jesuíticas, aos aldeamentos, mas, principalmente ao ensino da doutrina, a educação escolar também estava presente no conjunto de informações transmitidas pelas cartas que circulavam pela Companhia de Jesus. O ponto de partida para o ensino da leitura, da escrita e dos algarismos, no Espírito Santo, foi a construção da “pobre casa” citada por Afonso Braz na carta datada de 1551 (BRAZ, 1988) e inaugurada no ano seguinte pelo padre Manuel de Paiva, que, de passagem pelo Espírito para São Vicente, iniciou suas atividades com três “meninos” órfãos que o acompanhavam.

Dois anos depois, mais quatro ou cinco órfãos locais foram recolhidos e passaram a viver com os jesuítas na residência. O sustento de todos os moradores era obtido por meio de esmolas e o vestuário era adquirido por dotação real, o mesmo regime das demais instituições da Companhia espalhadas pelo mundo. Os irmãos dormiam, segundo Anchieta (1988d, p. 47), “[...] em uns panos tecidos á maneira de rede, suspensos por duas cordas e traves; todavia, os que padecem de enfermidade de corpo por algum tempo, usam de camas como em Portugal”.

Em alguns momentos, a narrativa das cartas fica nebulosa e difícil de saber exatamente do que estão tratando. Em um parágrafo da missiva redigida por Francisco Pires, em 1558, é citada uma aldeia chamada “Maraguay”, cujas visitas lhe causavam grande desgaste no verão por causa dos caminhos sinuosos e o calor que sentia. Por ordem do governador, os seus moradores deveriam se mudar para junto dos indígenas que viviam próximos à Vila, possivelmente os temiminós. Esta é

primeira e última menção feita a ela, pois este nome não aparece mais em nenhuma outra correspondência. Em seguida, o padre relata a mudança do “Cão Grande”, irmão do “Gato Grande”, para Guarapari, dizendo que quando construíssem suas casas iria visitá-los para verificar se teria alguma serventia no novo aldeamento.

Apesar do desânimo demonstrado por Francisco Pires, o padre Luiz da Grã, escrevendo de Salvador, em 1561, afirma que seus irmãos, no Espírito Santo, estavam bem e o ensino aos indígenas estava se expandindo (GRÃ, 1988). Na carta escrita por comissão do padre Braz Lourenço, em 1562, afirma-se que na casa de São Tiago viviam dois padres, dois irmãos, um menino de doze anos que ainda não havia sido admitido e mais um grupo composto por seis ou sete indígenas que aprendiam a doutrina e executavam diversas tarefas (LOURENÇO, 1988). Anchieta, por sua vez, volta a mencionar a casa de São Tiago na *Informação da Província do Brasil*, de 1585 (ANCHIETA, 1988c). Pela sua descrição a “pobre casa” citada por Afonso Braz e Braz Lourenço tinha dado lugar a um edifício bem estruturado.

A maioria das cartas, em meio aos diversos assuntos de que tratam, frequentemente, destacam a pregação, o ensino da doutrina, o batismo, a confissão e o casamento realizados pelos jesuítas, muitas vezes repetindo-se em mais de uma ocasião no mesmo texto. Isso não é de se estranhar, uma vez que, imbuídos de uma mentalidade baseada na crença do “orbis christianus” (PAIVA, 1982), o objetivo principal da Companhia de Jesus ao enviar seus sacerdotes para várias partes do mundo era converter as populações originárias ao catolicismo, garantindo, no entender dos membros da Ordem, a salvação de suas almas e a expansão da verdadeira religião. Mas para tal intento se concretizar fazia-se necessária a assimilação da cultura europeia, pois muitos dos costumes dessas populações iam de encontro aos princípios e valores cristãos. Além disso, era importante manter o ímpeto missionário entre os jesuítas e obter o apoio dos mandatários leigos e da Igreja para manutenção e expansão das missões no além-mar. Daí a importância dada aos relatos edificantes das atividades evangelizadoras e dos sacramentos. Isto é, da conversão.

As cartas escritas no Espírito Santo ou que citam a Capitania não destoam do modelo de escrita criado a partir dos relatos de Francisco Xavier, das orientações de Inácio de Loyola presentes nas *Constituições da Companhia de Jesus* e de missivas orientativas, como a do padre Juan de Polanco enviada à Manuel da Nóbrega. Porém, ao procurar fazer uma leitura contrária às intenções de quem as escreveu

(GINZBURG, 2002), é possível identificar algumas nuances que não costumam ser enfatizadas pela literatura que há tempos se debruça sobre a história da Companhia de Jesus em solo capixaba.

Primeiramente, não parece haver otimismo nas cartas em relação à doutrinação dos indígenas que aqui viviam, como há no texto de Nóbrega (1988a) escrito ano de sua chegada à Bahia: “Poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não há que fazer outra cousa, sinão escrever á vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Creador destas suas criaturas” (p. 94). Uma das primeiras referências aos povos originários do Espírito Santo presente nas correspondências jesuíticas foi feita por Afonso Braz, que, ao invés de “papel branco”, taxou-os de “gente tão bruta”, “mudáveis” e “inconstantes”. Este olhar pessimista se repete em outros relatos e mesmo quando vem antecedido de um elogio, é a inferioridade indígena que se sobressai, como no caso do “indiozinho da Bahia”, excelente pregador, mas como disse Braz Lourenço “[...] estes são fruta que pouco dura sem apodrecer nesta terra” (LOURENÇO, 1988, p. 364). Contraditoriamente, em alguns momentos, percebe-se um alento com o avanço das conversões ou, de acordo com Anchieta (1988c), o que pode ser considerado um ponto positivo, a existência de “Índios da terra, que são muitos e os mais domésticos da costa [...]” (p. 427).

As estratégias jesuíticas para levar adiante sua missão variavam de acordo com as dificuldades que apareciam. Para contornar o problema do retorno dos indígenas às suas antigas práticas culturais após o batismo, os membros da Companhia passaram a realizar o sacramento após um período de doutrinação ou às vésperas da morte. Para obterem vantagens em suas disputas com os colonizadores, procuravam se aproximar dos poderosos da terra, como o capitão Melchior de Azeredo ou das mulheres que pudessem lhes favorecer de alguma maneira, como a esposa do capitão ou Dona Branca, o que contradiz, de certa forma, a ideia recorrente do poder irrestrito dos homens e da passividade das mulheres na sociedade colonial ou a misoginia atribuída aos padres, pois, neste caso, parece que a possibilidade de obtenção de vantagens reais se sobressaía ao preconceito.

Os indígenas, por sua vez, também desenvolviam suas estratégias, algumas delas relacionadas à garantia de sua sobrevivência, conseguindo, dessa forma, negociar com os colonizadores e obter alguma vantagem. Maracajaguaçu alegou seu desejo de se tornar cristão para evitar ser devorado com sua parentela pelos tamoios

e hesitou em construir a igreja e a casa jesuítica na aldeia de Nossa Senhora da Conceição quando a presença dos padres se tornaria permanente. As mulheres jovens e “velhas” dos aldeamentos criavam formas de resistência ao batismo, associados por elas à morte. Ao mesmo tempo, as relações entre colonizadores e jesuítas eram marcadas por tensões, provenientes, dentre outros motivos, da escravização indígenas e da venda de seus filhos e parentes, o que levava os luso-brasileiros a tentar burlar a ação dos missionários com a alegação de os adquirir para os usarem como soldados e não como escravos de eito.

São Tiago, de uma “pobre casa” sem paredes e coberta de palha, em 1551, tornou-se uma residência assobradada, bem estruturada, capaz de abrigar, regularmente, oito religiosos, em 1585, demonstrando que as “relações de força” (GINZBURG, 2002) que atravessavam o cotidiano de jesuítas, indígenas e colonizadores tendiam à consolidação da presença da Companhia de Jesus no Espírito Santo.

## **5 INSTRUÇÃO, DOCTRINAÇÃO E EDUCAÇÃO DOS COSTUMES NA CASA DE SÃO TIAGO E NOS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS DO ESPÍRITO SANTO**

Serafim Leite expressa uma visão clara da relação entre catequese e educação – compreendida como instrução – empreendida pelos jesuítas que atuaram na província brasileira: “Fora dos Colégios existia nas casas espalhadas pelas capitanias, escolas de ler, escrever e cantar. Mas este ensino primário pode e deve considerar-se prolongamento da catequese” (LEITE, 2006b, p. 72). No entanto, o autor não desenvolve a questão neste ponto do texto, pois, em seguida, anuncia e argumenta sobre o curso de letras humanas dos colégios da Companhia. Em outra passagem, Leite (2006c, p. 24) retoma o assunto ao afirmar que “No meio destes trabalhos, iniciaram, pois, e prosseguiram os Padres a catequese dos Índios do Brasil. O meio mais seguro, e cronologicamente o primeiro, que usaram, foi o da instrução [...]”, considerado o mais seguro pelo padre, já que em sua avaliação, por meio das crianças, que logo se tornavam “mestre e apóstolos”, seria possível doutrinar os pais, “[...] arredios, supersticiosos, e, em geral difíceis de mover, como toda gente já feita [...]” (LEITE, 2006c, p. 24).

Primeiramente, Leite (2006b) considera a instrução como um “prolongamento” da catequese para depois anunciá-la como um “meio” “seguro” e eficiente para tal finalidade, inclusive com o uso estratégico de crianças indígenas para difundir o cristianismo entre os seus pais, o que de forma subtendida parece demonstrar o lugar vislumbrado pelo autor para grupos etários distintos, pois não menciona a instrução dos povos originários adultos, cabendo às crianças letradas a tarefa de quebrar a resistência de seus progenitores em relação aos preceitos cristãos e não iniciá-los no universo das letras. Isto fica claro na descrição da rotina dos aldeamentos da Bahia, cujo encerramento das atividades evangelizadoras cotidianas geralmente ficava a encargo das crianças, que “ao pé do fogo e da rêde”, nas malocas, ensinavam a doutrina a seus pais.

Fernando de Azevedo, baseando-se, em parte, nas teses do padre Serafim Leite defende um ponto de vista semelhante sobre a relação entre instrução e catequese. No entanto, parece se referir de forma mais otimista a respeito da amplitude e dos efeitos positivos da obra jesuítica sobre a cultura e sociedade brasileiras já no século XVI, o que pode ser percebido nos primeiros movimentos dos membros da Companhia de Jesus ao desembarcarem em Salvador:

Falar das primeiras escolas do Brasil é, de fato, como escreve SERAFIM LEITE, ‘evocar a epopéia dos jesuítas do século XVI’, em que lançaram, entre perigos e provações, os fundamentos de todo um vasto sistema de educação que se foi ampliando progressivamente com a expansão territorial do domínio português. Para se ter idéia do plano que traziam e da rapidez com que entraram em ação, basta lembrar, com SERAFIM LEITE, que na Bahia, ‘enquanto se fundava a cidade do Salvador, quinze dias depois de chegarem os jesuítas, já funcionava uma escola de ler e escrever, - início daquela sua política de instrução, que eles haviam de manter inalterável através dos séculos de abrir sempre uma escola onde quer que erigissem uma igreja [...]’. (AZEVEDO, 1944, p. 288)

De acordo com a “política de instrução” salientada pelo autor, os jesuítas abriam uma escola em cada lugar em que levantassem uma igreja, criando e ampliando, dessa maneira, um “vasto sistema de educação”. Além disso, atribui ao “gênio político” do padre Manuel da Nóbrega, a seu ver, ‘o grande apóstolo da instrução’,

[...] o plano de levantar sôbre os alicerces do ensino tôda a obra de catequese e de colonização e se empenhara com tôdas as fôrças em realizá-lo, determinando, desde 1550, que se construíssem casas ‘para se recolherem e ensinarem os moços dos gentios e também dos cristãos’, não só em benefício da catequese mas também ‘para o sôssego da terra e proveito da República’. (AZEVEDO, 1944, p. 289)

A partir deste momento, Azevedo (1944) cria uma tríade civilizacional formada pela catequese e pela colonização, ambas ligadas ao ensino, que funcionaria como “alicerce” para as outras duas ou, como afirmou Leite (2006c), o “meio mais seguro” para o seu desenvolvimento. A instrução na versão do autor já não é um prolongamento da catequese, representa a sua base. Ao que parece, a convergência entre os dois autores dá lugar a um certo distanciamento, talvez oriundo do seu lugar de fala: Serafim Leite, um padre jesuíta que escreveu sobre a história da Companhia de Jesus no Brasil, ao tratar da relação entre instrução e catequese não deixa dúvida sobre a preponderância da segunda, enquanto Fernando de Azevedo, intelectual e educador associado ao movimento de renovação da educação nas primeiras décadas do século XX, procura salientar a importância da primeira não apenas para a catequização de indígenas, mas para o equilíbrio de todo sistema colonial e da sociedade vindoura.

A ideia é reiterada a partir da noção de “educação popular” que teria sido introduzida, no Brasil, pelos padres da Companhia:

É nessa obra de educação popular, nos pátios de seus colégios ou nas aldeias da catequese, que os jesuítas assentaram os fundamentos do seu sistema de ensino, e se tem, pois, de procurar o sentido profundo da missão da Companhia, cujo papel na história dos progressos do Cristianismo e da instrução no Brasil tinha que ser, em mais de dois séculos, tão principal e, incontestavelmente, superior ao das outras ordens religiosas. Mas, apresentados os fatos à sua verdadeira luz, a obra de catequese e a do ensino elementar, nas escolas de ler e escrever, ultrapassam, nos seus efeitos, os fins imediatos que visaram os jesuítas. Atraindo os meninos índios às suas casas ou indo-lhes ao encontro nas aldeias: associando, na mesma comunidade escolar, filhos de nativos e de reinóis – brancos, índios e mestiços, e procurando na educação dos filhos, reconquistar e reeducar os pais, os jesuítas não estavam servindo apenas à obra de catequese, mas lançavam as bases da educação popular e, espalhando nas novas gerações a mesma fé, a mesma língua e os mesmos costumes, começavam a forjar, na unidade espiritual, a unidade política de uma nova pátria. (AZEVEDO, 1944, p. 291)

Além de constituir a base da catequese, para o autor, a instrução serviu para congregar filhos de indígenas, colonizadores e mestiços em escolas de primeiras letras, promovendo a unidade política de uma futura nação. Na versão de Azevedo (1944), a catequese e a instrução superaram as expectativas iniciais da Companhia de Jesus, pois a formação comum de indígenas, colonizadores e mestiços em um mesmo ambiente de ensino em prol das mesmas finalidades soa quase como o estabelecimento de uma “igualdade étnica e democrática” no período colonial. Juntas, instrução e catequese, teriam lançado as bases da futura nação brasileira por meio da construção da unidade espiritual e da consequente unidade política.

A narrativa de Azevedo (1944), enfatizando a força e a importância da instrução e da catequese na formação da cultura e da sociedade brasileiras ecoou ao longo do tempo e ganhou adeptos que, em certos casos, mesmo sem vínculos explícitos parecem compartilhar com essa noção de complementariedade, pois, analisando a questão em outros termos, Saviani (2008, p. 31) compreende que havia

[...] uma estreita simbiose entre educação e catequese na colonização do Brasil. Em verdade a emergência da educação como fenômeno de aculturação tinha na catequese a sua idéia-força, o que fica claramente formulado no Regimento de Dom João III estatuído em 1549 e que continha as diretrizes a serem seguidas e implementadas na colônia brasileira pelo primeiro governo geral.

Na simbiose defendida pelo autor, a catequese se configurava como a “ideia-força” da educação, compreendida como aculturação, ou seja, “[...] a inculcação nos colonizados das práticas, técnicas, símbolos e valores próprios dos colonizadores [...]” (SAVIANI, 2008, p. 29). Ao enfatizar a preponderância da catequese sobre a

educação, inclusive por meio da citação do Regimento de Dom João III, o texto se aproxima da visão defendida por Leite (2006b; 2006c) e, ao tratar a educação como um instrumento de aculturação, aproxima-se da interpretação de Azevedo (1944), ainda que ressalte o caráter autoritário e vertical desse processo, em detrimento da positividade atribuída aos seus efeitos na interpretação azevediana. Ao mesmo tempo, Saviani (2008) reconhece o caráter “heterogêneo” e “dialético” da relação entre colonização, educação e catequização, o que parece estar mais próximo da complexidade do período colonial e das “relações de força” que atravessaram o convívio de indígenas, jesuítas e colonizadores.

Entre aproximações e distanciamentos, a “matriz azevediana” (VIDAL E FÁRIA FILHO, 2003) tem incidido sobre a historiografia da educação, influenciando autores de diferentes correntes teóricas, e por meio da “ampliação da escala de observação” (GINZBURG, 2007b) vem contribuindo para a produção de interpretações generalizantes da história da educação colonial, especialmente a partir das realidades baiana e vicentina. No entanto, a “redução da escala de observação” (GINZBURG, 2007b), procurando tornar visíveis realidades locais pouco estudadas, como a do Espírito Santo na segunda metade do século XVI, pode contribuir para trazer à tona acontecimentos e questões invisíveis para o olhar ampliado.

Associada à “redução da escala e observação” (GINZBURG, 2007b), a análise da “dimensão literária dos textos” (GINZBURG, 2002), considerando, por exemplo, o seu contexto de produção e o ponto de vista do autor, tende a revelar atitudes, hábitos, intencionalidades, mecanismos de controle e outros elementos que atravessam o processo de escrita em um determinado momento. No caso das cartas jesuíticas redigidas em solo capixaba, dentre estas informações, há possibilidade de elas deixarem transparecer traços da subjetividade de seus autores, “vozes diversas” (GINZBURG, 2002) em meio à estrutura pré-estabelecida que, geralmente, determinava seu conteúdo e forma.

Ao analisar as correspondências, torna-se possível identificar em meio ao “discurso monológico” (GINZBURG, 2002) que as caracteriza, ressaltando especialmente o processo de evangelização e conversão dos indígenas, temas que aparentemente tornaram-se peculiares no texto de seus autores. Um desses casos se refere ao padre Pedro da Costa, que, dentre os vários exemplos de ensino da doutrina, de confissões, casamentos, batizados, celebrações de missas e atuação do demônio

para impedir ou dificultar o trabalho missionário, em 1565 relata a falta de “obreiros” na casa de São Tiago:

Aqui verão, carissimos, a muita falta de obreiros que agora há nesta Capitania, havendo tantas almas a que acudir, porque na casa da villa dos Christãos não há mais que o Padre Reitor e o irmão Diogo Fernandes e um irmão noviço que recebeu aqui o anno passado, o qual até agora há dado boas mostras: faça-o o Senhor permanecer até o fim. (COSTA, 1988, p. 487)

O tema é retomado em outro trecho, no qual o padre relata a falta de sacerdotes na aldeia de São João que estava sob sua responsabilidade, mas também em outras visitadas por ele uma vez por semana:

Em esta aldêia, e em outras duas que estão perto della, se faria muito fruito si houvesse Padres pera estar com eles; porque, ainda que sejam visitadas cada semana, é um dia de passada em que homem não póde falar com todos, sem saber tão particularmente suas necessidades como si estivesse com eles, e assi se perde muitas almas á mingoa, por falta de obreiros, e por estarmos tão longe do Provincial não sei si seremos tão cedo providos nem de tantos quantos há mister. (COSTA, 1988 p. 488-489)

Para finalizar o relato sobre escassez de padres necessários para tocar adiante a missão capixaba, Costa (1988, p. 489) direciona seu lamento aos escravizados:

Com a escravaria dos Christão pola bondade do senhor se faz muito fruito, e muito mais se faria si houvesse na casa mais algum Padre pera entender com eles e lhes administrar os sacramentos, que muitas vezes receberiam, si houvesse quem pudesse mais particularmente acudir-lhes, porque são muitos [...].

Baseado na análise dos *Exercícios espirituais*, Gambini (1988) afirma que os padres da Companhia deveriam se manter indiferentes aos desejos e aos aspectos materiais e psicológicos que os cercavam para se dedicarem exclusivamente à glória de Deus. Em virtude disso, queixas e reclamações estariam fora de contexto, a pobreza deveria ser indiscutível por ter sido adotada pelo fundador da Ordem e constituir uma de suas regras, o sofrimento, por sua vez, deveria ser acolhido e até mesmo desejado como uma forma de encurtar o caminho até a salvação. Contrariando tal ideia, o lamento do jesuíta, apesar de não corresponder a nenhuma orientação presente nas *Constituições da Companhia de Jesus* (LOYOLA 2004) ou estar presente em alguma instrução enviada pelos superiores da Ordem, acaba por dar o tom da narrativa em um trecho da carta.

A “voz dissonante” (GINZBURG, 2002) que emerge sob o signo da escassez, denunciando a falta de religiosos, revela um, dentre os vários desafios enfrentados pelos inicianos nas primeiras décadas de atuação da Companhia na capitania de Vasco Coutinho. Apesar de destoar das obras edificantes – doutrinação, confissão, batismo, casamentos – o autor não consegue se desvincular delas, pois as ausências estavam, justamente, vinculadas a elas. Em meios às cartas analisadas neste trabalho, a de 1565 foi a única produzida, no Espírito Santo, a relatar tal problema. Curiosamente, no momento em que os padres Manuel de Paiva e um irmão tronaram-se responsáveis pela casa de São Tiago, Diogo Jacome mais um “companheiro” passaram a cuidar do aldeamento de Nossa Senhora da Conceição e Pedro da Costa, assessorado por outro irmão, tornaram-se responsáveis por São João. Ao todo, seis religiosos divididos em pares, conforme orientação presente nas *Constituições*, segundo a qual

O número de obreiros a enviar e a combinação dos diversos grupos também se devem tomar em consideração. Primeiramente, quando fosse possível, seria conveniente nunca mandar um só, mas pelo menos dois, para se ajudarem mutuamente nas coisas espirituais e temporais, e também para maior utilidade daqueles a quem são enviados, dividindo entre si os trabalhos empreendidos para o serviço do próximo.

E se forem dois, haverá vantagem em juntar um pregador ou professor com outro que nas confissões, ou Exercícios Espirituais, possa recolher a seara que o primeiro preparou, e o ajude nas conversas e outros meios utilizados nas relações com o próximo. (LOYOLA, 2004, p. 181)

A passagem das *Constituições* (LOYOLA, 2004) contribui para a compreensão da distribuição dos jesuítas em pares constituídos, geralmente por um padre e um irmão. Assim como ocorreu catorze anos antes na ocasião em que o padre Afonso Braz e o irmão Simão Gonçalves lançaram as bases da Companhia de Jesus no Espírito Santo, ou seja, o relato de Costa (1988) se deu em um contexto de expansão da atividade missionária com a criação de novos aldeamentos para além da residência localizada na vila de Vitória, o que foi seguido pelo aumento do número de missionários dentro do previsto pelas normas que regulavam a Ordem e, supostamente, conhecidas pelos seus membros. Portanto, não deveria haver motivo para o pedido do autor, a não ser que este fosse um traço de sua subjetividade que não pode ser contido durante a escrita da missiva.

Outro caso em que o autor em certo momento foge ao fio condutor da narrativa, geralmente empregado nas missivas, foi registrado pelo irmão Antônio de Sá em

1559. Apesar de o demônio ser uma figura recorrente na literatura jesuítica, ele não era mencionado em todas as cartas. Além disso, quando citado, na maioria das vezes, estava associado aos percalços do processo de evangelização. No entanto, destoando desta característica, Sá (1998) o aborda algumas vezes no mesmo texto. Em uma delas para se referir às tensões entre indígenas e portugueses por causa do comércio de escravizados, em outra para justificar a resistência de Maracajaguaçu em construir casa e igreja em sua aldeia, o que, de certa forma, não era incomum, pois é possível encontrar o “inimigo” sendo usado com o mesmo sentido em outras correspondências, como a de Costa (1988), que o utiliza para justificar o “resgate” de indígenas e o combate dos jesuítas contra esta prática.

Em relação aos conjuntos de cartas redigidas no Espírito Santo, o fato novo encontra-se na possessão de corpos indígenas. Neste caso, o demônio deixava de ser uma entidade metafísica que agia sobre a natureza e os desejos humanos para se corporificar e atormentar o indivíduo possuído e aqueles que o cercavam. Em um dos casos, de acordo com Sá (1988, p. 240),

Tinha Vasco Fernandes, nosso Principal, um filho por nome Manemoacu, o qual estava mui doente na aldeia da villa. Estando ele assim, uma noite de grande tempestade o tomaram os demônios em corpo, e com grande estrondo o levaram arrastando e maltratando. Acudiram os da aldeia ao arruído e gritos do pobre Negro e tomaram tições de fogo e foram-se pelo rasto até o porto de Manoel Ramalho e dali por diante o perderam [...].

Em outro episódio, um indígena vendeu a filha de sua irmã e diante do arrependimento defendeu a sua atitude, alegando que

[...] lhe morrera aquelles dias sua filha; mas que o Demonio havia entrado nelle e fizera que ele fizesse aquillo, porém que estava aparelhado a fazer qualquer penitencia que lhe impusessem por seu pecado. Deu-se-lhe a mesma penitência que ao outro, e foi por toda villa nú, açoitando-se, pregando mui alto e manifestando sua culpa [...]. (SÁ, 1988, p. 244)

A possessão demoníaca para justificar o “pecado” cometido e a disposição para receber quaisquer penitências no intuito de redimi-lo são elementos constituintes da visão de mundo jesuítica e não da indígena, apesar de os contatos culturais entre ambos possibilitar tais assimilações. Por isso, não é impossível que tal passagem tenha sido uma sugestão do autor, como era recorrente nos julgamentos dos casos de feitiçaria, nos quais parte das confissões dos réus era oriunda das imposições realizadas pelos juízes (GINZBURG, 2007b). Neste caso, o texto sobre a psicologia

da relação entre indígenas e jesuítas no período colonial brasileiro desenvolvida por Gambini (1988) e o ensaio de Ginzburg (2007b) sobre as “relações de força” entre camponeses e inquisidores presentes nos processos inquisitoriais italianos do século XVI podem ajudar a esclarecer esta situação.

Para Gambini (1988), os jesuítas viviam em constante tensão resultante do conflito entre sua formação religiosa no âmbito da Companhia de Jesus e a realidade encontrada no Novo Mundo, entre o que diziam e o que sentiam, por exemplo, em suas cartas ao se assumirem como pecadores, demonstrando humildade perante seus pares, mas não reconhecendo de fato os seus atos pecaminosos que, por sua vez, seriam projetados<sup>57</sup> nos indígenas e acompanhados de penitências como forma de punição. Analisando uma imagem produzida em 1550, que retrata um grupo de padres tonsurados sendo cozidos em um caldeirão por vários demônios, Gambini (1988) observa que dois desses entes demoníacos usavam cocares indígenas brasileiros, ou seja, para o autor, tratar-se-ia da

[...] projeção de um conteúdo inconsciente diabólico, pertencente a psique dos jesuítas, dotado de uma singular capacidade de tornar o doce amargo. O resultado seria um Inferno não metafísico, mas terreno e cotidiano. (p. 113)

Ginzburg (2007b), por sua vez, ao analisar processos inquisitoriais do século XVI desenvolvidos na região do Friul, localizada no norte da Itália, destaca as “vozes distintas” que emergiam de textos, aparentemente, “monológicos”, transformando-os em “dialógicos”. Dessa maneira, camponeses que confessavam sair em transes noturnos (*benandantes*) para combater feiticeiros/as pela fertilidade dos campos, paulatinamente, em meio a pressões e a sutilezas dos interrogatórios, em um intervalo de tempo correspondente a cinquenta anos apropriaram-se do discurso dos inquisidores, reproduzindo em suas respostas os elementos contidos nas perguntas, que transformavam esta crença no encontro ritualístico entre bruxas e o demônio, conhecida como *sabá*, cujas características estariam presentes nos tratados de

---

<sup>57</sup> Com base nas pesquisas de Jung sobre o inconsciente, Gambini (1988) afirma que “A chave para compreender o que é projeção está no fato de que através dela tudo que é desconhecido na psique – ou seja, inconsciente – pode se manifestar, uma vez que não pode ser visto ou integrado diretamente. Esse modo de expressão é um fato natural e não uma patologia de uma personalidade perturbada, pois o inconsciente aparece de forma projetada. Os conteúdos inconscientes não podem ‘subir’ diretamente a consciência, pois se assentam fora de seu campo de luz; só conseguem aproximar-se da área limítrofe, e a questão que se coloca é o grau de abertura e a habilidade da atitude consciente para ‘pescá-los’ [...]” (p. 36-37).

demonologia e outros textos eclesiásticos e pagãos acessados por parte do clero católico durante a Idade Média e princípios a Moderna (GINZBURG, 2007b).

Em um dos sermões do frade dominicano Johanes Herolt, publicado em 1474, Ginzburg (2007b) destaca uma alusão a Diana, também identificada como *Unholde* em língua vulgar, que percorria grandes distâncias à frente de um exército. De acordo com o historiador italiano, a referência à deusa greco-romana derivava de outro texto denominado *Canon episcopi*, que circulava entre inquisidores, pregadores e canonistas no final da Idade Média, mas que havia sido redigido no século X e, provavelmente, remontava a um capitular franco. Ginzburg argumenta, neste caso, que Herolt se baseava no *Canon*, mas não o reproduzia fielmente, pois o frade havia inserido elementos de crenças folclóricas europeias, utilizando-o “[...] como um esquema, acrescentando ou eliminando detalhes com base na sua experiência pessoal [...]” (p. 291). Além disso, inquisidores ou pregadores, como Herolt

[...] não eram estudiosos neutros: o objetivo deles – muitas vezes alcançado – consistia em induzir outras pessoas (réus, ouvintes, fiéis em geral) a crer no que eles consideravam ser a verdade [...]. (p. 292)

Apesar da unidade e da disciplina que caracterizavam a Companhia de Jesus e do controle e padronização que regiam suas cartas, não é possível considerar a Ordem como um monólito homogêneo e intransponível, pois havia discordâncias, disputas internas e desvios de conduta e de pensamento, haja vista a possibilidade de “despedimento” (LOYOLA, 2004) dos integrantes que não se adequassem às suas regras e os diversos acontecimentos registrados por eles mesmos nas cartas que escreviam. Por isso, diante dos argumentos de Gambini (1988) e Ginzburg (2007b) – que apesar de percorrerem caminhos diferentes chegam a conclusões similares, a criação de um inferno terreno a partir de projeções inconscientes e a construção do estereótipo do sabá a partir de insinuações e sugestões dos inquisidores – é possível atribuir o destaque dado às possessões demoníacas e às penitências ao repertório religioso e intelectual adquirido pelo padre Pedro da Costa – e outros jesuítas – ao longo de sua formação, bem como às suas experiências pessoais vinculadas aos desafios, aparentemente, insolúveis naquele contexto marcado, entre outras coisas, pela escravização indígena no Espírito Santo, que desafiava a autoridade da Igreja e, em muitos caos, a do próprio rei, além de manter em constante tensão as “relações de força” (GINZBURG, 2007b) entre indígenas, religiosos e colonizadores.

A partir da experiência particular e concreta dos jesuítas que viveram no Espírito Santo durante segunda metade do século XVI, registradas nas cartas que escreveram, pode-se refletir sobre a atitude que adotaram em relação à doutrinação, à instrução e à educação dos costumes de colonizadores, mas, especialmente, de indígenas. Como já foi mencionado, as fontes mostram-se escassas e fragmentárias, o que dificulta a análise aqui proposta. Nessa circunstância, a ampliação da “escala de observação” (GINZBURG, 2007b) por meio do acesso a documentos produzidos em outras capitanias, especialmente, Bahia e São Vicente por serem mais fartos, poderia preencher as lacunas e contornar os obstáculos da documentação acessível localmente. No entanto, caso optasse por esta alternativa teórico-metodológica, como procurei fazer no Capítulo 5, teria que renunciar à possibilidade de enxergar possíveis peculiaridades registradas por aqueles que aqui viveram, em prol das similaridades proporcionadas pela aproximação ao contexto geral, pois, como afirma Levi (2000), a participação de cada indivíduo na “história geral” e na formação e transformação das estruturas fundamentais da realidade não podem ser avaliadas somente por aquilo que é baseado em resultados perceptíveis, é preciso considerar o que o autor denominou de “política da vida cotidiana”, na qual problemas, incertezas, conflitos, hesitações, negociações e escolhas requerem o uso de estratégias das normas da vida social. Por isso, procurarei concentrar minha atenção, sempre que possível, nas fontes produzidas localmente e, a partir delas, analisar o processo de instrução e evangelização jesuítica no Espírito Santo.

Em linhas gerais, Leite (2006b; 2006c) defende a ideia da instrução como prolongamento da catequese e o meio mais seguro e eficaz para a sua propagação e Azevedo (1944) entende que a instrução se estabeleceu como fundamento para o desenvolvimento da catequese e juntas foram responsáveis por forjar a unidade espiritual e política de uma futura nação. Por outro lado, a partir de uma perspectiva local e dos indícios presentes nas fontes, este estudo buscou problematizar a complexidade processual da instrução e da evangelização jesuíticas quando confrontadas por saberes e resistências das populações originárias da capitania do Espírito Santo.

Como procurei demonstrar no capítulo anterior, havia um modelo de escrita epistolar a ser seguido que privilegiava a edificação das missões, mas, além disso, a energia dos jesuítas direcionava-se especialmente para os assuntos da fé, por isso a grande incidência em suas cartas de expressões e casos referentes ao batismo, ao

casamento, à confissão e à doutrinação. A palavra instrução e suas correlatas não aparece nos textos, tampouco educação. O termo ensino é mencionado de forma vaga, geralmente, em associação à doutrina e não a ler, escrever e contar. Estes últimos, por sua vez, estão presentes na documentação, mas de forma secundária e dispersa, não demonstrando, claramente, o lugar que ocupavam no processo. Diante de tal situação, a reconstrução limitada e lacunar das atividades desenvolvidas na casa de São Tiago e nos aldeamentos a partir da análise das cartas produzidas no Espírito Sato, durante a segunda metade do século XVI, pode contribuir para “captar os ecos” (GINZBURG, 2002) da postura jesuítica diante da missão de converter indígenas e da tarefa de educá-los.

São Tiago se tornou colégio somente em 1654. Boa parte do que se sabe sobre a instituição diz respeito a esse período e ao século posterior quando o colégio estava encarregado da administração de igrejas, residências, aldeamentos, fazendas, animais, plantações, engenhos e pessoas escravizadas e livres. Porém, sua história remonta a meados do século XVI, mais precisamente ao ano de 1551, marcado pela chegada do padre Afonso Braz e do irmão Simão Gonçalves ao Espírito Santo e pelo erguimento de

[...] uma pobre casa para nos podermos recolher nella. Ella está já coberta de palha, e sem paredes. Trabalharei que se edifique aqui uma ermida junto delia em um sitio mui bom, em a qual possamos dizer missa, confessar, fazer a doutrina e outras cousas semelhantes. (BRAZ, 1988, p. 113)

É comum encontrar na historiografia a associação da casa de São Tiago ao desenvolvimento da instrução desde sua fundação, como ocorre em Leite (2006c, p. 133):

Na Vila de Vitória fundava o P. Afonso Brás em 1551 a Casa de Santiago, sob a forma de Colégio-Seminário, onde durante mais de dois séculos se manteve escola de ler, escrever e algarismos. Esta primeira forma atenuou-se logo, e passou, ainda no século XVI, a categoria intermediária, entre Colégio e Residência, com o nome de Casa Reitoral [...].

E posteriormente em Novaes (1968, p. 27):

Nessa casa, ‘coberta de palhas e sem paredes’, sofrendo, por isso, as intempéries, viveu, algum tempo, o primeiro evangelizador do Espírito Santo e começou um pequeno Seminário para meninos, Colégio-Seminário, enquanto o seu companheiro, terminados os exercícios espirituais, dedicava-

se ao trabalho da construção. Foi, portanto, o primeiro mestre-escola do Espírito Santo [...].

Contrariamente às afirmativas dos dois pesquisadores, em nenhum momento Braz (1988) se referiu à escola, à instrução ou ensino da leitura, da escrita ou dos algarismos. A grande preocupação demonstrada consistia em erigir um local para ele e seu companheiro se abrigarem do tempo e o que era mais importante, iniciarem o trabalho de evangelização por meio da celebração de missas, do ensino da doutrina e da administração dos sacramentos. Se a alfabetização dos indígenas fazia parte das “cousas semelhantes” ou se estava integrada à doutrinação, isto ficou subentendido, não lhe sendo atribuída a mesma importância dos assuntos da fé.

No ano seguinte, ao passar pelo Espírito Santo, a caminho de São Vicente, na companhia de três meninos órfãos, o padre Manuel Paiva decidiu permanecer algum tempo na Capitania e iniciar as atividades da nova residência, pois não havia pároco na Vila e Afonso Braz se encontrava em Porto Seguro, conforme registrou o padre Francisco Pires em uma carta datada de 1552:

O padre Paiva passou ao Espirito Santo, onde antes estava o padre Affonso Braz, e, por ser vindo a Porto-Seguro, e dahi vir ter commigo a comunicar-me casos de consciência, e não se encontraram no caminho, foi forçado ao padre Paiva ficar-se no Espirito Santo, e também por ser Quaresma, e do povo se não poder expedir, e foi tudo ordenado por Nosso Senhor; porque levava três meninos, com os quaes principiou aquella casa, e não eram tão necessários em S. Vicente, pera onde elles iam, os quaes acarretaram outros da terra, que aprendem e causam muita devoção com suas doutrinas e pregações e cantares de Nosso Senhor, assim aos Christãos como Gentios, e vai em muito crescimento aquella casa e ha de ser a melhor de toda costa, em razão dos muitos mantimentos que alli ha em muita abastança, posto que agora esteja muito pobre de gente. (PIRES, 1988a, p. 153)

Originalmente, os meninos que acompanhavam Manuel de Paiva não deveriam permanecer no Espírito Santo porque estavam sendo levados da Bahia para ajudar a compor o grupo vinculado a São Vicente, mas acabaram contribuindo para o início das atividades evangélicas por meio da aprendizagem da doutrina e da realização de pregações e cantares em louvor a “Nosso Senhor” com os quais encantavam colonizadores e indígenas e atraíam outras crianças da “terra”. No entanto, alguns pontos chamam a atenção. Primeiramente, Afonso Braz já havia concluído a residência desde o ano anterior, mas ainda não havia iniciado os trabalhos, já que, de acordo com Pires (1988a), isso ocorreu somente com a chegada de Paiva. Em segundo lugar, o autor relata apenas as atividades religiosas e por fim, o fato da

presença dos meninos que acompanhavam o padre ter conseguido atrair crianças indígenas.

Relembrando sua trajetória desde que chegou ao Brasil, o padre Manuel da Nóbrega em uma carta de 1561 (NOBREGA, 1940a) esclarece que os três meninos, na verdade, eram integrantes do segundo grupo de órfãos trazidos de Lisboa e que foram usados, estrategicamente, para despertar o interesse das crianças indígenas e de seus pais pelo trabalho doutrinário desenvolvido pelos jesuítas que, naquele momento, parecia enfrentar a resistência de colonizadores e indígenas do Espírito Santo:

Logo no seguinte ano [1551] vieram mais órfãos com bulas, para se ordenar confraria, o que logo se fez na Baía, e na Capitania do Espírito Santo, e nesta de São Vicente, repartindo os rapazes por as casas os quais eram aceitos na terra por a gente portuguesa, por causa dos ofícios divinos e doutrina, que diziam, e com êstes se juntaram outros dos gentios, e órfãos da terra, mestiços, para a todos remediar e dar vida. (p. 104)

Em uma demonstração de que a rede de comunicação desenvolvida pelos jesuítas, no Quinhentos, ainda não havia alcançado o grau de excelência que se costuma atribuir a ela (SANGENIS, 2006), provavelmente em virtude das monções e da inconstância dos navios que circulavam entre as capitanias, o mesmo Manuel da Nóbrega, em uma carta datada de 10 de julho de 1552 – quando a casa já havia sido inaugurada desde a passagem de Manoel de Paiva pela Capitania na quaresma daquele ano – informa ao padre Simão Rodrigues, provincial de Portugal, que “[...] Afonso Braz tem cuidado do Espírito Santo e tem grande colégio de paredes<sup>58</sup>, manda-me pedir meninos para o principiar [...]” (NOBREGA, 1940b, p. 24). De qualquer forma, isto não provoca estranhamento devido à precariedade de locomoção e comunicação no século XVI. Estranha-se, entretanto, o fato de, cerca de um ano após ser construída, a casa de São Tiago, ter se tornado um “grande colégio de paredes” no relato do padre Nobrega. Nessa época, Afonso Braz, provavelmente, havia concluído a obra iniciada que, possivelmente, ganhara paredes, mas daí ter se tornado um grande colégio, parece menos provável. Quem sabe, no afã de demonstrar o progresso da missão brasileira ao provincial de Portugal, Nóbrega

---

<sup>58</sup> A palavra “paredes” foi acrescentada ao texto do padre Manuel da Nóbrega nesta publicação (NÓBREGA, 1940).

(1940b) tenha exagerado na descrição da residência capixaba que, naquele momento, conforme exposto no capítulo anterior, enfrentava algumas dificuldades.

A provável resistência de indígenas e colonizadores em frequentar a casa de São Tiago e participar das atividades nela desenvolvidas é retomada por Anchieta (1988d, p. 47) em 1554, ao mencionar que “As habitações dos Índios estão longe destas; os escravos, porém, de que ha aqui grandíssima multidão, são instruídos na doutrina cristã”. Ao que parece, o movimento iniciado pelos “meninos” de Lisboa e continuado por um pequeno grupo de quatro ou cinco órfãos locais, filhos de pais portugueses com mães indígenas, não alcançou grande repercussão, pois o autor, de certa forma, justifica a atenção dada à doutrinação dos escravizados em virtude da distância das aldeias dos indígenas livres. Mas isso não deveria ser um problema para uma ordem religiosa que ficou conhecida pelas entradas realizadas pelos sertões da Capitania, nas quais seus integrantes percorriam dezenas de léguas para alcançar e descer centenas de indígenas para o litoral. Aparentemente, o problema era outro.

Assim como Manuel de Paiva foi obrigado a permanecer no Espírito Santo por um tempo maior do que o esperado em 1552, o mesmo ocorreu com o padre Luiz da Grã em 1555, já que, a caminho da Bahia para São Vicente, por causa de problemas na embarcação, também teve de ficar na Capitania por um tempo maior do que o planejado, aproveitando o ensejo para pregar, ouvir confissões da quaresma e ajudar Braz Lourenço na consolidação da fé cristã junto aos colonizadores, pois

Com os índios não se pôde até agora assim fazer, porque estão mui apartados e muito mais fora de quererem dar seus filhos, como é em todas as Capitanias que até aqui vi. Creio eu que o causa a grande cubiça que têm cá os brancos de lhos haverem por escravos [...]. (GRÃ, 1940, p. 178)

Cerca de quatro anos após a instalação da Companhia de Jesus no Espírito Santo, os jesuítas ainda não haviam conseguido se aproximar dos indígenas locais em virtude da resistência provocada, segundo Grã (1940), pela escravização desmedida dos povos originários pelos luso-brasileiros e, neste caso, parece fazer sentido a justificativa apresentada pelo padre porque é consenso nas fontes a existência da grande quantidade de indígenas livres e escravizados vivendo em solo capixaba na segunda metade do século XVI. Em virtude disso, a expansão da catequese foi limitada, restringindo-se aos escravizados e a pequenos grupos compostos por órfãos, mestiços e indígenas reunidos na casa de São Tiago.

Viajando de São Vicente à Bahia em 1556, Manuel Nóbrega fez uma parada no Espírito Santo, onde residiam o padre Braz Lourenço e o irmão Antonio de Atouguia. Encontrando-se em Vitória, sua primeira atitude foi “[...] semear a palavra do Sagrado Evangelho, dando o nosso Padre o encargo disso a dous Irmãos que sabiam a lingua brasílica [...]” (BLASQUEZ, 1988, p. 179). O provincial aproveitou sua estadia para apresentar as *Constituições da Companhia de Jesus* que trazia consigo e durante os quinze dias que ali permaneceu

[...] tomava cada noite hora e meia para declarar as Constituições, e os dous Irmãos que com elle vieram, *ultra* da occupação de ouvir as confissões dos índios e fazer a pratica mui quotidiana, também se occuparam em trasladar as Constituições para que, já que não podiam gozar da vista do Padre que lh'as declarasse por extenso, depois da sua ida com ellas soubesse como se haviam de haver. Depois que no Espírito Santo se poz em ordem o que convinha aos Irmãos, despedido deles, fez seu caminho para Porto Seguro [...]. (BLASQUEZ, 1988, p. 180)

O seu efeito imediato foi a separação entre os padres, as crianças “mamelucas” e indígenas, que passaram a viver em outra casa supervisionados por um homem leigo (BLASQUEZ, 1988). De acordo com as *Constituições* (LOYOLA, 2004, p. 121),

Se nos colégios da Companhia não houver bom número de escolásticos que tenham feito a promessa, ou o propósito de nela servir a Deus Nosso Senhor, não seria alheio ao nosso Instituto, com licença do Superior Geral e pelo tempo que ele entendesse, receber outros estudantes pobres que não tenham tal decisão [...]. Esses estudantes devem conformar-se com os escolásticos da Companhia no que se refere às confissões, aos estudos, ao modo de vida, embora a maneira de vestir seja diferente, e residam numa parte separada do mesmo colégio. Assim, os que são da Companhia vivam à parte, sem se misturar com os de fora [...].

O texto faz referência à aceitação de “estudantes pobres” que originalmente não tinham intenção de se tornar padres e a sua separação dos “escolásticos” que recebiam formação para este fim, mas não prevê a filiação de crianças indígenas e mestiças, como ocorria no Espírito Santo e em outras capitanias. Por outro lado, São Tiago só viria se tornar colégio propriamente dito em 1654. Portanto, ao que tudo indica, Nóbrega aplicou a norma a todas as casas que funcionavam em regime de internato. Com esta medida, Leite (2006b, p. 224) afirma que “[...] terminou o Colégio dos Meninos de Jesus do Espírito Santo. Fundando-se o Rio de Janeiro, preferiu-se aquela cidade para o Colégio”. No lugar, abriu-se uma escola de ler, escrever e contar e quem quisesse seguir com os estudos deveria se dirigir à Salvador ou ao Rio de

Janeiro, do qual a casa de São Tiago ficou dependente. Tal decisão talvez tenha sido a primeira a interferir no rumo a ser seguido pela Companhia de Jesus em solo capixaba ao direcionar a atenção, recursos e esforços para outra capitania, acentuando uma certa invisibilidade já existente, perceptível nos relatos, aqui, redigidos, em muitos casos, somente porque seus autores estavam de passagem para São Vicente ou para Bahia.

O relato de um incêndio ocorrido em 1558 demonstra as mudanças ocorridas na residência da Vila e, pela primeira vez, menciona a escola e outras dependências do edifício, possibilitando uma vaga noção de sua organização espacial. Por outro lado, não informa o que era ensinado e nem os procedimentos e os recursos adotados para tal finalidade, já que o objetivo não era relatar práticas de ensino, mas sim o incêndio:

*Prcteterea succedeu-nos a uma hora depois de meia-noite por-se o fogo na escola, e d'ahi na casa dos meninos, porquanto está junta, e assim ardeu uma e outra e começou pelas nossas, mas como estão cobertas de telha tivemos defensão de ir mais (?) fogo, mas comtudo nos ardeu uma que estava coberta de palma. Demos graças a nosso Senhor quando das casas dos meninos se sahiu Francisco Vaz, seu curador, porque estava entrevado e muito doente. (ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 236)*

Considerando o que foi mencionado anteriormente sobre as *Constituições*, o fragmento acima comprova que suas normas vinham sendo cumpridas, pois em São Tiago havia, nesse momento, uma acomodação somente para os “meninos”, que estavam sob a supervisão direta de um curador e não mais dos padres, outra ala para os membros da Ordem, anexa à anterior, provavelmente, formando um único edifício, ambas coberta com telha, o que pode ser um indício de desenvolvimento material e, possivelmente, financeiro, e uma terceira parte coberta de palma, cujo texto não permite maiores conclusões, a não ser que provavelmente ainda estivesse em construção, pois destoava das outras duas. A partir dos indícios expostos nas cartas jesuíticas e de algumas conjecturas, Carvalho (1982) acredita que a casa de São Tiago no final da década de 1550 já estava organizada em forma de quadra nos mesmos moldes da que se situava no monte Calvário, na Bahia.

Escrevendo de Salvador, em 1561, o padre Luiz da Grã informa que “Os do Espírito Santo bem estão e o ensino do Gentio ali vai muito em crescimento [...]” (GRÃ, 1988, p. 318). Porém, seu otimismo e as melhorias materiais promovidas na residência

contrastam com um certo pessimismo presente na carta escrita sob comissão do padre Braz Lourenço no ano seguinte, segundo a qual:

Temos aqui umas casinhas pobres com uma igreja da vocação de Santiago, na qual estão dous Padres e dous irmãos; um é o padre Braz Lourenço, que haverá nove annos que aqui reside com o carrego de Superior: occupa-se em pregar e confessar aos Brancos e em lhes ensinar seus filhos e em tudo o mais de nosso ministerio, com muita edificação da gente, á qual é muito acceito, porque conversa elle antre elles com aquella prudência e simplicidade que Christo Nosso Senhor encommendava a seus discipulos. E, faltando por tempo a esta villa vigário, tem elle o cuidado de ministrar todos os sacramentos a todo o povo. (LOURENÇO, 1988, p. 363-364)

Pelo que pode ser constatado na carta de 1558, São Tiago já não era uma casa tão pobre, a não ser que não tivesse sido recuperada após o incêndio, mas isso é pouco provável, pois já havia se passado cerca de quatro anos desde o acontecido. Além disso, a presença de dois padres e dois irmãos indicam o contrário, representam a expansão da missão capixaba e com ela as bases materiais que a sustentavam. As atribuições de cada jesuíta e os grupos sociais e etários a quem elas se destinavam são bem definidas pelo texto, ficando o padre Braz Lourenço responsável pelas confissões e pregações aos portugueses adultos, sem especificação, o ensino aos seus filhos, que também aprendiam “tudo” sobre o ministério da Ordem, e na ausência de um pároco, cabia-lhe também ministrar os sacramentos a “toda povo”, possivelmente, com a inclusão de indígenas e mestiços.

Nas mesmas circunstâncias, considerado talentoso para tal função, o padre Fabiano de Lucena estava encarregado da “conversão” dos indígenas e da “[...] doutrinação da escravaria dos Christãos, que aqui é muita, e é ministro desta casa [...]” (LOURENÇO, 1998, p. 364). Havia um irmão coadjutor temporal, que não sabia ler e escrever e servia como cozinheiro e hortelão, e um outro “[...] mancebo de dezoito até vinte annos, de bom engenho e hábil para tudo; acaba agora a probação, sabe algum tanto da língua destes Indios e aprende latim [...]” (p. 364). Além destes, viviam na casa

[...] outro moçosinho seu Irmão, *puer bontz indolis*, será de doze annos, ainda não é admittido; este também aprende latim: ensina-os o padre Braz Lourenço. E com elles ha um Indiosinho da Bahia, que aqui criou, será agora de 12 até 14 annos, habilissimo para tudo, pregou este anno passado a Paixão em portuguez á gente de fora, com tanto fervor e devação que moveu muito os ouvintes, mas estes são fruta que pouco dura sem apodrecer nesta terra. (p. 364)

Além do “indiozinho da Bahia”, a carta menciona que

Ha mais nesta casa 5 ou 6 meninos deste Gentio já christãos, a que os Padres ensinam a doutrina, e servem de levar o padre Fabiano em uma almadia á aldeia dos índios, e vão pescar e pedem esmola para seu comer [...]. (p. 364)

Por fim, a descrição da igreja não destoava da impressão do autor sobre a pobreza da casa, pois, em sua opinião, ela era “[...] pobre, a qual nem ornamentos, nem retavolos, nem umas galhetas tem, como digo, mal providos de vinho e farinha pera as missa [...].” (p. 365). Para um sacerdote que deveria fazer votos de castidade, obediência e pobreza para integrar a Ordem, esta última parecia incomodar bastante.

Por meio desta carta escrita sob comissão do padre Braz Lourenço, é possível compreender parte da dinâmica da casa de São Tiago e identificar as atividades nela desenvolvidas. A doutrinação, conversão e a realização dos sacramentos direcionados a indígenas livres, escravizados e a colonizadores são bastantes óbvios e reproduzem o que é exposto em outras missivas. A novidade encontra-se no anúncio da aprendizagem de determinados conhecimentos e da realização de atividades específicas distribuídas de acordo com o grupo étnico e social composto pelos jovens que coabitavam a residência. Isto é, aos filhos dos colonizadores considerados de fora era destinado o ensino, talvez da leitura, da escrita e dos rudimentos da matemática porque isto não é mencionado, acrescido da aprendizagem dos ministérios da Ordem. Aos dois irmãos luso-brasileiros ingressados na Companhia, o padre Braz Lourenço ensinava latim, pois possivelmente já sabiam ler e escrever, enquanto os meninos indígenas aprendiam a doutrina cristã não se sabe se também aprendiam a ler e escrever porque isto também não é exposto. Além disso, pediam esmolas, pescavam e transportavam, de barco, Fabiano de Lucena até os aldeamentos. Quanto ao “Indiozinho da Bahia”, sua desenvoltura como pregador parece ter impressionado. Logo, subentende-se que as pregações faziam parte da aprendizagem, demonstrando também a apreensão da doutrina. Além disso, este havia aprendido português, pois, apesar de o autor não se atentar para este aspecto da formação, sua exposição foi realizada nesta língua. Mas para a infelicidade dos jesuítas, segundo suas próprias palavras, “[...] estes são frutais que pouco dura sem apodrecer nesta terra” (p. 364).

Com a substituição de Braz Lourenço, em 1564, pelo padre Manuel de Paiva, que se tornou superior da casa de São Tiago, houve um aumento do número de jesuítas no Espírito Santo, já que este chegou acompanhado dos padres Diogo

Jácome, logo encaminhado a Nossa Senhora da Conceição em companhia de um irmão, e Pedro da Costa, enviado a São João com um “moço que servia em casa” (COSTA, 1988). Mais adiante, o autor alega que estava no aldeamento em companhia de um “mocinho da terra”, que, provavelmente, era o mesmo que servia em casa e menciona a presença do irmão Diogo Fernandes e um irmão noviço na residência de São Tiago, contabilizando seis membros da Companhia em solo capixaba. Segundo Costa (1988, p. 483),

Ficou o padre Manoel de Paiva na casa com um Irmão, pera fazer a doutrina á escravaria dos Christãos e ter cuidado das cousas de casa; começou logo o Padre a entender em seu exercicio de pregar e confessar e fazer algumas amizades e acudir a enfermos, porque é esta terra doentia e sempre os ha, acudindo também ao mau modo de resgatar peças, que nesta terra ha, que é um laço que o Demônio tem com que muito embaraça as consciências dos homens, o qual não dá pequeno trabalho ao Padre, que os ha de confessar e apartar de taes impedimentos [...].

As atribuições do novo padre não eram diferentes de seu antecessor, pois a ele cabia ensinar a doutrina aos escravizados, pregar e confessar. O socorro aos enfermos aparece como novidade, provavelmente por causa de epidemia de varíola que se alastrou entre os indígenas aldeados. Pedro da Costa é menos detalhista em relação à descrição da dinâmica da casa, não informando, por exemplo, sobre os “meninos” que circulavam por ela e sobre o que lhes era ensinado, deixando algumas lacunas sem preenchimento. Caso a epidemia não tenha interferido em seu movimento, levando a óbito ou fazendo com que seus moradores voltassem para suas famílias, é provável que as circunstâncias não tenham mudado muito em relação a 1562. A não ser pela morte do irmão Pedro Gonçalves, em 1564, e a do padre Diogo Jácome no ano seguinte, restando na “casa da villa dos Christãos” o padre Manoel de Paiva, o irmão Diogo Fernandes e o noviço, ficando Pedro da Costa responsável por visitar os aldeamentos (COSTA, 1988). Com base no *Livros das visitas do collegio da Bahia*, Simão de Vasconcelos informa que, em 1566, vivem quatro religiosos no Espírito Santo e, na residência, existia uma classe de “meninos” onde se ensinava a ler, escrever e doutrina (VASCONCELLOS, 1845), havendo ainda duas aldeias vinculadas a ela, certamente as duas já citadas.

Entre 1567 e 1583, há uma lacuna sobre as informações referentes ao Espírito Santo na literatura jesuítica a que tive acesso. Nesse intervalo, porém, a casa de São

Tiago cresceu e passou a contar com uma boa estrutura física, como testemunhou Cardim em 1584 (1847, p. 88-89):

Os padres tem uma casa bem acomodada com sete cubículos, e uma igreja nova e capaz: a cerca é cheia de muitas laranjeiras, limeiras doces, cidreiras, acajús e outras fructas da terra, com todo o genero de hortaliça de Portugal. Vivem os nossos d'escolas, e são muito bem providos, e o collegio do Rio os ajuda com as cousas de Portugal [...].

No ano seguinte, Anchieta (1988c) escreveu um relato sobre a residência, que seguia a mesma linha da descrição de Fernão Cardim. Porém, um pouco mais detalhada:

Aqui temos uma casa onde residem de ordinário oito, cinco Padres e três Irmãos. O sítio não é muito sadio nem aprazível por estar em lugar baixo; tem oito camaras assobradadas e oficinas bem acomodadas; a igreja é nova, mui capaz para a terra e bem ornada, tem também uma cerquilha com algumas árvores de fruto, como laranjas, limas doces, limões e outros frutos. Suas ocupações são: pregar, confessar, ensinar os meninos a ler e escrever, exercitar os mais ministérios do nosso Instituto com os Portugueses, escravos e Indios da terra, que são muitos e os mais domésticos da costa e ali são bem recebidos e fazem muito fruto [...]. (p. 427)

Para começar, a residência não lembra mais a “pobre casa” dos tempos de Afonso Braz, pois além das suas “câmaras assobradadas” e “oficinas bem acomodadas”, pela primeira vez a cerca com seu pomar e horta é citada. A igreja “nova”, “capaz” e “bem ornada” havia abandonado a escassez relatada na carta de Braz Lourenço escrita em 1562, segundo a qual, dentre outras coisas, faltavam vinho e farinha para a celebração das missas. Oito religiosos viviam “de ordinário” na casa, um aumento em relação a 1564 e, especialmente, 1566. Os membros da Ordem continuavam a se dedicar prioritariamente às pregações, confissões e à doutrinação, mas sem perder de vista o ensino das letras e dos números aos “meninos”, mas, como na maioria dos relatos, sem mencionar quem, como, quando e com o que aprendiam.

Um prospecto e planta da vila de Vitória desenvolvidos em 1776 (Figura 6), cerca de sete anos após a expulsão dos jesuítas das possessões portuguesas, já retratando não mais a casa, mas o Colégio de São Tiago pode contribuir para a compreensão de sua localização e elementos constituintes, pois apesar da distância no tempo e da completude do edifício, ao ser associada ao relato de Cardim (1847) e Anchieta (1988c), a imagem demonstra algumas similaridades com a descrição da

residência realizada nas últimas décadas do século XVI, como a “cerquilha” em seu entorno, distanciando-se da “pobre casa” erguida por Afonso Braz em 1551.

Figura 6 - Prespecto da villa da Victoria e Planta da villa da Victoria: capital da capitania do Espírito Santo (1767)



Fonte: Caldas (1767).

Subvertendo o recorte temporal que estabeleci para o trabalho em nome da curiosidade investigativa e do impulso quase irresistível de querer saber de fato como era o Colégio de São Tiago na época dos jesuítas, recorri a uma fotografia de Victor

Fronde tirada em 1860 (Fotografia 2), ano em que a Província e o próprio edifício foram visitados por D. Pedro II, evento considerado por Derenzi (2019, p. 148) como “[...] o maior acontecimento da história social do Espírito Santo, desde o Brasil Colônia até a República [...]”. Mas, na ocasião, São Tiago tinha deixado de ser colégio e se transformado em Palácio do Governo.

Fotografia 2 - Palácio do Governo, Igreja São Tiago - Vitória, 1860



Fonte: Frond (1860).

Esta construção do século XIX, no entanto, sofreu várias alterações até obter este aspecto. Carvalho (1982) afirma que desde os relatos de Fernão Cardim e José de Anchieta, o edifício não teria sofrido acréscimos, permanecendo até o século XVIII somente com a igreja e a fachada. Em 1707, foi erguida a segunda ala, a terceira em 1734, a grande enfermaria em 1742 e a parte contígua à igreja em 1747, completando a quadra, tendo os jesuítas usufruído de sua obra depois de acabada somente por doze anos. Após a expulsão, o edifício ficou abandonado até 1788 e oito anos mais tarde foi transformado em sede do governo capixaba, sofrendo mais alterações em seu interior do que na fachada.

Retornando ao final do Quinhentos, a última referência a que tive acesso sobre esta residência encontra-se em uma carta escrita pelo próprio Anchieta, em 1587, na qual, dirigindo-se ao irmão Francisco de Escalante, recomenda:

Guarde-se que nem leves suspeitas lhe toquem de alma este conhecimento; tracem outros, ou digam o que quiserem; V. se persuada que nesse Colegio não está para outra cousa senão para alcançar de Deus sua salvação. (ANCHIETA, 1988b, p. 285)

Ao que parece, na visão do padre, toda dinâmica da casa de São Tiago girava em torno do alcance da maior glória de Deus. Talvez por isso outros elementos constituintes da residência tenham recebido menor atenção na escrita das missivas, não sendo possível identificar quem eram os “meninos” que, em 1585, aprendiam a ler, escrever e a exercitar os demais ministérios do instituto da Companhia (ANCHIETA, 1998c). É possível que a sua composição fosse semelhante àquela presente na carta escrita por comissão de Braz Lourenço em 1562, segundo a qual o padre ensinava os ministérios da Ordem aos filhos dos “brancos”, não especificando se estes também aprendiam a ler, escrever e contar, enquanto Fabiano de Lucena encarregava-se de converter os indígenas e doutrinar os escravizados, indicando que os filhos dos colonizadores pudessem ter acesso também às letras e aos números e os indígenas adultos, a doutrina. Porém, como explicar a desenvoltura da pregação em português do “indiosinho da Bahia”? A aprendizagem da língua e das passagens da Paixão de Cristo teria ocorrido por meio da convivência cotidiana e do diálogo como na catequese e/ou pelo bico de pena?

Ao mencionarem o ensino da leitura, da escrita e dos algarismos, os autores das cartas geralmente costumam generalizá-lo, não especificando a quem era destinado tal saber e como era ministrado. Quando Vasconcellos (1845) afirma haver uma “classe de meninos” que aprendia a ler e a escrever em São Tiago e Anchieta (1988d), que os padres ensinavam os “meninos” a ler e escrever, eles não revelam de quem se tratava, se eram filhos de portugueses, se eram crianças indígenas e mestiças, se eram os admitidos na Companhia, se aprendiam todos juntos ou separados.

Fiz a leitura das cartas buscando compreender como a instrução ou conhecimento institucionalizado era desenvolvido pelos jesuítas, mas o que encontrei foram fragmentos desconexos e generalizantes, constituindo-se quase em uma

ausência. O ensino da leitura, da escrita e dos números estava presente entre as atividades desenvolvidas pelos jesuítas nas casas de São Tiago. Porém, considerando a sua inserção nos textos redigidos pelos padres em suas missivas, ele pode ser interpretado mais como um acessório do que um saber sistemático e necessário à evangelização e conversão de pequenos grupos de crianças e jovens indígenas, mestiços e órfãos que não chegava a dez indivíduos mesmo contando com aqueles provenientes de outras capitanias; e no contexto das questões levantadas pelos seus autores, talvez fosse menos importante do que a doutrinação dos escravizados, frequentemente, ressaltada.

É possível que isto revele uma certa incerteza sobre o tipo de educação atribuída aos indígenas pelos jesuítas que atuaram no Espírito Santo durante segunda metade do século XVI ou o lugar que ela ocupava no universo das ações consideradas necessárias à conversão dos povos originários locais, pois ora alguns padres lhes atribuem somente a doutrinação, ora também o ensino da leitura e da escrita, fazendo emergir dúvidas sobre o que de fato era ensinado a este grupo. Mas para instruir e evangelizar os povos indígenas, apesar do que afirmou o padre Anchieta, seria necessário o seu consentimento, o que aparentemente não havia nos primeiros anos de atuação dos jesuítas na capitania de Vasco Fernandes Coutinho. Por isso, a adoção de estratégias para iniciar a atividade missionária que consistiu em trazer meninos órfãos da Bahia e os temiminós do Rio de Janeiro, ou seja, a evangelização e a instrução no Espírito Santo foram implementadas de forma sistemática não com os grupos originários locais, mas com os trazidos de outras capitanias.

Até a instalação dos temiminós nas proximidades da vila de Vitória, em 1555, não há menção nas fontes da presença jesuítica nas aldeias indígenas. Na contramão deste fato, os relatos existentes, como o dos padres Luiz da Grã (GRÃ, 1940) e José de Anchieta (1988c), indicam que os povos originários locais viviam distantes dos colonizadores e dos membros da Companhia de Jesus. Esta primeira experiência com grupos étnicos oriundos da região da Guanabara foi marcada por tensões, envolvendo colonizadores, indígenas e jesuítas; avanços, retrocessos, negociações e estratégias de ambos os lados, nas quais a doutrinação, a conversão e os sacramentos assumiram lugar de destaque na literatura jesuítica, enquanto a instrução emerge quase sem querer em alguns momentos.

Como no capítulo anterior abordei as práticas religiosas desenvolvidas entre os indígenas aldeados ao mesmo tempo em que, de certa forma, procurei reconstruir os

aldeamentos a partir dos acontecimentos narrados pelos autores das fontes, agora, pretendo ser mais sucinto e direcionar a análise para as experiências relacionadas à educação escolar, mas sem perder de vista sua relação com o processo de evangelização. Nesse sentido, os relatos que, dentre outros assuntos, referem-se ao início de novas aldeias e a instalação da Companhia nelas também mencionam a construção de igreja e casa sem se reportar a escola ou ao ensino das letras e números.

Em 1559, na ocasião da primeira mudança de lugar da aldeia de Maracajaguaçu – que ainda não era chamada de Nossa Senhora da Conceição pelos aurores das cartas – em virtude do assédio dos colonizadores, Sá (1988, p. 245) informa que

[...] Uma vez foi lá o Padre para apontar o que era necessario para o sitio de nossa egreja e casa. Concluiu-se por então lá que eles, por haver pouco que haviam feito suas casas novas, não se mudassem daquelle logar, e que eles faram uma egreja para qualquer parte que desejassemos [...].

Na carta escrita por comissão do padre Braz Lourenço em 1562, o assunto é retomado e com a construção da igreja e a escolha de seu nome, este também passa a designar o aldeamento:

“Os Indios de que o padre Fabiano tem carrego estão em uma grande aldêa que lhe ele fez fazer aqui arriba da povoação dos Christãos, em um bom sitio onde lhe fez fazer uma grande egreja, mui airosa e bem guarnecida, com uma casa pera os nossos quando ali vão: esta egreja é da vocação de Nossa senhora da Conceição [...]. (LOURENÇO, 1988, p. 366)

Após a epidemia de varíola de 1564, houve nova mudança, e para variar “[...] Nesta mudança da povoação passaram o Padre e Irmão muitos trabalhos em os aplicar e fazer outras casas e egreja no sitio que haviam escolhido e em os ajuntar a fazer unir em a ordem que dantes tinham [...]” (COSTA, 1988, p. 485).

A construção de casa e igreja é mencionada em todos os trechos destacados, mas a escola não. Pode-se argumentar que ela é parte integrante da residência e por isso não é citada, assim como as atividades instrucionais, e não seria impossível que isso ocorresse na maioria das vezes. Da mesma forma que a catequese não está presente nos fragmentos, mas era geralmente desenvolvida nas igrejas. A questão é que os casos de doutrinação, confissão, batismo e casamento estão explicitamente presentes ao longo dos textos de todas as cartas, e a educação escolar não. Poucas

vezes ela é mencionada, revelando uma disparidade considerável. O único caso, nas fontes analisadas, em que uma escola e a instrução nela realizada é associada a um aldeamento ocorreu no relato de Francisco Pires, de 1558, segundo o qual

[...] Vendo o Padre quanta falta de Fé e acrescentamento de maus e torpes costumes por falta de doutrina em os princípios, pareceu-lhe bem tomar cargo dos meninos e escola, dos quaes agora é mestre e os ensina com muita caridade, não tão somente a ler, mas, o que é mais e melhor é para sua salvação, ensinando-lhes o caminho do eterno fim glorioso para que foram creados, *scilicet*: o Padre Nosso, o Credo, etc., por modo de dialogo, e não tão somente aos meninos, que vêm cada dia a uma certa hora á igreja, para a qual hora se tange o sino [...]. (PIRES, 1988b, p. 222-223)

O parágrafo é concluído com um lamento: “[...] mas nesta terra tudo é vergonetas novas e mais farpadas, cujo fructo é imperfeito, como são os Mamalucos” (p. 223). Nesse ponto da carta, o texto fica confuso porque o contexto no qual está inserida remete às visitas realizadas a uma aldeia denominada “Maraguay”, cujos habitantes foram orientados pelo governador a se mudarem para a que se localizava próxima à Vila, ou seja, a dos temiminós, mas, em seguida, relata a mudança do “Cão Grande” para Guarapari. Fica difícil identificar em qual local a escola se localizava. Por outro lado, fica evidente, no fragmento destacado, a prioridade dada à evangelização – “o que é mais e melhor é para sua salvação” –, transformando a instrução em um mero apêndice, sendo que ambas seriam usadas como ferramentas para eliminar “os maus e torpes costumes” indígenas, demonstrando a aversão sentida pelo jesuíta.

Os “mamelucos”, por sua vez, são tratados de forma pejorativa, destacando-se sua “imperfeição” referente à “incapacidade” de assimilar os princípios e valores cristãos, as mesmas características atribuídas aos tupiniquins na carta escrita por comissão do padre Braz Lourenço: “[...] Os Tupinaquis, que acima digo, é gente mui pouco aparelhada para se fazer fruto nelles [...]” (LOUERNÇO, 1988, p. 360). Mas o fragmento fornece indícios sobre a organização das atividades de ensino e de catequese ao abordar o comparecimento diário à igreja em uma determinada hora informada pelo sino, o que é incomum nas cartas escritas no Espírito Santo. Além disso, sugere que não apenas os meninos frequentavam tais espaços, permitindo conjecturas sobre a presença das meninas. Só não se sabe se nas aulas de leitura ou nas de doutrina.

Ao considerar a carta escrita por comissão do padre Braz Lourenço, as meninas indígenas eram educadas para se casar ao mesmo tempo em que aprendiam algumas atividades manuais, inclusive consta que foi construída uma casa na aldeia de Nossa Senhora da Conceição, na qual viviam “[...] um homem devoto com sua mulher [...]” (LOURENÇO, 1988, p. 366), tendo sob sua disciplina muitas “moças daqueles Índios”, ensinando-as “alfaiatas e a fiar”. Elas se casavam com os “[...] mancebos já doutrinados e instruídos nos bons costumes” (p. 366). Em outro trecho, o autor volta a fazer referência sobre este episódio, dando ênfase aos rapazes, afirmando que na casa da aldeia se criavam uns “moços da Bahia” que se casaram com as moças citadas e se tornaram tecelões, ganhando a vida de forma semelhante aos colonizadores, “[...] o que é muito pera estimar nestes que tão pouca habilidade têm” (LOURENÇO, 1988, p. 367-368).

Considerando que rapazes e moças indígenas aprendiam a fiação e a tecelagem nos aldeamentos e que a casa de São Tiago, em 1585, possuía “oficinas bem acomodadas”, é de se presumir que os ofícios faziam parte do repertório de saberes ensinados pelos jesuítas aos indígenas, assim como a doutrina e as primeiras letras, o que é reiterado por Fonseca (1961) ao alegar que as “plantações” da Companhia de Jesus se tornaram “escolas de indústria” onde os indígenas aprendiam os “melhores métodos” de cultivar a terra, construir casas, estradas, obras de arte, beneficiar o couro e fabricar o açúcar. Paralelamente, os jesuítas se tornaram “mestres de ofício”, ensinando aos seus discípulos as artes da tecelagem, da carpintaria, da ferraria e da sapataria. No entanto, para este autor,

Aquêles ensinamentos, porém, decorriam das imposições da vida em ambiente bruto, onde tudo estava por fazer. Apareciam, ocasionalmente, quando a necessidade se fazia sentir. Não constituíam uma preocupação civilizadora e nem faziam partes das diretrizes educacionais que os Jesuítas se haviam duramente traçado e seguiam com rigor. (FONSECA, 1961, p. 16)

Do ponto de vista do colonizador, é compreensível que o ensino e a aprendizagem dos trabalhos manuais decorressem da necessidade de transformação do ambiente natural em uma realidade que tivesse como horizonte as fazendas, as vilas e as cidades portuguesas. Assim como não há porque negar o fato de os ofícios não fazerem parte das diretrizes educacionais da Ordem, mas não é possível sustentar a afirmação de estes que não constituíssem uma preocupação civilizadora quando confrontada com as fontes. Afinal de consta, o autor da carta escrita por

comissão do padre Afonso Braz enaltece o fato dos “moços” que aprendiam tecelagem “[...] ganharem sua vida ao modo dos Brancos, que é cousa muito pera estimar nestes que tão pouca habilidade têm” (LOURENÇO, 1988, p.367-368). Logo, o ensino das atividades mecânicas, apesar do seu caráter não-sistemático e de não compor a grade curricular dos colégios, constituiu-se em uma das estratégias educacionais para afastar os indígenas de suas práticas culturais concomitantemente à apropriação do estilo de vida português, pois este foi um dos objetivos da Companhia de Jesus desde a sua fixação em solo capixaba.

A incompreensão da cultura indígena e o estranhamento provocado pelos seus costumes, totalmente incompatíveis com o modo de vida europeu e os princípios e valores do cristianismo, levaram os jesuítas a condenar elementos da cultura das populações originárias do Espírito Santo, frequentemente associando-os à barbárie e/ou às artimanhas do demônio. O padre Afonso Braz, em uma carta escrita em 1551, assim se pronunciou sobre a questão:

Não ousa aqui bautizar estes Gentios tão facilmente, ainda que o pedem muitas vezes, porque me temo de sua inconstância e pouca firmeza, sinão quando estão em artigo da morte. Tem-se cá mui pouca confiança nelles porque são mui mudáveis, e parece aos homens impossível poder estes vir a ser bons christãos, porque aconteceu já bautizar os Christãos alguns, e tornarem a fugir para os Gentios, e andam depois lá peiores que d'antes, e tornam-se a metter em seus vicios e em comer carne humana [...]. (BRAZ, 1988, p. 114)

Em outra carta, escrita por comissão do padre Braz Lourenço, em 1562, a mesma ojeriza em relação à antropofagia e a inferiorização do indígena com a alegação de sua incapacidade para aprender se repetem:

Os tupinaquis, que acima digo, é gente mui pouco aparelhada para se fazer fructo nelles; vindo uns poucos deles os dias passados da guerra, souberam nossos Padres que traziam carne humana para comerem. Acudiu logo lá o padre Fabiano, e não lhe achando mais que um braço, lh'o deitou no mar e lhe tomou algumas oito almas que traziam captivas, e trouxe-as ao Capitão que as fizesse repartir pelos Brancos e as pagassem a seus donos para que não as comessem. (LOURENÇO, 1988, p. 368)

Ao lado da antropofagia, a guerra entre os indígenas, no Espírito Santo, também era motivo de críticas do padre Braz Lourenço:

“São tantos e a terra é tão grande, e vão em tanto crescimento que, si não tivessem continua guerra, e si se não comessem uns aos outros, não

poderiam caber. Compadecei-vos Irmãos meus, desta gente tão bruta [...]. (LOURENÇO, 1988, p. 114)

A ingestão de bebida alcoólica era outro motivo de reprovação por parte dos jesuítas. O irmão Antônio de Sá, ao se referir ao batismo e casamentos realizados entre os indígenas do “Gato”, em 1559, faz um elogio ao novo cristão Matanim por ter se negado a participar da cauinagem promovida por aqueles que continuavam vivendo nas proximidades de Vitória: “[...] nem quer ir á outra banda quando fazem vinho, dizendo que os vinhos são causa de apartar uma alma de Deus [...]” (SÁ, 1998, p. 243).

As mudanças frequentes de lugar eram outro motivo de descontentamento, pois significavam interromper o trabalho em andamento, inclusive com instalações montadas, para recomeçar em outro lugar. Por isso, os jesuítas atuavam para abolir esse costume entre os indígenas, conforme o relato do padre Pedro da Costa: “Creiam-me, caríssimos em Christo, que é tão grande este trabalho de tornar e reformar e ajuntar uma povoação destas que assi se muda, que não o poderá bem crer sinão quem o experimentar [...]” (COSTA, 1988, P. 485). Antropofagia, guerras, cauinagem e nomadismo eram algumas das práticas culturais indígenas com as quais os jesuítas procuraram se contrapor. Além destas, ainda é possível acrescentar a poligamia, a pajelança e a nudez. Para isso, o próprio Pedro da Costa indica a solução, um tanto vaga diga-se de passagem: “[...] é necessário servirmos-lhes de todos officios espirituais e temporaes para se poderem conservar na lei de Deus e bons costumes [...]” (COSTA, 1988, p. 285).

O padre Francisco Pires é um pouco mais específico sobre o assunto, alegando que “[...] Vendo o Padre quanta falta de Fé e acrescentamento de maus e torpes costumes por falta de doutrina em os princípios, pareceu-lhe bem tomar cargo dos meninos e escola [...]” (PIRES, 1988b, p. 222-223), ou seja, a instrução desenvolvida na escola contribuiria para a superação dos “maus e torpes costumes”, mas não apenas isto, “[...] o que é mais e melhor é para sua salvação, ensinando-lhes o caminho do eterno fim glorioso para que foram creados, scilicet: o Padre Nosso, o Credo, etc [...]” (p. 222-223). Para além da instrução, a catequese, na visão do padre, seria mais importante tanto para o alcance deste objetivo, como para conquistar a salvação eterna. Porém, como foi observado anteriormente em relação à casa de São Tiago, menos de dez “meninos” indígenas frequentavam o local em 1562, uma quantidade pequena para promover uma mudança tão ampla e profunda. Francisco

Pires se refere a uma aldeia e não indica a quantidade de crianças que frequentavam a escola, mas o argumento é o mesmo. Além disso, as primeiras décadas da ação missionária dos jesuítas, no Espírito Santo, foi marcada pela resistência indígena em permitir a educação de seus filhos, guerras contra os colonizadores, epidemias e mudanças frequentes de aldeias. Como dar continuidade e consolidar a educação e a catequese em um ambiente de tanta instabilidade? Mas para reeducar os indígenas em seus costumes, os jesuítas utilizaram um repertório mais amplo.

Pressões psicológicas por meio de embustes foram utilizadas como “artifício pedagógico” (BRANDÃO, 2007) no caso da insatisfação de Maracajaguaçu com o assédio dos colonizadores: “Nós outros [jesuítas] por saber o que tínhamos, fingimos que nos queríamos ir desta terra [...]” (ESPÍRITO SANTO, 1988, p. 238); de penitências, como na ocasião da venda da sobrinha pelo indígena cristão de nome Gonçalo: “[...] foi por toda a villa nú, açoitando-se, pregando mui alto e manifestando sua culpa [...]” (SÁ, 1988, p. 244); e de ameaças e proibições impostas à mesma pessoa: “[...] eu lhe dissera que si morresse que o haviam de enterrar nos muladares daqui inferio que tambem lhe prohibiram entrar na egreja, tirando por uma cousa a outra [...]” (p. 244). Artifícios que se estendiam para os castigos físicos na forma de açoite no pelourinho como punição de um indígena por ter se relacionado com uma mulher casada: “[...] foi accusado o adultero e condenado que perdesse todos seus vestidos pera o marido da adultera, e foi mettido no tronco, de modo que ficaram tão atemorizados os outros, que não se achou dali por diante fazerem outro adultério [...]” (LOURENÇO, 1988, p. 367).

A educação dos costumes foi possibilitada pela própria política de aldeamentos que previa a reunião de um grupo mais amplo de indígenas em um mesmo local, permitindo o controle mais efetivo dos que ali se encontravam, inclusive por meio da separação destes, já cristianizados ou em processo de conversão, daqueles que ainda se encontravam em seu estado natural, conforme o ocorrido entre os temiminós oriundos da Guanabara e os tupiniquins locais, em 1562:

Haverá nesta aldêa 1000 almas e são estes os índios que pera aqui vieram do Rio de Janeiro estes annos passados, os quaes sempre foram amigos dos Christãos. Muitos parentes destes estavam misturados com os Tupinaquis que aqui perto vivem, os quaes o capitão Melchior d'Azeredo fez mudar pera um bom sitio, que está por este rio arriba, aonde tem muitas e boas terras e estão muito mais á mão e melhor aparelhados, apartados dos Tupinaquis, para nelles podermos fazer fruto. (LOURENÇO, 1988, p. 367)

A atitude do capitão Melchior de Azeredo possivelmente refletia a política de sujeição defendida pelo padre Manuel da Nóbrega em várias cartas, em especial uma de 1560, destinada ao Infante Cardeal D. Henrique, na qual o Espírito Santo é citado, dentre outros assuntos, para destacar justamente a necessidade da sujeição dos povos originários na capitania de Vasco Fernandes Coutinho:

Esta capitania se tem por a melhor cousa do Brasil depois do Rio de Janeiro: nella temos uma casa, onde se faz fruto com Christãos e com escravos, e com uma geração de índios, que alli está que se chamam do Gato, que ahi mandou vir Vasco Fernandes do Rio de Janeiro; entendem-se também com alguns Topinaquins, e si Nosso Senhor dér tão boa mão ao Governador á tornada como lhe deu em todas as outras partes, que os ponha a todos em sujeição e obediência, poder-se-á fazer muito fruto, porque este é o melhor meio que pôde haver para sua conversão. (NÓBREGA, 1931, p. 223)

A política de sujeição e aldeamentos forçados foi uma medida drástica diante dos poucos resultados alcançados pela proposta inicial de conversão dos indígenas pelo convencimento com base nas pregações e no exemplo (SALETO, 2011), além de outras dificuldades enfrentadas pelos jesuítas para expandir e consolidar seu trabalho missionário no Brasil, como a oposição dos colonizadores partidários da escravização. No entanto, paralelamente ao enrijecimento das relações com os povos originários, a Companhia de Jesus desenvolveu meios mais sutis para doutrinar e estabelecer um “novo código de conduta moral” entre os “naturais da terra”, tendo no teatro uma estratégia pedagógica privilegiada, pois com uma linguagem simples e direta poderia se alcançar um número mais amplo de pessoas – indígenas ou colonizadores – independentemente da idade e do grau de instrução. Os locais de apresentação, de acordo com Leite (2006b), variavam conforme o fato celebrado, podendo ocorrer nos colégios, em praças públicas ou nas aldeias.

Para Pereira (2006), o teatro jesuítico era voltado exclusivamente à catequese, mas para ter êxito não poderia se restringir a revelação dos mistérios cristãos aos curumins. Precisava ir mais a fundo e substituir um “código moral por outro” (p. 148). Isto é, abolir símbolos, hábitos e práticas culturais indígenas e implantar outros baseados na concepção de mundo europeu. Apesar de já ser praticado pelos colonizadores, o teatro trazido da Península Ibérica pelos jesuítas foi adaptado em função de seu objetivo, privilegiando a difusão do cristianismo, a educação dos povos originários e a moralização do comportamento dos colonizadores. A produção teatral

desenvolvida pelo padre Anchieta<sup>59</sup> acabou se destacando e, dentre os seus textos, o *Auto de São Lourenço* ou *Na festa de São Lourenço* se tornou o mais conhecido, exprimindo em uma linguagem dramática o embate dos jesuítas contra os costumes indígenas considerados perniciosos.

A sequência que se estende da sexta à décima estrofe, do segundo ato, representando a fala de “Guaixará”, o rei dos demônios que dominava as aldeias antes da chegada dos padres, exemplifica de forma vívida a visão de seu autor sobre este aspecto:

A moçada beberona/ trago bem conceituada. / Valente é quem se embriaga/  
e todo o cauim entorna, / e à luta então se consagra.  
Quem bom costume é bailar!/ Adornar-se, andar pintado,/ tingir pernas,  
empenado / fumar e curandeirar,/ andar de negro pintado.  
Andar matando de fúria, / amancebar-se, comer/ um ao outro, e ainda ser/  
espião, prender Tapuia, / desonesto a honra perder.  
Para isso/ com os índios convivi. / Vêm os tais padres agora/ com regras fora  
de hora/ pra que duvidem de mim. / Lei de Deus que não vigora. (ANCHIETA,  
1965)

Bebedeira, festejos, pintura do corpo, uso de adornos, fumo, pajelança, antropofagia, guerra, assassinato e aprisionamento dos rivais são algumas manifestações culturais indígenas desaprovadas pelos jesuítas nas cartas que escreveram. Acrescente-se a elas a desonestidade, incomum nos registros, e a insatisfação com a presença dos membros da Companhia, identificada no âmbito deste trabalho de forma implícita na resistência ao batismo e na hesitação de Maracajaguaçu em construir residência e igreja em sua aldeia. Reunindo tais elementos, Anchieta (1965) procura pervertê-los, atribuindo um sentido negativo a eles e os associando a um demônio e ao mal que precisava ser eliminado.

Por outro lado, no quarto ato, tendo São Lourenço o seu corpo amortalhado, o Anjo entra em cena com duas figuras alegóricas, o Temor de Deus e o Amor de Deus, para acompanhar o santo até a sepultura e finalizar a trama. Em uma das estrofes o Temor de Deus, como um dos aspectos da estratégia pedagógica de Anchieta, repreende a indiferença dos colonizadores em relação à religião ao mesmo tempo em

---

<sup>59</sup> O teatro de Anchieta, segundo Pereira (2006), foi influenciado pela obra de Gil Vicente, mas adquiriu novas conotações pelo fato de ser voltado à catequese. Em algumas peças, como “No Auto de São Lourenço, foi necessário fundir o momento histórico da Colônia à devoção cristã universal. Juntar a erudição hagiográfica, buscar no Império Romano as histórias de São Lourenço e de São Sebastião. Os dois santos adquiriram celebridade no Brasil por ocasião da guerra contra franceses e tamoios” (p. 151).

que insere o conceito de pecado e de danação eterna entre os indígenas que não adotassem os preceitos cristãos:

Espantado estou de ver, / pecador, teu vão sossego. / Com tais males a fazer,  
/ como vives sem temer, / aquele espantoso fogo? / Fogo que nunca  
descansa, / mas sempre provoca a dor, / e com seu bravo furor/ dissipa toda  
a esperança/ ao maldito pecador. (ANCHIETA, 1965, p. 36-37)

Por meio de uma abordagem lúdica, o autor apresentava a eterna luta do bem contra o mal, ou seja, a fé católica e a cultura ibérica representada pela Companhia de Jesus em contraposição aos costumes indígenas, representante do próprio mal.

Apear de todo esforço e engenhosidade dos jesuítas para converter os indígenas ao catolicismo e transpor a civilização ibérica para os trópicos, a reação dos povos originários, no Espírito Santo, mostrava-se recalcitrante, ou, na melhor das hipóteses, oscilante, pois em alguns casos é possível identificar explicitamente o retorno dos povos originários às suas antigas práticas culturais, como na carta escrita por comissão do padre Braz Lourenço:

Tem-se cá mui pouca confiança nelles porque são mui mudaveis, e parece aos homens impossivel poder estes vir a ser bons christãos, porque aconteceu já bautizar os Christãos alguns, e tornarem a fugir para os Gentios, e andam depois lá peiores que d'antes, e tornam-se a metter em seus vicios e em comer carne humana [...]. (LOURENÇO, 1988, p. 114)

Em outros casos, os padres da Companhia se referem aos resultados da evangelização com um tom de desânimo, lamentando-se da dificuldade de inculcação dos princípios e valores cristãos nos indígenas, conforme relato do padre Francisco Pires sobre as crianças mestiças, segundo o qual “[...] nesta terra tudo é vergonetas novas e mais farpadas, cujo fructo é imperfeito, como são os Mamalucos” (PIRES, 1988b, p. 223), e da carta escrita por comissão do padre Braz Lourenço, na qual após o elogio da pregação do “indiozinho da Bahia”, assim como Pires (1998b), o autor registra sua frustração diante da dificuldade de se avançar e consolidar o processo de conversão: “[...] estes são fruita que pouco dura sem apodrecer nesta terra” (LOURENÇO, 1998, p. 364).

Diante do aparato material, intelectual e religioso constituinte da missão jesuítica no Espírito Santo, na segunda metade do século XVI, composto por casa reitoral, igrejas, escolas, residências fixas e de visita, aldeamentos e, posteriormente, fazendas e engenho, cabe indagar por que, do ponto de vista dos missionários, houve

tantas dificuldades para inculcar, no curto e médio prazo, a doutrina cristã e o modo de vida português na mente e no comportamento dos povos originários habitantes da Capitania. Nem sempre a historiografia reconheceu o caminho tortuoso percorrido pelos jesuítas para alcançar o objetivo de converter os “naturais da terra” ao catolicismo, tratando a questão de forma linear e progressiva, minimizando ou eliminando as “relações de força” (GINZBURG, 2002) presentes nas diversas formas de resistência, nos conflitos, nas negociações, nas hesitações, nos avanços, nos retrocessos e nas estratégias utilizadas de ambos os lados.

Buscando responder ao questionamento e recorrendo mais uma vez às pesquisas sobre a história da feitiçaria desenvolvidas por Carlo Ginzburg, eu diria, ancorado neste autor, que possivelmente os padres da Companhia de Jesus não compreenderam que estavam lidando com um “estrato cultural profundo” (GINZBURG, 2007) totalmente estranho à sua cultura – especificamente, ao “*orbis christianus*” –, cujas bases remontam às sociedades caçadoras e coletoras paleolíticas, transmitidas pelas gerações por milênios, e que dificilmente seriam modificadas em um curto intervalo de tempo por meio de ações unilaterais transfiguradas em pregações, exemplos e, até mesmo, sujeição.

Fazer História da Educação supõe, pois, conhecer mais do que os manuais tradicionais comportam. É preciso conhecer a sociedade, as instituições na sua expressão original, conhecer, enfim, o processo das relações. Numa palavra, é preciso conhecer a cultura que marca essa sociedade.

José Maria de Paiva (2019)

## 6 SABERES EMERGENTES NOS CONTATOS ENTRE INDÍGENAS, JESUÍTAS E COLONIZADORES NO ESPÍRITO SANTO DO SÉCULO XVI

Observado por uma certa perspectiva, o cenário encontrado pelos portugueses nos primeiros tempos da colonização do Espírito Santo e do Brasil tende a contrastar com a visão do Paraíso Terreal difundida por conquistadores e viajantes que exploraram o Novo Mundo entre os séculos XV e XVI: a enorme distância entre Brasil e Portugal com um oceano separando metrópole e colônia, cuja viagem de ida e volta poderia levar mais de um ano se houvesse navios disponíveis para o traslado; a grande quantidade de indígenas, na maioria das vezes, descontentes com a presença portuguesa em suas terras ancestrais; a mata virgem que ocupava todo o território, habitat dos mais variados tipos de plantas e animais peçonhentos e predadores capazes de matar uma pessoa em poucos instantes; as dificuldades de locomoção e comunicação entre as capitanias e entre as poucas vilas existente no litoral; o número exíguo de reinóis para ocupar e lavrar a terra, gerando as riquezas que justificassem o empreendimento colonial; e a escassez ou asusência de todo tipo de recurso que no Reino poderia ser encontrado sem muito esforço.

Esse foi o ambiente encontrado pelos jesuítas, quando desembarcaram pela primeira vez em Salvador, em 1549, e quando decidiram fixar residência na capitania de Vasco Fernandes Coutinho, em 1551. Guardiões da cultura portuguesa, os padres inacianos procuraram preservá-la e difundi-la sem alterações profundas nos colégios fundados ao longo dos duzentos e dez anos em que permaneceram na América portuguesa, uma vez que

[...] Pelos principais e, agora, pelos próprios jesuítas, a guerra penetrava o colégio jesuítico. Mas não abalava o currículo e a própria disciplina. A vida no colégio parecia continuar, impávida, como se não estivesse envolvida pelo mesmo ambiente colonial. Todos falando latim, assuntando falas piedosas, recitando poesias e textos clássicos, afeiando-se na arte da disputa como um cavaleiro medieval na arte da espada, reunindo-se em academias devotando-se com empenho à virtude e à prática de atos piedosos. A realidade, ali, parecia estar suspensa [...] (PAIVA, 2000, p. 47).

A educação e o ensino desenvolvidos nesse ambiente se baseavam em princípios que não “prevaleciam *extra muros*”. Essa contradição entre a realidade vivida nos colégios e o contexto geral da sociedade colonial brasileira, que Paiva (2000) denominou de “formalismo pedagógico”, não se restringia ao espaço

específico, pois estava presente na forma como os colonizadores compreendiam o seu próprio comportamento, ocorrendo na verdade o que o autor denominou “formalismo cultural”, apontando uma discrepância entre a imagem que os portugueses faziam de si e atitudes praticadas no dia a dia, o que os obrigava recorrer a pareceres de “letrados e canonistas” sempre que havia pressão social.

A realidade extramuros das instituições da Companhia de Jesus e as trocas de saberes informais que dela emergiam a partir dos contatos entre indígenas, jesuítas e colonizadores consiste no objeto de análise que pretendo desenvolver neste capítulo, baseando-me nas reflexões de Holanda (1994, 1995) sobre a capacidade de adaptação do português a meios adversos, como o Brasil colonial, e a grupos etnicamente diferentes, como indígenas e africanos. De forma similar, procuro fazer uso de suas ponderações sobre os mecanismos que permitiram os colonizadores do planalto de Piratininga, principalmente os sertanistas assimilarem aspectos da cultura indígena que lhes garantiram a sobrevivência em um ambiente caracterizado pela aspereza da natureza.

É possível que a casa de São Tiago na segunda metade do século XVI, dentro de seus limites por ainda não ser colégio, tenha se tornado o espaço de preservação da cultura trazida do Velho Continente, pois, apesar de os religiosos manterem contato constante com o mundo exterior e de absorverem parte dele, utilizaram-na justamente para difundir as primeiras letras entre os filhos dos colonizadores, para ensinar a religião e a língua portuguesa às crianças mestiças e indígenas e o latim aos iniciados na Ordem. A residência, desse modo, tornou-se o lugar de irradiação da doutrina para a população, incluindo os escravizados. Nela, realizava-se a escrita e a leitura das cartas que levavam e traziam notícias de outras missões, fazia-se as orações e praticava-se as penitências com a intenção de afastar os pecados do mundo terreno e aproximar os seus habitantes do divino. Enquanto isso, fora dos muros a realidade capixaba revelava-se mais áspera, mais hostil, pois “[...] A história de nossa colonização está farta de exemplos, mostrando como a relação cotidiana, para portugueses, índios e africanos, se marcava pelo clima de defesa/ataque, condição de sobrevivência” (PAIVA, 2000, p. 46).

A fixação dos jesuítas no Espírito Santo ocorreu em um contexto de tensão marcado por uma série de conflitos entre portugueses e indígenas. Primeiramente, pela investida dos goitacás e dos tupiniquins à vila do Espírito Santo, obrigando os seus moradores a se refugiarem na ilha de Duarte de Lemos. Em seguida, a reação

dos colonizadores contra novos ataques proporcionou-lhes a vitória, mesmo nome atribuído ao novo povoado em 1551. Cerca de quatro anos depois, o padre Luiz da Grã registrou uma investida realizada à nova vila pelos tamoios (GRÃ, 1940) e, em 1557, um cerco ameaçou destruir Nossa Senhora da Vitória com todos os seus moradores, obrigando Vasco Fernandes Coutinho a pedir ajuda a Mem de Sá. O socorro foi enviado em princípios de 1558 na forma de uma frotilha comandada pelo filho do governador, Fernão de Sá, que decidiu atacar os tupiniquins da região do Cricaré ao invés de seguir viagem, o que o levou a morrer em combate. O restante dos homens seguiu para Vitória no intuito de combater os indígenas rebelados, dispersando-os, assassinando-os e escravizando-os.

Ao “estado de guerra em que os portugueses viviam” (PAIVA, 2000, p 45) com os indígenas acrescenta-se as tensões que emergiam com os jesuítas provocadas, entre outros motivos, pelo assédio aos aldeamentos e pelas tentativas de escravização dos grupos em processo de evangelização, como as que ocorreram na aldeia de Maracajaguaçu, incentivando-o a mudar-se com sua parentela para um lugar mais distante em 1559. Deve-se considerar ainda as incursões estrangeiras na costa capixaba, como a promovida pelos franceses na baía de Vitória, em 1558 e 1561, que costumavam descambar para o conflito, levando pessoas de ambas as nacionalidades à morte. No entanto, nesses casos, jesuítas, colonizadores e indígenas aldeados firmavam alianças contra o inimigo comum.

Na segunda metade do século XVI, o Espírito Santo alternou momentos de prosperidade – chegando a contabilizar seis engenhos de açúcar e receber de três a quatro navios por ano – e de isolamento e escassez de gente e de recursos, quando não contava com engenhos, ficando até dois anos sem receber embarcações. Em meio a ataques, defesas e períodos de carência, os sobreviventes tiveram de enfrentar uma epidemia de “câmara de sangue” e “prioris” que matou centenas de indígenas escravizados e livres, em 1558, e outra de “doença das bexigas”, em 1564, que além dos “naturais da terra”, vitimou o irmão Pedro Gonçalves e, no ano seguinte, o padre Diogo Jácome. Em resumo, conclui-se que, nas décadas iniciais do Quinhentos, a aspereza da vida em solo capixaba não condizia com a rotina dos colégios jesuíticos descritos por Paiva (2000) e possivelmente nem com a da casa de São Tiago. Para garantir a sobrevivência em condições tão adversas, os colonizadores e os próprios jesuítas não poderiam contar com os conhecimentos ensinados em suas

instituições educacionais, mesmo porque apenas pequenos grupos da população colonial tinha acesso a elas, como foi salientado no capítulo anterior.

Analizada pelo ponto de vista dos contatos e das trocas culturais estabelecidos entre os povos originários, jesuítas e colonizadores no dia a dia de suas vivências, a educação colonial extrapolava as paredes dos colégios e das escolas de primeiras letras e se fazia acontecer em todos os lugares onde houvesse interação e compartilhamento de experiências e saberes locais. Dessa maneira, os processos educativos poderiam ocorrer em uma entrada para o sertão em busca de metais e pedras preciosas ou à procura de indígenas para os aldeamentos localizados no litoral, em uma pescaria, em uma caçada, no preparo da terra, no cultivo das plantas, na produção artesanal e de alimentos e na prática da medicina popular. Nesse aspecto, os saberes dos povos “naturais da terra” se mostraram imprescindíveis para sobrevivência.

Ao contrário do que imaginava o padre Manuel da Nóbrega no primeiro ano de sua chegada ao Brasil, comparando os indígenas a “papel branco” onde se poderia “escrever à vontade as virtudes mais necessárias” e apresentar-lhes sem grandes dificuldades o “seu criador” (NÓBREGA, 1988a), e na contramão do que foi difundido pela vertente da historiografia da educação que via na evangelização e na educação um processo linear e progressivo de apagamento das culturas indígenas e de construção de uma nova civilização ibérica nos trópicos (AZEVEDO, 1944), a análise de fontes locais indicia a existência de relações cotidianas atravessadas por tensões, assimilações e recusas. Nessas “relações de força” (GINZBURG, 2002), enquanto os jesuítas se empenhavam em romper a “jaula flexível e invisível”<sup>60</sup> (GINZBURG, 1987) da cultura indígena para doutriná-los e educá-los, segundo os parâmetros europeus, inevitavelmente, assimilavam aspectos do modo de vida dos habitantes do Novo Mundo. Não apenas os que pudessem auxiliar em seu trabalho doutrinário e educativo, mas aqueles sem os quais, muito provavelmente, não teriam conseguido concretar as bases missionárias nos primeiros tempos da colonização. Mas o que teria permitido tal assimilação de saberes indígenas por parte dos portugueses, além da necessidade de sobrevivência?

---

<sup>60</sup> Ao se referir à capacidade do moleiro Menocchio de articular a linguagem que historicamente estava à sua disposição, Ginzburg (1987, p. 25) afirma que “[...] Assim como a língua, a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um [...]”.

Alguns fatores apontados por Sérgio Buarque de Holanda indicam determinadas peculiaridades dos portugueses que os diferenciavam dos demais povos europeus, o que lhes teria possibilitado chegar a lugares até então inexplorados por sua gente. O primeiro deles seria o “gosto da aventura”<sup>61</sup> e, em contrapartida, a pouca disposição para o trabalho sem ganhos imediatos, responsáveis pela busca por bens materiais em outros continentes. O espírito aventureiro seria responsável por determinadas “fraquezas” que funcionavam como estímulo para a exploração do que não era conhecido, como a ânsia por prosperidade sem custos, por títulos honoríficos, por posições e riquezas fáceis. Tal fator teria sido decisivo para lidar com os elementos que constituíam a realidade brasileira no período colonial, como os diferentes grupos étnicos e seus costumes e padrões de existência que frequentemente entravam em choque e o meio ambiente, que exigia um longo período de adaptação. Dessa forma, favoreceu a mobilidade social e incentivou os colonizadores a enfrentar as asperezas da natureza, criando as condições para o desenvolvimento da colonização (HOLANDA, 1995).

No caso da agricultura, os obstáculos impostos pela natureza, associados à “inércia e passividade” dos colonizadores e ao princípio da exploração de riquezas sem grandes esforços, levaram-nos a adotar as técnicas utilizadas pelos indígenas adaptando-nas às necessidades da grande lavoura:

[...] Instrumentos sobretudo passivos, nossos colonizadores aclimaram-se facilmente, cedendo às sugestões da terra e dos seus primeiros habitantes, sem cuidar de impor-lhes normas fixas e ideláveis. Mesmo comparados aos castelhanos, destacaram-se eles por esse aspecto [...]. [...] Entre nós, o domínio europeu foi, em geral, brando e mole, menos obediente a regras e dispositivos do que à lei da natureza. A vida parece ter sido aqui incomparavelmente mais suave, mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais, e morais. Nossos colonizadores eram, antes de tudo, homens que sabiam repetir o que estava feito ou o que lhes ensinara a rotina [...] (HOLANDA, 1995, p. 52).

O acolhimento das “dissonâncias sociais, raciais e morais” teria sido possível graças à “plasticidade social” característica dos portugueses, especialmente pela ausência de “orgulho de raça”. Isto pelo fato deles já nos tempos do “descobrimento”

---

<sup>61</sup> Para Paiva (2019), os portugueses não eram aventureiros, pois “[...] buscavam de maneira planejada o que o comércio estava a lhes exigir. A busca de mercadorias, novas e em quantidade, os levou às grandes viagens ao Oriente, manancial de riqueza. Essas viagens levaram a caminhos nunca antes percorridos pelos europeus, resultando no encontro da terra até então desconhecidas para eles, entre elas o que viria a ser o Brasil” (p. 57).

do Brasil serem um povo mestiço, não apenas pela sua trajetória histórica marcada pela confluência, na Península Ibérica, de povos distintos, como visigodos, vândalos e romanos, mas pela presença de africanos incidindo sobre sua configuração étnica e cultural, seja como invasores, no caso dos muçulmanos da região do Saara, ou como escravizados oriundos da África meridional. Sendo assim, a mestiçagem que marcou a história do Brasil, presente também na realidade portuguesa, não foi exatamente uma novidade. segundo Holanda (1995, p. 64),

[...] Ao contrário do que sucedeu com os holandeses, o português entrou em contato íntimo e frequente com a população de cor. Mais do que nenhum outro povo da Europa, cedia com docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros. Americanizava-se ou africanizava-se, conforme fosse preciso [...].

A maleabilidade étnica e social dos portugueses foi notada por Afonso Braz logo após sua chegada ao Espírito Santo em 1551. Porém, aos olhos do padre, ganhou contornos diferentes daqueles sugeridos por Sérgio Buarque:

Grande é o fruto que por bondade do Senhor se fez e faz entre os Christãos, elle seja por tudo louvado: porque uns se apartam de suas mancebas, e outros as deixam e se casam, e determinam de se emendar e ser bons ao diante. Queira o Senhor conserval-os em seus bons propositos [...] (BRAZ, 1988, p. 114).

Pelo teor do fragmento, as relações entre homens portugueses e mulheres indígenas prosperaram e, segundo outros depoimentos da época, não encontravam obstáculos quanto aos costumes locais. Aos olhos dos membros da Companhia, por outro lado, tratava-se de garantir a formalização dessas uniões em matrimônio, para que o casal passasse a viver de acordo com os preceitos do cristianismo – ou o rompimento das relações existentes, ainda que isso significasse o abandono de famílias mestiças que aos poucos iam povoando a terra. Elogia-se, dessa maneira, “[...] a nobre virtude de um certo principal, que, repudiada a manceba, com quem vivera por muitissimo tempo e da qual tivera filhos, se voltou para salutifera e reta forma de vida [...]” (ANCHIETA, 1998d, p. 47). Porém, a continuidade do relato de Anchieta, registrado em carta de 1554, indica que o abandono das “mancebas” pelos portugueses não era uma questão consensual em todos os casos, já que foram criados mecanismos de vigilância e controle – mas também de solidariedade – como a Confraria de Caridade, para denunciar e penalizar aqueles que insistissem

permanecer em “pecado”. Os que se filiassem à Confraria e assumissem a sua culpa, pagariam uma determinada quantia para o casamento de meninas órfãs. Se fossem acusados por outros, deveriam pagar o dobro.

Longe do Reino e do olhar mais criterioso da Igreja e da Justiça, os colonizadores se deixavam persuadir pelo modo de vida indígena, menos rígido se comparado à moral cristã, aderindo àquilo que lhes fosse útil e lhes proporcionasse algum conforto. Ao mesmo tempo, a chegada dos jesuítas ao Espírito Santo, guardiões daquela moral, parece ter aproximado um pouco mais os portugueses de certos costumes que amalgamavam a sociedade lusitana. Dessa forma, o resultado dos contatos entre indígenas, jesuítas e colonizadores davam o tom e o direcionando da vida cotidianamente criada e recriada em meados do século XVI. Daí, poder-se associar os portugueses e suas atitudes diante das adversidades coloniais à “[...] consistência do couro, não a do ferro ou do bronze, [pois] dobrando-se, ajustando-se, amoldando-se a todas as asperezas do meio” (HOLANDA, 1994, p. 10), paulatinamente, conseguiam se estabelecer, preservando, na medida dos possível, o seu modo de vida.

Tal adaptação, no entanto, não pode ser compreendida de forma mecânica e instantânea, desprovida de sutilezas que no fim das contas respondiam pela seletividade daquilo que seria assimilado e pela conformação dos seus novos contornos. Compreende-se, dessa forma, que

Para a análise histórica das influências que podem transformar os modos de vida de uma sociedade é preciso nunca perder de vista a presença, no interior do corpo social, de fatores que ajudam a admitir ou a rejeitar a intrusão de hábitos, condutas, técnicas e instituições estranhos à sua herança de cultura. Longe de representarem aglomerados inânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições externas, as sociedades, inclusive e sobretudo entre povos naturais, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica, preservando-as tanto quanto possível de tudo o que possa transformar essa unidade. Ou modificando as novas aquisições até ao ponto em que se integrem na estrutura tradicional (HOLANDA, 1994, P. 55).

Nesse sentido, observa-se que, apesar dos casos de mancebia com indígenas, os colonizadores não aderiram à organização familiar dos povos originários, caracterizada pela poligamia, especialmente entre os principais, e pela menor rigidez no que se refere à perpetuação dos laços de matrimônio. Relatos de Braz (1988) e Anchieta (1988c), indicam que a Igreja – representada pela Companhia de Jesus no caso específico – atuava como “força seletiva”, no sentido de preservação da cultura

ibérica em solo capixaba, na medida em que procurou, incansavelmente, reguardar os pilares do cristianismo, o que significava, entre outras coisas, a manutenção da família cristã e tudo o que ela significava: casamento, monogomia, heterossexualidade e estabilidade. Da mesma forma, os portugueses em geral procuravam preservar instituições características do seu lugar de origem, que procuravam introduzir localmente, em contraposição ao modo de vida indígena.

No aldeamento de Nossa Senhora da Conceição, indígenas em processo de conversão foram organizados pelos jesuítas nos mesmos moldes da administração e justiça das vilas portuguesas. Nessa organização,

[...] o seu Principal, a quem os padres ordenaram que fosse ouvidor, é temido e estimado delles; tem alcaide e porteiro; quando algum deve, é trazido diante delle, e, não tendo com o que pague, lhe limita tempo para isso, segundo o devedor aponta. Têm um tronco em que mandam metter os quebrantadores de suas leis, e os castigam conforme os seus delictos [...] (LOURENÇO, 1998, p. 367).

A criação e a distribuição de cargos administrativos e judiciários entre os indígenas e a introdução de penalidades aos delitos cometidos, como o açoite em praça pública nos casos de adultério, aproximava-os dos colonizadores, assim como ocorria com a religião, a organização familiar e os costumes que, por sua vez, frequentemente, causavam embaraços aos jesuítas, pois precisavam lidar, por exemplo, com a nudez no interior das igrejas em ocasiões solenes, como casamentos, batizados, confissões e missas. Por isso, a insistência no uso dos trajes de algodão.

Na passagem do navio pelo Espírito Santo em que se encontrava Jean de Léry, uma parada para a troca de mercadorias com os “margaiás” do litoral norte da Capitania, em 1557, sugere a incompreensão do sentido atribuído às roupas, pois durante a despedida, já vestidos com as camisas adquiridas durante o “escambo”, os indígenas dobraram-nas até o umbigo para não estragá-las na água do mar e ao descenderem da embarcação fizeram questão de mostrar as nádegas aos franceses, mostrando tudo o que as vestimentas deveriam esconder (LÉRY, 1961). Em 1585, ignorando o sentido moral atribuído à adoção de vestimentas, os indígenas faziam delas usos nada convencionais.

Os Indios da terra de ordinário anadam nus e quando muito vestem alguma roupa de algodão ou pano baixo e nisto usam de primores a seu modo, porque um dia saem com gorro, carapuça ou chapéu na cabeça e o mais nú; outro dia com seus sapatos ou botas e o mais nú, outras vezes trazem uma

roupa curta até a cintura sem mais outra cousa. Quando casam vão às bodas vestidos e á tarde se vão passear sòmente com o gorro na cabeça sem outra roupa e lhes parece que vão assim mui galantes (ANCHIETA, 1988c, p. 434)

Nas circunstâncias descritas pelo padre Anchieta, além da indiferença indígena à prescrição de ordem moral e religiosa, os usos criativos e inesperados das vestimentas, ajudam-nos a problematizar “forças seletivas” no processo de conformação de novas práticas culturais à “unidade orgânica” da sociedade indígena (HOLANDA, 1994).

Por outro lado, os colonizadores mostraram-se mais acessíveis aos aspectos da vida material que divergiam das tradições europeias, adotando em larga escala, conforme observado por Holanda (1994, p. 56),

[...] recursos e táticas indígenas de aproveitamento do mundo animal e vegetal para a aquisição de meios de subsistência. Um passo importante nesse sentido, a acomodação à dieta alimentar dos primitivos moradores do país, que constitui certamente resultado de um longo esforço de adaptação ao seu clima e às suas condições materiais, terá favorecido qualidades de energia e resistência [...].

Afirma Anchieta (1998c), em 1585, que [...] O pão comum desta terra é de raízes de mandioca [...]” (p. 435). Os mais abastados, notadamente moradores da Bahia e de Pernambuco, alimentavam-se de pão feito com farinha de trigo importado de Portugal com vinho, azeite, vinagre, azeitona, queijo e conservas, complementos de sua dieta alimentar. Mas os jesuítas, assim como a população comum viviam da “farinha da terra”, a mesma trocada pelos “margaiás” do litoral norte do Espírito Santo por “bugingangas” oferecidas pelos tripulantes do navio francês, no qual se encontrava Jean de Léry (LERY, 1961). Transformada em alimento obrigatório e regular para os recém-chegados do Reino, as raízes da mandioca davam origem à farinha, pirão, bolos, beijos, caldos e mingaus saborosos e considerados de fácil digestão (CAMARA CASCUDO, 1967).

Da farinha de “carimã” peneirada e amassada com leite e ovos, os portugueses faziam bolos e pães, considerados melhores do que os de trigo. Misturada com frutas doces e legumes, como a abóbora, transformavam-se em beilhões e inúmeros outros quitutes preparados em dias de festa (SOUSA, 1851). A farinha de guerra se tornou alimento dos escravizados e dos habitantes dos engenhos em tempo de necessidade, assim como passou a ser utilizada como matalotagem nos navios que partiam para Portugal e naqueles que transportavam africanos cativos para o Brasil. Os “beijos

grossos” também foram usados para a mesma finalidade e, em certos casos, eram preferidos pelo fato de serem mais torrados, o que dificultava sua deterioração ao longo das viagens, chegando a durar mais de um ano (SOUSA, 1851).

A assimilação de determinados alimentos do cardápio indígena pelos colonizadores e pelos jesuítas no Quinhentos foram difundidos nos séculos seguintes, assim como suas técnicas e equipamentos de produção. No século XVIII, os jesuítas fundaram a fazenda de Itapoca – ao norte de Vitória – onde construíram igreja, residência e uma casa de farinha, para abastecerem o Colégio de São Tiago com as hortaliças cultivadas no local, juntamente com os gêneros alimentícios produzidos em Muribeca e Araçatiba (LEITE, 2006c). No início do Oitocentos, em cada vila ou povoado por onde passava, Saint-Hilaire (1936) notava as plantações de mandioca que as cercavam e ao chegar na Capital, pode acompanhar a plantação da raiz na fazenda do capitão-mor Francisco Pinto, além de presenciar a produção de farinha por negros escravizados.

O processo de produção reunia materiais e técnicas indígenas adaptadas por melhorias introduzidas pelos colonizadores. Desde os primeiros tempos da colonização, ao invés de utilizarem “pedras ou ralos” (SOUSA, 1851) ou “pranchas de madeira cravejadas com pedrinhas” (LÉRY, 1961) para ralar a mandioca, como os povos originários faziam, os portugueses passaram a utilizar o “cilindro dentado” (CAMARA CASCUDO, 1967). De forma semelhante, na fazenda do capitão, havia uma mesa com um rolo envolto por latão e cobre, acionado por uma manivela manipulada pelos escravizados, mas a prensagem da massa extraída era realizada no “tipiti”, feito com palhas de palmeira, e a secagem da farinha, dava-se em uma “caldeira de terracota, cuja orla é muito baixa e o fundo muito raso” disposta em cima de um forno (SAINT-HILAIRE, 1936), semelhante às “grandes e amplas frigideiras de barro” utilizadas pelos indígenas do Quinhentos (LÉRY, 1961).

As “caldeiras de terracota” eram produzidas “[...] num lugar denominado Goiabeira, situado próximo da Capital do Espírito Santo [...]” (SAINT-HILAIRE, 1936, p. 117). Hoje, a localidade transformou-se em um dos mais conhecidos bairros de Vitória, capital do Espírito Santo, especialmente por estar associado à tradição das chamadas “Paneleiras de Goiabeiras”, cujo ofício inscrito no Livro de Registro dos Saberes foi transformado em Patrimônio Cultural do Brasil em 2002. Os materiais e técnicas específicos de produção das “panelas de barro” capixabas envolvem a extração da argila do chamado “barreiro” do vale do Mulembá, localidade próxima de

onde vivem as paneleiras; a modelagem e o polimento das peças de forma artesanal com o uso de uma cuia e sem a utilização de torno e forno; a secagem ao sol e a queima dos utensílios a céu aberto; e o “açoite” com “vassourinha de muxinga”, enquanto as panelas permanecem quentes, para a aplicação da tintura de tanino extraída da casca do mangue-vermelho, cujas árvores circundam a região, com o objetivo de dar a cor característica e impermeabilizar os objetos (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2006).

Fotografia 3 – Luci Barbosa Salles alisando a panela com a pedra



Fonte: Ministério da Cultura (2006).

Fotografia 4 – Açoitando a panela com vassourinha embebida na tintura de tanino



Fonte: Ministério da Cultura (2006).

O trabalho é inteiramente artesanal e predominante entre as mulheres. O saber é transmitido de mãe para filha ao longo de gerações no âmbito familiar ou comunitário e a produção dos utensílios, geralmente, é realizada nos quintais das casas das paneleiras, misturando-se às atividades domésticas e à criação dos filhos e netos. Por isso, há presença constante de crianças que, observando, brincando e participando das atividades modelam a argila, alisam as peças e, assim, vão aprendendo o ofício. Com a construção do Galpão da Associação das Paneleiras pela Prefeitura Municipal de Vitória, em 1987, parte da produção, assim como a exposição e a venda dos objetos passaram a ser realizadas nele (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2006).

A técnica cerâmica utilizada é de origem indígena e remonta a tradição tupi-guarani e una. Fragmentos cerâmicos foram encontrados em uma pequena elevação denominada morro da Boa Vista (hoje bairro) situada nas imediações de Goiabeiras, assim como “sambaquis” compostos de lascas de quartzo e cascas de ostras foram descobertos durante a construção da nova pista do aeroporto Eurico de Aguiar Salles, localizado na mesma região, em 2005 (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2006), estabelecendo uma possível conexão entre a tradição mantida pelas “Paneleiras de Goiabeiras”, o testemunho de Saint-Hilaire (1936) quando visitou a região, em 1818, e os rastros dos indígenas locais materializados nos restos de cerâmica e nos “sambaquis”. Inclusive, apesar do autor não tê-las mencionado, cogita-se a possibilidade da produção de “frigideiras de moqueca” na época de sua passagem pela Capitania, uma vez que o consumo de peixes e mariscos fazia parte da

alimentação dos vários agrupamentos humanos que habitaram a região desde antes da chegada dos colonizadores (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2006). Hábito alimentar que, no Espírito Santo, tornou-se indissociável das panelas de barro e remete ao nome da principal iguaria nelas preparada: a moqueca capixaba, cujo nome derivaria da palavra moquém e do modo original de preparo com peixes envolvidos em folhas e moqueados em seu próprio suco (MERLO, 2011).

Ao descrever a dieta alimentar dos jesuítas, Anchieta (1998c, p. 437) revela que “Aos nossos de ordinário não falta pescado fresco e sêco, ainda que sêco não seja tão bom nem de tanta sustancia como o sêco de Portugal [...]”. Logo, constata-se que o peixe seco consumido pelos portugueses em sua terra natal diferia do produzido na Colônia provavelmente porque as técnicas empregadas eram outras, assim como parte das espécies consumidas. A secagem do pescado foi outra prática vinculada à alimentação testemunhada por Saint-Hilaire (1936) na ocasião de sua passagem pelo Espírito Santo, pois

[...] Os habitantes de Meiaípe cultivam um pouco a terra, mas, vivem, principalmente, da pesca, muito abundante neste districto; seccam os peixes que apanham e pequenas embarcações vêm de Victoria, comprar-lh'os e de S. Salvador dos Campos dos Goytacazes [...]. (p. 73)

Não foi possível identificar o modo de secagem do peixe utilizado pelos moradores de Meiaípe, mas é possível que esta prática tenha constituído uma herança do século XVI e, muito provavelmente, sob algum tipo de influência indígena devido à sua disseminação em parte do litoral brasileiro habitado pelos povos tupis (LÉRY, 1961; SOUSA, 1851), incluindo-se o Espírito Santo, e às pistas fornecidas por Camara Cascudo (1967) ao afirmar que a cunhã (mulher indígena) foi a primeira cozinheira a prestar serviço aos colonizadores na ausência ou presença das esposas e o seu contato com a culinária portuguesa a tornou [...] a mestra inicial da cozinha brasileira [...]” (p. 166).

No decorrer do processo das trocas culturais, por meio das quais novos saberes emergiam, aos poucos as indígenas aprendiam a lidar com temperos e legumes trazidos de Portugal, como cebolas, alhos, coentros, poejos, agriões, mostardas, salsas, abóboras, nabos, couves, favas, pepinos, cenouras, repolhos e berinjelas, cultivados nas hortas organizadas ao redor das casas ou nas cercas das residências e colégios jesuítas. Ao mesmo tempo, no interior das residências portuguesas, a “cunhã” recorria ao assado na sua expressão tipicamente indígena.

Isto é, utilizando o moquém, a brasa, o borralho e as folhas para assar carne de caça, de gado trazido de Portugal, de peixes e mariscos em detrimento do cozido (CAMARA CASCUDO, 1967). Dessa forma, difundia-se não apenas o modo indígena de preparo dos alimentos, mas também a maneira de conservá-los “curando-os ao fumo” (SOUSA, 1851) ou transformando-os em farinha (LÉRY, 1961).

Assim como vários tipos de alimentos, os portugueses assimilaram dos indígenas o uso do tabaco na medicina e nos momentos de descontração e relaxamento, descritos por Cardim (1925) com bastante familiaridade. Chamada de “erva santa” pelo padre, a planta

[...] serve muito para varias enfermidades, como feridas, catarros. &., e principalmente serve para doentes da cabeça, estomago e asmaticos. Nesta terra se fazem humas cangueras de folhas de palma cheia desta erva seca, e pondo-lhe o fogo por huma parte põem a outra na boca, e bebem o fumo; he huma das delicias, e mimos desta terra, e são todos os naturaes e ainda os portuguezes perdidos por ella, e têm por grande vicio estar todo o dia e noite deitados nas redes a beber fumo, e assi se embebedão delle, como se fora vinho. (p. 75-76)

A crença no poder curativo do fumo parece ter se disseminado rapidamente entre os portugueses, pois Cardim (1925) não o descreve como um saber exclusivamente indígena, dando a entender que suas propriedades terapêuticas eram reconhecidas por todos, inclusive por ele mesmo. Na verdade, “erva santa” era o nome com o qual o “petume” se tornou conhecido em Portugal e a crença em seu poder de cura circulava entre os colonizadores do Brasil, especialmente, o uso do sumo no tratamento, tanto em seres humanos como em animais, de feridas e “bicheiras” que nelas se formavam, em virtude dos ovos depositadas pelas moscas. Para destacar as virtudes da planta no campo da medicina, Sousa (1851) menciona o seu uso no tratamento de uma epidemia da chamada “doença do sesso” ocorrida entre os povos originários:

Deu na costa do Brasil uma praga no gentio, como foi adoecerem do sesso e criarem bichos nele, da qual doença morreu muita soma desta gente, sem se entender de quê; e depois que se soube o seu mal, se curaram com esta erva-santa, e se curam hoje em dia os tocados deste mal, sem terem necessidade de outra mezinha. (SOUSA, 1851, p. 206)

Do Brasil para Portugal e depois para a França. A difusão do tabaco entre os franceses foi registrado por Léry (1961) ao apresentar uma controvérsia sobre a

origem da planta, conhecida na Europa como “erva da Rainha” ou “nicotina”, e o caminho percorrido até chegar ao seu país<sup>62</sup>. Independentemente das diferentes espécies e de qual tenha sido difundida no Velho Continente, no século XVI, o tabaco já era consumido pelos colonizadores e, como atesta Cardim (1925), não apenas pelas suas propriedades terapêuticas, mas pelo prazer proporcionado durante o trago das “cangueras”, satisfação reiterada por Sousa (1851, p. 206) ao afirmar que “[...] A folha desta erva, como é seca e curada, é muito estimada dos índios e mamelucos e dos portugueses, que bebem o fumo dela [...]”. No Espírito Santo, a presença do tabaco e o poder que exercia sobre as pessoas que o consumiam pode ser constatada no hábito adquirido por ninguém menos do que a pessoa mais proeminente da Capitania no século XVI, o seu fundador.

Retornando de Portugal para o Espírito Santo, em 1555, Vasco Fernandes Coutinho fez uma parada em Pernambuco, aproveitando o injeço para assistir a missa celebrada pelo bispo D. Pero Fernandes Sardinha. No entanto, consta na carta escrita pelo governador geral Duarte da Costa que o donatário teria sido hostilizado abertamente pelo bispo em plena celebração, justamente, pelo seu hábito de fumar: “Vasco Fernandez Coutinho chegou aqui velho pobre e cansado, bem injuriado do bispo porque em Pernambuco lhe tolheo cadeira despaldar na igreja e apregoou por escomungado de mistura com homens baixos por beber fumo segundo mo ele disse [...]” (COSTA, apud OLIVEIRA, 2008, p. 73). Indagado pelo governador sobre o vício, Vasco Fernandes teria respondido que sem o fumo não teria vida. Duarte da Costa ainda ressalta a importância do tabaco como “mezinha” amplamente usada no Brasil para curar várias doenças que afligiam homens e animais.

Já no século XIX, após sua passagem pelo Espírito Santo, em 1816, o príncipe Maximiliano relata os infortúnios sofridos na caatinga nordestina por causa da enorme quantidade de carrapatos que habitavam os galhos dos arbustos que, frequentemente, caíam sobre os caminhos, promovendo o contato dos parasitas com os videntes que encostavam nas plantas, atormentando-os dia e noite, provocando feridas e “doenças cutâneas aos homens mal assciados”, cujo meio mais eficaz de

---

<sup>62</sup> O tabaco originário da Flórida teria sido levado de Portugal até a França pelo “senhor Nnicot” – daí o nome nicotina –, mas o produto consumido neste país era bem diferente do que Léry havia experimentado no Brasil. Além disso, o cronista rejeita a versão de que o frade franciscano André Thevet, que viveu entre os franceses na colônia fundada no Rio de Janeiro e ao qual faz duras críticas ao longo do texto, tivesse introduzido e cultivado as primeiras sementes na França (LÉRY, 1961).

eliminá-los consistia em friccionar a pele com uma infusão de fumo (WIED NEUWIED, 1940).

Enquanto práticas curativas de origem indígena ecoavam entre os participantes da expedição de Neuwied (1940), Saint-Hilaire (1936) presenciava os ecos da terapêutica portuguesa durante sua passagem pelo Espírito Santo. Ficou sabendo, por exemplo, que para tratar ferimentos provocados por picadas de cobra o capitão-mor, Francisco Pinto, utilizava uma solução composta por um punhado de pólvora diluída no suco de três a quatro limões. Em seguida, ingeria-se três vezes ao dia um chá feito com raízes. Por fim, usava uma “mezinha” complementar, acrescentando raízes de uma planta denominada “taririquim” ou “fedegoso de mato” à substância e a esfregava nas feridas.

A pólvora e o limão faziam parte do chamado “saca-trapo”, que incluía aguardente, pimenta da terra e fumo, utilizado para o tratamento do “maculo ou corrupção, ou mal-de-bicho” (HOLANDA, 1994), também denominada “doença do sesto” pelos cronistas quinhentistas (SOUSA, 1851). Por isso, sua utilização no tratamento de picada de cobra parece ser uma variante que, por sua vez, desconsidera a aguardente, um componente tornado essencial pelos colonizadores. Porém, o resultado revela-se animador, já que de catorze negros escravizados que foram tratados desta maneira, apenas um veio falecer (SAINT-HILAIRE, 1936). As trocas culturais com a consequente interpenetração e variações de saberes em tempo e do espaço se manifestam não apenas no caso do capitão Francisco Pinto, mas na substância que reunia elementos da medicina popular de origem portuguesa que ganhou corpo no Brasil, como a cachaça e a pólvora, e da terapêutica indígena, como o tabaco.

A manipulação e aplicação de medicamentos a base de óleos extraídos de animais e, especialmente, de plantas, as chamadas “mezinhas”, fizeram parte juntamente com as sangrias, a aplicação de ventosas e as cirurgias, dos conhecimentos médicos desenvolvidos pelos jesuítas na Colônia. Muitos deles vinham de Portugal munidos destes saberes e os adaptavam à realidade local, outros aprendiam, gradativamente, observando os recursos disponíveis, assimilando conhecimentos indígenas e tratando doenças comuns – feridas; picadas de cobra; dores nas juntas, na cabeça, no estômago; anemia, etc. – e aquelas introduzidas pelo colonizadores e que se manifestavam com mais intensidade a partir dos contatos com

os povos originários – varíola, sarampo, catapora, gripe, sífilis, doenças de pele, diarreia hemorrágica, dentre outras.

No Espírito Santo, há registro da aplicação de “mezinhas” elaboradas pelos membros da Companhia de Jesus nas epidemias de “câmara de sangue” e de “prioris” que acometeram o aldeamento de Nossa Senhora da Conceição em 1558 (ESPÍRITO SANTO, 1998) e da atuação dos padres como “físicos e enfermeiros” na difusão da “doença das bexigas” em 1564 (COSTA, 1998), quando vieram a falecer o irmão Pedro Gonçalves, neste mesmo ano, e o padre Diogo Jácomo, em 1565. Sobre isso, Vasconcellos (1865, p. 40) escreveu:

[...] Aquelles vos chamavão a vozes, estes com o cheiro pestífero de quatro em quatro hun sobre outros podres, e corruptos, O Padre Diogo metido entre elles de dia, e de noite com outro companheiro Pedro Gonçalves, erão os Sangradores, os Cirurgiões, os Medicos e juntamente os Parochos, e Recoveiros, e em tudo sós [...].

As fontes não detalham os procedimentos adotados e os componentes dos medicamentos aplicados nesses dois casos específicos, mas este mesmo autor destaca o valor medicinal do óleo extraído da casca da “cabureigba”, uma árvore que apesar de ser comum em várias regiões do Brasil encontrava-se em grande quantidade no Espírito Santo, destacando-se a qualidade do bálsamo produzido:

[...] He admiravel sua virtude medicinal: elle só suppre huma botica de remedios humanos: resolve, digere, e conforta por intensão calida, e seca. Duas gotas dele levadas em jejum pela boca, desfaz a asma, e cruezas do ventre, e conforta as entranhas. Com elle morno esfregado o peito se desfazem as opilações frias: e esfregada a cabeça, e pescoço, com panno vermelho, corrobora o cerebro, preserva de apoplexia, e espasmo. Tem efficacia grande pera sarar feridas, e mordedoras de animaes peçonbentos [...]. (VASCONCELLOS, p. 59)

Os animais feridos, instintivamente, costumavam mastigar a casca ou se esfregar na árvore em busca da cura dos seus males (VASCONCELLOS, 1865), o que teria levado os indígenas a perceberem a importância terapêutica da planta, passando a utilizá-la como remédio (MIRANDA, 2017). Em seguida, o contato com colonizadores e jesuítas possibilitou a assimilação deste conhecimento e a sua aplicação no tratamento de enfermidades diversas. Em relação às cirurgias, Anchieta (1933, p. 27-28) fornece algumas informações no fragmento a seguir:

[...] Entre esses enfermos foi um que aí estava dos do Rio, que porventura também veio com intenção de me matar, ao qual se inchou uma mão em tanta maneira que toda se corrompeu, a qual eu lha abri em duas partes com uma lanceta, e a uma foi quasi em meio da palma, em que podia bem fechar os olhos ás mãos de Cristo Nosso Senhor, e junto com isto se lhe empolou o braço até os ombros de umas inflamações tão feias, que os outros não se ousavam de chegar a ele, mas mirando-o de longe, me diziam que o curasse e fizesse não se estendesse aquele mal pelos outros, e todos o desampararam sem se doer dele, nem dar-lhe de comer, nem houve entre todos seus parentes quem me buscasse um pouco de mel pelos bosques, com que o curasse, e ainda que eu lho pagava; eu rompi uma camisa que tinha e curei-o com azeite, buscando-lhe de comer e dando-lho por minha mão [...].

O tempo e a necessidade fizeram com que o mel, além de alimento passasse a integrar as “mezinhas” desenvolvidas no Brasil para tratar apostemas e feridas (HOLANDA, 1994), o mesmo ocorrendo com o azeite, também utilizado em emplastos para curar “câmaras de sangue” e outras enfermidades. Cardim (1925) registrou dezessete compostos baseados em ervas da flora brasileira utilizados pelos jesuítas no tratamento de enfermidades, algumas delas já utilizadas pelos indígenas. Por exemplo, a “erva santa” ou tabaco já mencionada anteriormente; a “igpecucáuya” ou “ipecacuanha”, cuja raiz moida, misturada em água e serenada por uma noite, deveria ser esquentada e coada no dia seguinte e oferecida para o doente de “câmara de sangue” beber, fazendo purgar a infecção curar a hemorragia; o “camará”, cozido em água era usado para curar sarnas, boubas e “feridas frescas”, que depois de saradas deveriam ser lavadas com uma solução à base de folhas de figueira, nome genérico atribuído a várias árvores nativas, mas, neste caso, provavelmente, o cronista se referia à “curupicaigba”, pois destaca o seu valor medicinal na cura dos males citados e na retirada de cicatrizes.

Muitos conhecimentos adquiridos pelos membros da Companhia de Jesus a respeito da fauna e da flora capixaba, estavam relacionados ao contato direto com os povos originários e à assimilação de saberes por eles desenvolvidos, o que não se restringia às relações estabelecidas com os “meninos” na casa de São Tiago, pois o processo de evangelização em larga escala, seu principal objetivo, exigia o contato com um número ampliado de indígenas fosse com os escravizados que viviam nas vilas de Vitória e do Espírito Santo e nas fazendas localizadas em seu entorno, fosse nas entradas ao sertão que organizavam ou nos aldeamentos de residência fixa ou de visita. Para isso, precisaram aprender a se locomover pelos caminhos que os levassem até os locais onde encontrariam as possíveis almas aptas a conversão.

Fontes referentes ao século XVI apresentam três formas de locomoção na capitania de Vasco Fernandes Coutinho: a navegação marítima; a marcha a pé, pois o uso de animais como meio de transporte não é citado e a navegação fluvial. A primeira forma era utilizada nas viagens para o Reino ou para outras capitanias e não aparentava ser rotineira, já que em determinados períodos o porto do Espírito Santo ficou, aproximadamente, dois anos sem receber navios (LOURENÇO, 1988). Além disso, os primeiros aldeamentos não estavam muito distantes das duas vilas existentes, dispensando a necessidade de transporte marítimo para visitá-los. Logo, os caminhos desbravados pelos inácianos eram percorridos a pé ou de canoa. O padre Francisco Pires expôs as dificuldades sentidas na caminhada por trilhas tortuosas que o levassem aos indígenas durante o verão dos trópicos:

Um dos trabalhos que corporalmente cá sentimos, *maximé* no verão, era ir á aldêia de Maraguay; porque esta terra é muito quente e desleixada e o caminho tinha algumas subidas, já me achei tal, posto que em tempo que andava mal disposto, que não sabia si fosse para diante ou si tornasse para traz [...]. (PIRES, 1998b, p. 222)

Anchieta também costumava percorrer a pé os caminhos que ligavam os aldeamentos do sul do Espírito Santo. Após ser designado para colaborar com Diogo Fernandes no trabalho apostólico desenvolvido em Reritiba, em 1587, “[...] caminhava hum dia desta Aldea pera outra a pé defcalço, & por caminhos asperos, em companhia do Padre Hieronimo Soares [...]” (VASCONCELLOS, 1672, p. 297). Com o passar dos anos, no entanto, idoso, cansado e doente não recusava mais o transporte em rede, atada em uma vara apoiada nos ombros dos indígenas: “[...] deixando levarse em rede, couza detestavel ao servo de Deos até esta idade [...]” (p. 317). A rejeição ao uso do cavalo e da rede como meio de transporte por parte do padre, como atestado por Vasconcellos (1672), demonstra a existência de tais recursos à disposição dos jesuítas, o que indica a possibilidade do seu uso por outros membros da Ordem.

Nas cartas jesuíticas, a marcha a pé é mencionada somente no caso do padre Francisco Pires, mas o transporte fluvial aparece em várias ocasiões, como, em 1558, durante a epidemia de peste que atingiu a aldeia dos temiminós. No intuito de evitar o batismo, “[...] e como [os indígenas] sabiam que o Padre estava no Porto (porque a aldêa está parte dalém do rio) escondiam-se nas redes e as mães escondiam os filhos [...]” (ESPÍRITO SANTO, 1998, p. 234). As canoas não são mencionadas, assim como o trajeto percorrido pelo padre, mas o fato dele se encontrar no porto e a aldeia se

localizar do outro lado do rio indicam a sua chegada de barco ao local, podendo ser avistado à distância, o que permitia aos indígenas fugirem da água batismal, o seu maior temor.

Em outro caso, o padre Pedro da Costa, desistindo de batizar um “principal” de uma das aldeias que visitava, decidiu retornar, provavelmente para São João, onde residia, mas em suas palavras “[...] vindo ao porto, que seria meia legua daquela aldêa, não achei a embarcação em que fôra, nem outra em que pudesse vir [...]” (COSTA, 1988, p. 488). Não há dúvida de que o meio de transporte utilizado era a canoa, mas o que chama a atenção é a falta de autonomia do religioso e sua dependência de outros para se locomover, indicando a dependência dos jesuítas não apenas em relação aos conhecimentos – materializado, neste caso, em um objeto, a canoa –, mas aos braços indígenas para se locomoverem no interior da Capitania.

A dependência jesuítica em relação aos conhecimentos e ao trabalho indígena para transitar entre as residências e os aldeamentos fica mais evidente na carta escrita por comissão do padre Braz Lourenço:

Ha mais nesta casa 5 ou 6 meninos deste Gentio já christãos, a que os Padres ensinam a doutrina e servem de levar o padre Fabiano em uma almadia á aldeia dos Indios [...]. [...] A esta aldêa vae o mesmo padre Fabiano todos os dias haverá dous annos, partindo ante-manhã desta casa em uma almadia, ora contra a maré, ora com chuva e frio, que é trabalho incomportavel [...]. (LOURENÇO, 1988, p. 364-366)

A aldeia citada no fragmento é a de Nossa Senhora da Conceição e ao que tudo indica não possuía residência fixa em 1562. Por isso, era visitada diariamente pelo padre Fabiano de Lucena, cujo transporte se dava por meio de uma “almadia” conduzida pelos jovens indígenas que aprendiam doutrina na casa de São Tiago e, apesar da expressão “contra a maré”, o caminho percorrido, provavelmente, era feito pela baía de Vitória e pelo rio Santa Maria, pois a navegação costeira apesar de ser possível não é mencionada nas fontes. O provável percurso também é relatado por Cardim (1847) na ocasião da visita realizada pelo padre Cristóvão de Gouveia ao mesmo aldeamento em 1584:

[...] Vespera Conceição da Senhora, por ser orago da aldêa mais principal, foi o padre visitador fazer-lhe a festa; os indios também lhe fizeram a sua: porque duas leguas da aldêa em um rio mui largo e ferroso (por ser o caminho por agua) vieram alguns indios Murubixába, sc. principaes, com muitos outros em vinte canoas mui bem esquipadas [...]. (p. 81)

Depois de visitar Nossa Senhora da Conceição, a comitiva do padre Cristóvão de Gouveia se dirigiu ao aldeamento de São João não muito distante dali: “Ao dia seguinte fomos a aldêa de S. João, dahi meia légua por agua por um rio acima mui fresco e gracioso, de tantos bosques e arvoredos que se não via a terra, e escassamente o Ceo [...]” (CARDIM, 1847, p. 83). O caminho que ligava a casa de São Tiago aos dois primeiros aldeamentos criados pelos jesuítas no Espírito Santo era percorrido por via fluvial, utilizando canoas produzidas e conduzidas pelos indígenas, uma vez que a única menção do envolvimento de padres e irmãos com o trabalho de carpintaria diz respeito à construção da primeira casa jesuítica, no Espírito Santo, pelo padre Afonso Braz. O certo é que durante o traslado a condução da embarcação ficava inteiramente por conta dos indígenas que, além de responsáveis pela locomoção dos religiosos, ensinavam-lhes o percurso e garantiam-lhes a segurança e bem-estar necessários para chegar aos aldeamentos e realizar a evangelização.

As fontes também não mencionam se as técnicas indígenas de construção de canoas de casca de pau ou de tronco escavado foram empregadas, mas este tipo de embarcação era comum entre os tupis com os quais os jesuítas entraram em contato primeiramente, assim como fizeram os colonizadores que penetraram pelo sertão em busca de metais e pedras preciosas. Com o auxílio de indígenas, Sebastião Fernandes Tourinho organizou uma entrada por volta de 1573 para encontrar a Serra das Esmeraldas, adentrando pela foz do rio Doce em direção ao interior até chegar a um afluente denominado Mandi, de onde a expedição continuou a pé por mais vinte léguas até uma lagoa conhecida como Boca do Mar pelos indígenas, nascedouro de outro braço do rio. Após navegar por mais trinta léguas, os exploradores tornaram a seguir a pé em direção a oeste por mais setenta léguas durante quarenta dias até encontrarem novamente o rio Doce.

[...] E como esta gente chegou a este rio Doce, e o acharam tão possante, fizeram nele canoas de casca, em que se embarcaram, e foram por ali acima, até onde se mete neste rio outro, a que chamam Aceci, pelo qual entraram e foram quatro léguas, e no cabo delas desembarcaram e foram por terra com o rosto ao noroeste onze dias, e atravessaram o Aceci, e andaram cinquenta léguas ao longo dele da banda ao sul trinta léguas [...]. (SOUSA, 1851, p. 89)

Ao chegar nesse ponto, a entrada havia apenas se aproximado do seu objetivo. Porém, sempre com a indicação dos indígenas locais, precisou ainda caminhar e

navegar muitas léguas até alcançar a “serra, que é quase toda de cristal” (p. 89). Sousa (1891) não descreve o retorno da expedição, apenas menciona o relato feito por Sebastião Fernandes Tourinho ao governador Luís de Brito de Almeida, que convocou Antônio Dias Adorno para chefiar outra entrada composta por “[...] cento e cinquenta homens, e quatrocentos índios de paz e escravos, e todos foram bem tratados e recebidos dos gentios que acharam pelo sertão deste rio das Caravelas” (p. 86).

A presença dos povos originários e o aproveitamento de seus saberes tornaram as duas expedições possíveis. Sem eles, dificilmente, os colonizadores teriam conseguido percorrer médias e longas distâncias por terra e por rios, enfrentado sede, fome, doenças, plantas e animais peçonhentos e ataques de grupos hostis. Não à toa, na segunda expedição a participação de indígenas, livres ou escravizados, foi duplicada, considerando-se, a presença de mestiços entre os “cento e cinquenta homens”. Além disso, durante todo o trajeto os habitantes de cada ponto explorado contribuíam com indicações sobre o destino a ser alcançado. A expedição comandada por Martim Carvalho, por exemplo, partiu de Porto Seguro e contou com a participação de cinquenta ou sessenta portugueses mais um grupo formado por indígenas aliados. O grupo percorreu cerca de duzentas e vinte léguas sem encontrar a serra e por causa dos “[...] amigos que recreiam e pela gente que adoecia tornaram-se outra vez em almadias por um rio que se chama Cricaré, onde se perdeu numa cachoeira a canoa em que vinham os grãos de ouro que traziam pera mostra [...]” (GANDAVO, 2008, p. 76).

O emprego de canoas de casca de pau contribuiu, onde foi possível, para facilitar o percurso e aproveitar melhor o tempo, evitando a mata fechada e as suas armadilhas por dezenas de léguas. Por serem mais ágeis possibilitavam a navegação tanto pelo rio Doce, mais caudaloso, como em seus afluentes, mais rasos e estreitos e, apesar de não ter sido mencionado por Sousa (1851), caso houvesse necessidade de mudança de um afluente para outro em curtas distâncias ou desvio de trechos encachoeirados, elas poderiam ser transportadas nos ombros devido ao menor peso em relação às canoas de tronco escavado. Além disso, por ser mais simples e rápida sua construção poderia ser realizada de acordo com as necessidades do caminho.

Assim como as canoas de casca de pau, os conhecimentos indígenas sobre alimentação mostraram-se fundamentais para a sobrevivência dos sertanistas que singraram os rios e as matas do Espírito Santo em busca de esmeraldas. Gandavo

(2008) e Sousa (1851) não descrevem os preparativos das expedições, mas em tais circunstâncias deve-se levar em conta os mantimentos a serem consumidos pelos participantes. Com base na tradição indígena do uso da farinha de guerra ou torrada como provisão para viagens e batalhas e da sua apropriação por navegadores portugueses que a utilizavam como matalotagem, torna-se possível conjecturar sobre o seu uso também nas entradas, acrescida de farinha de peixe e de carne e peixe moqueados.

O tempo de duração das expedições, no entanto, era indeterminado não sendo possível prever a quantidade de recursos a serem disponibilizados, o que era agravado pelos caminhos incertos ora percorridos por água, ora por florestas inexploradas ou serranias de difícil acesso, dificultado o transporte de quantidade maior de víveres. Por isso, não era incomum haver momentos de fome, como observou Gandavo (2008, p. 76): “[...] disto não fizeram mais experiência por ser aquilo no deserto e haver muitos dias que padeciam grande fome nem comiam outra coisa senão semente de ervas, e alguma cobra que matavam [...]”.

Mais uma vez, os indígenas contribuíam para a sobrevivência dos sertanistas, pois conheciam as plantas e os animais da região e com base nos conhecimentos que detinham, selecionavam o que era comestível e a forma adequada de preparar os alimentos disponíveis. Por exemplo, extraindo o veneno de sapos e cobras que já faziam parte de sua dieta alimentar. Além disso, levando-se em conta o tempo de duração das expedições empreendidas - oito meses no caso da entrada liderada por Martim Carvalho (GANDAVO, 2008) - a presença indígena garantia a destreza no manuseio de arcos e flechas silenciosos e eficazes nas caçadas para complementar ou suprir a falta de mantimentos, a construção de mundéus, laços e arapucas para capturar animais, assim como a identificação dos melhores pontos para a pesca com linha e anzol, puça e, se possível do “pari” e do “timbó”.

Alguns jesuítas ficaram conhecidos, no Espírito Santo, por também atuarem como sertanistas. Porém, não se embrenhavam nos sertões apenas à procura de metais e pedras preciosas, mas do que era mais importante para a Ordem inaciana: almas que pudessem ser convertidas. Um dos mais citados pela historiografia e pelas fontes é o padre Diogo Fernandes, que teria organizado sete ou oito entradas e descido cerca de dez mil indígenas. Em uma delas o religioso penetrou cerca de cento e oitenta léguas pelo interior e, em contato com caçadores indígenas, foi informado de que numerosas famílias poderiam ser encontradas a uma distância de mais cem

léguas sertão adentro. Impossibilitado de prosseguir por estar cansado e doente, Diogo Fernandes encarregou alguns indígenas convertidos de levar o Evangelho e convencer essas famílias a retornarem com eles, tarefa realizada com êxito, inclusive com a presença de dois idosos com cerca de cem anos (VASCONCELLOS, 1658).

Outros dois casos registrados na mesma entrada ilustram a estratégia utilizada por Diogo Fernandes para convencer os indígenas a deixarem as suas habitações e acompanhá-lo até os aldeamentos do litoral, dentre eles o de Reritiba. Um dos grupos que havia atendido à sua solicitação vinha descendo quando um “feiticeiro” (pajé) começou a criar intrigas no intuito de impedir a adesão à entrada. Além do pajé, uma “velha” havia declarado sua intenção de comer um mingau com as entranhas do religioso e outros dois indígenas após uma noite regada a “vinho”, manifestaram o desejo de assassiná-lo. Diante desta situação, tanto a mulher como os dois homens teriam morrido, milagrosamente, pela intervenção divina, amendrontando todos os presentes, afugentando alguns e convencendo outros a seguir o padre. Um dos “principais” que não havia fugido e nem decidido descer para a costa permaneceu a cerca de cem léguas de onde o jesuíta se encontrava e como este desejava convertê-lo, mas estava impedido de ir ao seu encontro por causa dos males que sentia foi surpreendido pela atitude de um dos indígenas cristianizados que se ofereceu para convencer o chefe a retornar consigo, trazendo toda sua parentela, já que “[...] diante dos exemplos e castigos de Deus [...]” (VASCONCELLOS, 1658, p. 36), não haveria como recusar o apelo do padre.

Em outra entrada, ao saber da existência de numerosos indígenas vivendo no interior do Espírito Santo a cerca de quatrocentas ou quinhentas léguas do litoral, o padre Domingos Garcia, em 1597, encarregou dois indígenas convertidos de fazer contato em seu nome e convencer os grupos que encontrassem a descer para a costa em uma jornada que teria durado seis meses. Para Vasconcellos (1658), o prestígio do padre convenceu os indígenas a percorrer tamanha distância, enfrentando todo tipo de perigo, inclusive, a possibilidade de conflito com grupos rivais. Ao se aproximarem da costa, Domingos Garcia na companhia de “trezentos índios frecheiros” os aguardava a três léguas do aldeamento dos Reis Magos, onde os recebeu e os conduziu com músicas e festins até a igreja.

Esta expedição foi confirmada pelo padre Pero Rodrigues em carta escrita em 1597. Porém, o início dos acontecimentos relatados datam de dezembro de 1595, segundo os quais dois indígenas “principais” cristianizados de uma aldeia tupiniquim,

cujos nomes eram Miguel de Azerdo (Arco Grande) e Inácio de Azevedo, seguidos por mais trinta companheiros adentraram ao sertão pela foz do rio Doce em busca de seus parentes que haviam fugido da perseguição dos colonizadores e se refugiado a cerca de quatrocentas léguas da costa. Encontraram duas aldeias e alegando a honestidade e os bons costumes dos jesuítas, o cuidado que os padres tinham com eles, o zelo pela sua salvação e a proteção que ofereciam contra as investidas dos portugueses conseguiram convencer em torno de quatrocentos indígenas a deixar a mata e os acompanhar. A certa altura do rio, foram emboscados por um grupo rival, havendo combate e muitas mortes, especialmente do lado contrário, mas o episódio não os impediu de continuar a jornada. Informado do acontecido, o padre Domingos Garcia enviou farinha, pescado e outros mantimentos em seis canoas conduzidas por quarenta homens, o que permitiu a recuperação dos viajantes e a sua chegada à barra do rio Doce, distante oito léguas do aldeamento. Assim como no texto de Vasconcellos (1658), na carta de Rodrigues (1899) Domingos Garcia os esperava com trezentos flecheiros, mas, nesta versão, o padre mandou construir uma “[...] casinha para dizer missa no seguinte dia [...]” (p. 262) e depois os conduziu a Reis Magos.

Existem várias similaridades entre as entradas organizadas pelos colonizadores e pelos jesuítas. A primeira e mais marcante é a presença indígena, mostrando os caminhos a serem seguidos, atuando como intérpretes na comunicação com aqueles que viviam no interior, fornecendo seus saberes e seus braços para a realização das expedições, sem os quais, dificilmente, teriam obtido êxito. Observa-se também que a assistência em forma de farinha e pescado transportados em canoas, oferecida pelo padre Domingos Garcia aos tupiniquins do sertão demonstra a familiaridade do jesuíta com alimentos e meios de locomoção necessários à sobrevivência local. Dessa forma, assimilando determinadas práticas, técnicas e costumes – especialmente os vinculados a aspectos materiais – para garantir sua sobrevivência em um meio hostil jesuítas e colonizadores, com a “consistência do couro” (HOLANDA, 1934), dobravam-se aos povos “naturais da terra”.

A diferença mais visível, talvez, estivesse nos objetivos: enquanto uns procuravam esmeraldas e metais preciosos os outros buscavam a conversão de almas. Mas o que desperta a atenção nas entradas dos padres Diogo Fernandes e Domingos Garcia são aqueles que, realmente, adentravam aos sertões para iniciar os contatos e convencer os indígenas a descerem para os aldeamentos. Além de colaborarem com os jesuítas fornecendo o suporte material para as expedições, os

indígenas cristianizados e/ou aliados ainda atuavam como mediadores entre os padres e os grupos que viviam em condições naturais.

A carta escrita por Rodrigues (1889) se mostrou fundamental para compreender a dinâmica das “relações de força” (GINZBURG, 2002) que envolviam indígenas, jesuítas e colonizadores, no Espírito Santo, durante a segunda metade do século XVI, pois, diferentemente dos argumentos sobrenaturais apresentados por Vasconcellos (1658), o autor fornece indícios de motivos concretos que teriam levado milhares de indígenas a abandonarem o sertão para viverem nos aldeamentos sob a supervisão da Companhia de Jesus. Os indígenas encontrados por Miguel de Azeredo e Inácio de Azevedo nas duas aldeias eram tupiniquins que viviam, originalmente, no litoral capixaba, migrando para o interior devido às sucessivas tentativas dos colonizadores em escravizá-los. Considerando o que vinha acontecendo desde as décadas anteriores, o assédio empreendido pelos portugueses foi acrescido de uma postura mais dura adotada pelo governo-geral e pela Companhia de Jesus, baseada na sujeição como estratégia de evangelização (NÓBREGA, 1931). Pelo menos, duas grandes epidemias haviam atingido os aldeamentos do Espírito Santo, em 1558 (ESPÍRITO SANTO, 1988), e, em 1564 (COSTA, 1988), levando muitos indígenas a buscar refúgio nas matas. Logo, alguns dos grupos que aceitavam descer para o litoral no final do Quinhentos, na verdade, estavam retornando ao seu lugar de origem.

Ao longo de todo século XVI, os indígenas viveram um contexto marcado por mudanças profundas em sua cultura, provocadas pela presença portuguesa em seu habitat. Tornado permanente e dominante, este elemento externo trouxe consigo uma série de perturbações que introduziram a instabilidade e a imprevisibilidade no modo de vida dos povos originários, pondo fim ao equilíbrio que pautava as suas relações com o seu entorno. Escravização, pressão de grupos rivais, circulação de epidemias e a insegurança generalizada que tudo isso provocava levou milhares de indígenas a optarem pela proteção, pela segurança e pelos cuidados oferecidos pelos padres jesuítas em seus aldeamentos, mesmo que isso significasse a adoção de um novo Deus e novas convenções religiosas e sociais, concomitantemente, ao abandono de determinados aspectos de suas tradições. Retornar ao lugar de origem e/ou preservar a existência individual e do grupo, talvez, representem as “forças seletivas”, das quais falava Holanda (1934), responsáveis pela admissão e conformação de “[...] hábitos, condutas, técnicas e instituições estranhos à sua herança cultural [...]” (p. 55).

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciei a pesquisa com o objetivo de investigar a educação institucionalizada desenvolvida pela companhia de Jesus no Espírito Santo durante a segunda metade do século XVI. À medida que avançava com a investigação, procurando conhecer melhor e compreender a obra educativa dos jesuítas na capitania de Vasco Fernandes Coutinho e em outras partes da América Portuguesa, percebi uma lacuna existente na história da educação capixaba devido à ausência de estudos sobre o tema, pois os que encontrei não pertenciam a este campo de conhecimento, versando sobre os mais variados aspectos da vida e o do trabalho dos padres inacianos e da instituição da qual faziam parte.

A busca por referências ao Espírito Santo na historiografia da educação em âmbito nacional evidenciou sua invisibilidade diante das produções que propunham reflexões a partir de um olhar ampliado sobre a história da educação colonial do período em questão. Interpretações generalizantes, pautadas em documentos redigidos e indicativos de acontecimentos ocorridos especialmente na Bahia, em São Vicente e no Rio de Janeiro, ignoraram realidades locais e regionais, tornando-as opacas ou invisíveis. Talvez, influenciadas por narrativas que ainda ecoam entre nós, como a difundida por Capistrano de Abreu, uma vez que em sua avaliação “a história do Brasil no século XVI elaborou-se em trechos exíguos de Itamaracá, Pernambuco, Bahia, Santo Amaro e S. Vicente, situados nestas cento e noventa e cinco léguas de litoral” (ABREU, 1998, p. 52), considerando que outras partes do território “[...] representam uma formação secundária na história pátria” (p. 51).

Na esteira dessas narrativas, a educação escolar desenvolvida nos colégios jesuítas foi transformada em sinônimo de educação colonial como se outras formas de saber não fossem possíveis ou não fossem dignas de compor o conceito, assim como não seriam possíveis outros meios de transmissão e outros lugares de produção. Apesar da Companhia de Jesus ter se fixado no Espírito Santo desde 1551 e ter atuado ativa e ininterruptamente até 1759, poucos são os relatos disponíveis sobre a sua presença em solo capixaba. Talvez em virtude do fato de não integrar os locais onde a vida pulsava, segundo Capistrano de Abreu, e de ter sua principal residência elevada à categoria de colégio somente em 1654. No entanto, a escassez de fontes sobre o período colonial, a ausência do Espírito Santo nos poucos

documentos disponíveis e as dificuldades de acesso a eles não se restringem aos textos redigidos pelos padres inacianos, também estão relacionadas aos textos oficiais produzidos localmente, à literatura de viagens, dentre outros, o que representou outro obstáculo para a realização do trabalho, pois como produzir uma pesquisa sobre um tema praticamente inexistente na bibliografia e nas fontes?

O caminho começou a se abrir com a escolha do método indiciário e da micro-história italiana para a composição de uma narrativa historiográfica sobre uma capitania marginalizada e considerada de pouca relevância no contexto da história e da história da educação brasileira. Porém, o caminho se tornou tangível quando percebi a necessidade de ampliação do conceito de educação para além do ensino formal e passei a considerar como possibilidade investigativa as trocas de conhecimentos ocorridas no cotidiano de pessoas comuns, mesmo que na maioria dos casos as fontes nem revelassem os seus nomes. Além disso, a opção por esta abordagem me possibilitou dialogar com elementos constitutivos das culturas indígena e portuguesa, permitindo-me adotar um viés mais abrangente que procurou relacionar aspectos variados, como educação, costumes, religião, sociedade, economia e política. Ou seja, a cultura em sentido amplo.

A análise dos saberes emergentes nos contatos entre indígenas, jesuítas e colonizadores se mostrou possível a partir de uma curiosidade e a leitura despreziosa do relato de Auguste de Saint-Hilaire sobre a sua viagem ao Espírito Santo em 1818, período que se distanciava consideravelmente do recorte temporal proposto. O texto do naturalista francês deu-me a impressão de estar diante de um romance de aventura, pois à medida que a leitura avançava pelos parágrafos e pelas páginas do texto, mais curioso ficava em saber o que o viajante encontraria na próxima vila, na próxima praia, no alto de uma serra ou no rio a ser desbravado. Em parte, isso ocorreu por causa do clima de tensão oriundo do estereótipo criado sobre os “botocudos”, selvagens e comedores de gente, sempre à espreita podendo surgir da mata e lançar um ataque fatal a qualquer momento, mas durante a expedição as expectativas não se concretizaram e as histórias ouvidas dos moradores de cada local visitado não passaram de exagero, embora com algum fundamento (SAINT-HILAIRE, 1936). Porém, o ponto crucial para o desenvolvimento do trabalho revelou-se com a percepção da importância dos conhecimentos indígenas para a formação da capitania do Espírito Santo e da sociedade capixaba, fornecendo as bases que garantiriam em um primeiro momento a satisfação das necessidades básicas de alimentação,

locomoção, moradia, tratamento de enfermidades, entre outros aspectos, pois em pleno século XIX, em cada lugar por onde o cronista passava havia uma plantação de mandioca, de feijão, de milho, de algodão, produção de farinha, uso de armadilhas para caça e pirogas para transitar pelos rios, transportando pessoas e mercadorias. Somente aí pude dimensionar a defasagem entre as contribuições dos povos originários no campo do saber e a sua presença/ausência na história da educação capixaba.

A partir de tais reflexões, estruturei a pesquisa buscando analisar “relações de força” (2002) que atravessavam a complexidade da vida cotidiana de grupos étnicos e sociais – indígenas, jesuítas, colonizadores e suas variantes – em contato constante no interior de um pequeno território que grosso modo, utilizando referências atuais, estendia-se do Palácio Anchieta à sede do município de Serra, mas que aglutinava praticamente toda população espírito-santense no século XVI em duas vilas, dois aldeamentos e uma residência jesuítica, palco dos principais acontecimentos que marcaram a história da educação do período. Este percurso me possibilitou formular as questões que nortearam a pesquisa: Como o projeto educacional jesuítico foi implantado no Espírito Santo na segunda metade do século XVI? Como se configuravam as relações estabelecidas entre indígenas, jesuítas e colonizadores no contexto colonial capixaba, na execução desse projeto? De que modo saberes específicos produzidos por esses três grupos interagem em processos culturais e educativos desenvolvidos no período investigado? Que outros saberes emergiram do contato entre indígenas, jesuítas e colonizadores? Nesse contato, como se configurava a educação no Espírito Santo no período investigado?

Para respondê-las realizei um levantamento de fontes variadas, mas que veiculassem informações sobre Espírito Santo quinhentista, o que encontrei principalmente na literatura jesuítica e em menor quantidade nos relatos de viagem. Um dos desafios enfrentados na análise documental foi a escassez e a fragmentação de relatos sobre a educação institucionalizada do período, assim como de outras práticas educativas. Diante deste obstáculo, procurei pensar sobre o fato de que mesmo os textos mais claros e complacentes não falam a não ser quando interrogados adequadamente (BLOCH, 2001). Em seguida, procurei analisar os documentos com base nas “pistas”, nos “indícios”, buscando “ecos” e “rastros”, já que não existiam “fios” a serem seguidos (GINZBURG, 1989, 2002, 2007a, 2007b). A leitura das fontes a “contrapelo” possibilitou a identificação de “vozes dissonantes” de

indígenas e dos próprios padres nos textos aparentemente “monológicos” e “controlados” (GINZBURG, 2002) das cartas jesuíticas, trazendo à tona formas de resistência, descontentamento, hesitações, tensões, mas também uma “política da vida cotidiana” por meio de “negociações” e “estratégias” pela sobrevivência ou pela manutenção de vantagens econômicas e sociais (LEVI, 2000), identificadas em alguns acontecimentos, como a vinda dos temiminós para o Espírito Santo, as tentativas sucessivas de escravização de indígenas aldeados, a constante mudança de lugar das aldeias e o estabelecimento de residências jesuíticas em seus espaços, as fugas para o sertão e as descidas para o litoral, dentre outros.

Os resultados obtidos apontam para o ensino da escrita, da leitura e dos algarismos na casa de São Tiago e nas escolas dos aldeamentos, mas não de forma sistemática, tampouco como prioridade, pois sua inserção nas cartas escritas pelos padres pode ser interpretada mais como um acessório do que um saber sistemático e necessário à evangelização e conversão de pequenos grupos de crianças e jovens indígenas, mestiços e órfãos. Nesta linha de raciocínio, a sua inclusão no conjunto das questões levantadas pelos missivistas, talvez fosse menos importante do que a doutrinação dos escravizados, frequentemente ressaltada, sugerindo a possibilidade de incertezas sobre o tipo de educação atribuída aos indígenas pelos jesuítas que atuaram no Espírito Santo durante segunda metade do século XVI ou o lugar que ela ocupava no universo das ações consideradas necessárias à conversão dos povos originários locais.

Mas a instrução e a evangelização necessitavam do consentimento dos povos indígenas, que aparentemente não existia nos primeiros anos de atuação dos jesuítas no Espírito Santo. Por isso, a adoção de estratégias para iniciar a atividade missionária que consistiu em trazer meninos órfãos da Bahia e os temiminós do Rio de Janeiro, ou seja, a evangelização e a instrução no Espírito Santo foram implementadas de forma mais consistente não com os grupos originários locais, mas com aqueles trazidos de outras capitanias. Experiência marcada por tensões, envolvendo indígenas, jesuítas e colonizadores; avanços, retrocessos, negociações e estratégias de ambos os lados, nas quais a doutrinação, a conversão e os sacramentos assumem lugar de destaque na literatura jesuítica, enquanto a instrução emerge quase “sem querer” em alguns momentos.

A incompreensão da cultura e o estranhamento provocado pelos costumes indígenas embasaram as tentativas por parte dos padres inacianos de abolição de

símbolos, hábitos e práticas culturais originárias e de introdução de outros baseados na concepção de mundo europeu em seu lugar. Assim, a educação dos costumes assumiu lugar de destaque por meio do uso de “todos officios espirituais e temporaes” (COSTA, 1988, p. 285) disponíveis: escola, ensino da doutrina e de ofícios, pressões psicológicas, castigos físicos, sujeição, aldeamentos forçados, teatro, dentre outros. Mas, apesar de todo empenho, os jesuítas se referiam aos resultados da evangelização com um tom de desânimo, lamentando-se da dificuldade de assimilação dos princípios e valores cristãos pelos indígenas, salientando os caminhos tortuosos e os inúmeros desafios enfrentados em sua trajetória.

A história da casa de São Tiago na segunda metade do século XVI, no entanto, atesta a consolidação da missão em solo capixaba, já que passou de uma “pobre casa” em 1551 (LOURENÇO, 1988) para uma estrutura mista coberta com telhas e folhas de palma em 1558 (ESPÍRITO SANTO, 1988) até se tornar, em 1585, uma instituição com oito câmaras assobradadas, oficinas bem acomodadas com igreja nova e capaz para acolher os fiéis (ANCHIETA, 1988c). As melhorias físicas da residência foram acompanhadas da ampliação do número de religiosos, pois no mesmo ano viviam oito pessoas em suas dependências, diferenciando-se da época de sua fundação, quando abrigava um padre e um irmão.

A sobrevivência dos jesuítas e dos colonizadores durante a formação de um novo mundo assentado em um ambiente hostil, assim como a consolidação de suas instituições foram tributárias em um primeiro momento dos saberes assimilados dos povos indígenas evidenciados pela presença de elementos da cultura local nos novos hábitos e práticas forjados a partir dos contatos estabelecidos cotidianamente. Com base neles, os povos originários aprenderam a escravizar e negociar seus parentes (NÓBREGA, 1988b) e os prisioneiros de guerra que antes devoravam nos rituais antropofágicos. Paulatinamente, passaram a usar roupas que adquiriam por meio do “escambo” (LÉRY, 1961) ou produziam do algodão cultivado para ir à igreja ou circular pelos aldeamentos (ANCHIETA, 1988c), porém, de forma nada convencional. Na cozinha das casas dos portugueses, as “cunhãs” aprendiam a lidar com temperos e legumes trazidos de Portugal, como cebolas, alhos, coentros, poejos, agriões, mostardas, salsas, abóboras, nabos, couves, favas, pepinos, cenouras, repolhos e berinjelas, cultivados nas hortas organizadas ao redor das casas ou nas cercas das residências e colégios jesuíticos. Ao mesmo tempo, introduzia o assado na dieta alimentar dos colonizadores por meio do uso do moquém, da brasa, do borralho e das

folhas para assar carne de caça, de gado, de peixes e mariscos (CAMARA CASCUDO, 1967).

A mandioca e seus derivados se tornaram fundamentais para a subsistência da população colonial. O “pão comum desta terra” Anchieta (1998c) estava presente na mesa dos jesuítas, das autoridades coloniais, nos engenhos e suas senzalas, como na matalotagem dos navios e nas entradas organizadas para a procura de pedras e metais preciosos e para a descida de indígenas dos sertões para o litoral. Organizadas por leigos ou religiosos, tais expedições obtiveram êxito graças à participação indígena como escravizados ou aliados e aos seus conhecimentos da terra, dos rios, das matas, dos animais e das plantas; seus sentidos; sua capacidade indiciária de localização, de farejar presas e abatê-las usando suas flechas, de capturá-las construindo armadilhas; suas técnicas de produção de canoas de casca de pau, essencial para a navegação pelo rio Doce durante a expedição comandada por Sebastião Fernandes Tourinho em busca da Serra das Esmeraldas (GANDAVO, 2008; SOUSA, 1851); sua capacidade de comunicação, mediação e convencimento de grupos originários resistentes a deixarem o sertão e viverem nos aldeamentos jesuítas (VASCONCELLOS, 1658, 1672; RODRIGUES, 1899).

Em uma terra e uma época em que a escassez imperava, inclusive a de médicos, os jesuítas, além das outras atividades que desenvolviam, também assumiram este encargo. Atuaram como cirurgiões e físicos nas epidemias que atingiram o Espírito Santo, em 1558 (ESPÍRITO SANTO, 1988), e em 1564 (COSTA, 1988). As “mezinhas” que preparavam e utilizavam para o tratamento de quase todos os males em boa parte dos casos provinham das ervas e dos óleos utilizados pelos indígenas há tempos. “Camará”, “copaíba”, “cabureigba”, “ipecacuanha” e o tabaco (CARDIM, 1925) são alguns exemplos de plantas utilizadas pelos indígenas e que passaram a integrar as boticas dos colégios e residências jesuítas.

Argumenta-se, dessa maneira, que embora a educação ministrada nos colégios, nas escolas de primeiras letras e nas residências jesuítas ocupe um lugar de destaque na história da educação brasileira, e frequentemente seja tomada sinônimo de educação colonial, para além dos muros dessas instituições havia um mundo em formação assentado sobre uma realidade hostil e regido por uma “política da vida cotidiana” (LEVI, 2000), na qual muitas escolhas eram baseadas na necessidade de sobrevivência, dentre elas os saberes a serem adquiridos. Da importância de saberes, cotidianamente trocados entre indígenas, jesuítas e

colonizadores, até porque necessários para a sobrevivência de todos que passaram a ocupar o solo brasileiro no século XVI, mais do que da formalidade da ação instrucional jesuítica, nos falam, diretamente ou por meio leituras a contrapelo, as fontes consultadas. **Ao focalizar relações estabelecidas entre indígenas, jesuítas e colonizadores na construção da história e na composição da historiografia da educação, particularmente no Espírito Santo, durante o processo colonial, esta tese pretende contribuir para ampliar a compreensão do tema investigado.**

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS

### FONTES

ANCHIETA, José de. **Cartas inéditas**. São Paulo: Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo/Typ. da Casa Eclectica, 1900.

ANCHIETA, José de. Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, janeiro de 1565. In: ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões 1554-1594**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 196-244.

ANCHIETA, José de. **Auto representado na Festa de São Lourenço**, 1965. Disponível em: <http://www.nead.unama.br>. Acesso em: 29 out. 2022.

ANCHIETA, José de. Ao geral padre Claudio Aquaviva, do Espírito Santo, a 7 de setembro de 1594. In: ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões 1554-1594**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988a, p. 300-303.

ANCHIETA, José de. Do Espírito Santo, em 9 de dezembro de 1587 ao irmão Francisco de Escalante. In: ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões 1554-1594**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988b, p. 285-286.

ANCHIETA, José de. Informação da Província do Brasil para nosso padre – 1585. In: ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões 1554-1594**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988c, p. 417-455.

ANCHIETA, José de. Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões 1554-1594**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988d, p. 45-71.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulencia do Brazil, por suas drogas e minas**. Lisboa: Officina Real Deslenderina, 1711. Rio de Janeiro, 1837.

BLASQUEZ, Antonio. Cópia de uma do irmão Antonio Blasquez da Bahia a 4 de agosto de 1556, para os padres e irmãos de S. Roque. In: NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, p. 178-182.

BRASIL. **Documentos históricos (1549-1559)**: provimentos seculares e eclesiásticos. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1937.

BRAZ, Afonso. Carta de Afonso Braz mandada do Porto do Espírito Santo do anno de 1551. In: NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, p. 113-115.

CAETANO, Batista; ABREU, Capistrano de; GARCIA, Rodolpho. Introdução. In: CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia., 1925, p. 7-32.

CALDAS, José Antonio. **Prespecto da Villa da Victoria e Planta da villa da Victoria**: capital da capitania do Espírito Santo (1767). 1767. Disponível em: <https://historiacapixaba.com/documentos/prespecto-da-villa-da-victoria-e-planta-da-villa-da-victoria-capital-da-capitania-do-espirito-santo-1767-2/>. Acesso em: 25 out. 2022.

CARDIM, Fernão. **Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1847.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia., 1925.

COSTA, Pedro da. Carta que escreveu o padre Pedro da Costa do Espírito Santo aos padres e irmãos da casa de S. Roque, de Lisboa, anno de 1565. In: NAVARRO, Azpilcueta Juan et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, p. 482-490.

EHREINREICH, Paul. Sobre os índios Botocudos das províncias do Espírito Santo e de Minas Gerais. In: BENTIVOGLIO, Julio (Org.). **Índios botocudos do Espírito Santo no século XIX**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.

EHREINREICH, Paul. Os puris do leste do Brasil. In: BENTIVOGLIO, Julio (Org.). **História dos povos indígenas no Espírito Santo**: os puri. Serra: Milfontes, 2017.

ESPÍRITO SANTO. **Livro Tombo da vila de Nova Almeida**. Vitória: Imprensa Oficial do Espírito Santo, 1945.

ESPÍRITO SANTO. Carta escrita do Espírito Santo sem nome de autor nem data. In: NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, p. 233-237.

FRANCA, Leonel, S.J. **O método pedagógico dos jesuítas: O Ratio Studiorum**. 2. ed. Campinas: Kirion, 2019.

FROND, Victor. **Palácio do Governo, Igreja São Tiago - Vitória, 1860**. Disponível em: <https://www.morrodomoreno.com.br/materias/vitoria-setecentista-ladeiras-largos-e-ruas-por-serafim-derenzi.html>. Acesso em: 25 out. 2022.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

GOOGLE MAPS. **Palácio Anchieta, Igreja de São João, Serra Sede, Baía de Vitória e Rio Santa Maria**. 2022. Disponível em: <https://www.google.com/maps/dir/Serra,+Esp%C3%ADrito+Santo/Av.+Maru%C3%A9+Vit%C3%B3ria,+ES/Pal%C3%A1cio+Anchieta>. Acesso em: 05 nov. 2022.

GRÃ, Luiz da. Alguns capitulos de uma carta do padre Luiz da Grã pera o padre Doutor Torres de 22 de setembro de 1561. Recebida a 5 de março de 1562. In: NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, p. 317-320.

GRÃ, Luiz da. Carta do P. Luiz da Grã, do Espírito Santo, 24 de Abril de 1555. In: LEITE, Serafim. (Org.). **Novas cartas jesuíticas**: de Nóbrega a Vieira. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 177-181.

KNIVET, Anthony. **As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet (1591)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LEITE, Serafim. **Páginas de história do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

LEITE, Serafim. **Novas cartas jesuíticas**: de Nóbrega a Vieira. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife: Companhia Editora Nacional, 1940.

LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. Volume I. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956a.

LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. Volume 2. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956b.

LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. Volume 3. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956c.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006a.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo I. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006b.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo VI. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006c.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1961.

LOYOLA, Inácio de. **Exercícios espirituais**. 3. ed. Lisboa: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999.

LOYOLA, Inácio de. **Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LOURENÇO, Braz. Carta do Brasil, do Espírito Santo, pera o padre doutor Torres, por comissão do padre Braz Lourenço, de 10 de junho de 1562, e recebida a 20 de setembro do mesmo ano. In: NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, p. 363-369.

MINISTÉRIO DA CULTURA. **Ofício das Paneleiras de Goiabeiras**. Brasília: Iphan, 2006.

NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988.

NÓBREGA, Manuel da. Ao Infante Cardeal [D. Henrique] (1560). In: VALLE CABRAL, Alfredo do; FRANCO, Antonio. (Org.). **Cartas do Brasil: 1549-1560**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graffica, 1931, p. 220-228.

NÓBREGA, Manuel da. Ao P. Geral Diogo Láinez: de S. Vicente, 12 de junho de 1561. In: LEITE, Serafim. **Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira**. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940a, p. 102-112.

NÓBREGA, Manuel da. Ao P. Simão Rodrigues, Provincial de Portugal: da Baía, 10 de julho de 1552. In: LEITE, Serafim. **Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira**. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940b, p.23-28.

NÓBREGA, Manuel da. Ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra 1549. In: NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil 1549-1560**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988a, p. 88-96.

NÓBREGA, Manuel da. A Thomé de Sousa 1559. In: NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil 1549-1560**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988b, p. 191-219.

NÓBREGA, Manuel da. Para o padre provincial de Portugal 1552. In: NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil 1549-1560**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988c, p. 128-132.

NUNES, Leonardo. Outra do padre Leonardo Nunes do Porto de S. Vicente do anno de 1550. In: NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, p. 83-90.

PIRES, Francisco. Carta do padre Francisco Pires para os irmãos de Portugal. In: NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988a, p. 152-159.

PIRES, Francisco. Traslado de alguns capítulos de cartas do padre Francisco Pires, que hão vindo do Espírito Santo. In: NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988b, p. 220-223.

POLANCO, Juan de. Carta do padre Juan de Polanco por comissão do padre Inácio de Loyola ao padre Manuel da Nóbrega, Roma 13 de Agosto. In: LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. V. 1. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1952, p. 519-520.

**REGIMENTO que levou Tomé de Souza governador do Brasil**. Disponível em: <http://lemaad.fflch.usp.br/sites/lemaad.fflch.usp.br/files/2018->

04Regimento\_que\_levou\_Tome\_de\_Souza\_governador\_do\_Brasil.pdf. Acesso em: 22 abr. 2019.

RIBADENEIRA, Pedro de. Prefácio da primeira edição das Constituições (1559). In: LOYOLA, Inácio de. **Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 19-23.

RODRIGUES, Pero. Cópia de uma carta do padre Pero Rodrigues, Provincial da Província do Brasil da Companhia de Jesus, para o Padre João Alvares da mesma Companhia: assistente do Padre Geral. In: BIBLIOTECA NACIONAL. **Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro (Vol. XX)**. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1899. p. 255-265.

ROSA, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. **Monumenta Histórica: o ensino e a Companhia de Jesus (séculos XVI a XVIII) volume I 1540-1580**. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2015.

ROSA, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. **Monumenta Histórica: o ensino e a Companhia de Jesus (séculos XVI a XVIII) volume II 1700-1759**. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2016.

ROSA, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. **Monumenta Histórica: o ensino e a Companhia de Jesus (séculos XVI a XVIII) volume III 1581-1700**. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2018.

SÁ, Antonio de. Cópia de uma carta do irmão Antonio de Sá que escreveu aos irmãos, do Espírito Santo a 13 de junho de 1559. In: NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988b, p. 238-248.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Segunda viagem ao interior do Brasil: Espírito Santo**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1851.

STADEN, Hans. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

VALLE, Leonardo do. Carta do padre Leonardo, da Bahia de Todos os Santos, de 26 de janeiro de 1562, para os padres e irmãos da Companhia de Jesus, em S. Roque. In: NAVARRO, Azpilcueta et al. **Cartas avulsas 1550-1568**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, p. 370-397.

VASCONCELLOS, Simão de. **Ghronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil**. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865.

VASCONCELLOS, Simão de. **Vida do P. Joam D' Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 1658.

VASCONCELLOS, Simão de. **Vida do veneravel padre Ioseph de Anchieta da Companhia de Iesu**. Lisboa: Officina de Ioam da Costa, 1672.

VIEIRA, António. **Cartas do P. Antonio Vieyra da companhia de Jesu**. Lisboa Occidental: Officina da Congregaçã do Oratorio, 1735.

WIED NEUWIED, Maximiliano de. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

## BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de história colonial (1500-1800)**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

AFONSO, Marcelo. **História de pescador**: um século de transformações técnicas e socioambientais na pesca do caçara do litoral de São Paulo (1910-2011) 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012.

ALVIM, Davis Moreira. **A colônia imaginada**: Anchieta e as metamorfoses do imaginário medieval na América Portuguesa (1534-1597). 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2004.

AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira**: introdução ao estudo da cultura no Brasil. 2. ed. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife: Companhia Editora Nacional, 1944.

BALESTRERO, Heribaldo L. **A obra dos jesuítas no Espírito Santo**. Viana, 1979.

BARROS DIAS, Roberto. **História da expulsão dos jesuítas da capitania de Pernambuco e anexas (Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte) em 1759**: a disputa política e o domínio da educação. 2017. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

BELLUZZO, Ana Maria. A propósito d'o Brasil dos viajantes. **Revista Usp**, n. 30, p. 8-19, 1996.

BENTIVOGLIO, Julio. Os índios botocudos no Espírito Santo e o estudo de Paul Ehrenreich. In: BENTIVOGLIO, Julio (Org.). **Índios botocudos do Espírito Santo no século XIX**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.

BENTIVOGLIO, Julio (Org.). **História dos povos indígenas no Espírito Santo**: os puri. Serra: Milfontes, 2017.

BENTIVOGLIO, Julio; CUNHA, Marcelo Durão Rodrigues da. Paul Ehrenreich e os índios puri do Espírito Santo. In: BENTIVOGLIO, Julio (Org.). **História dos povos indígenas no Espírito Santo: os puri**. Serra: Milfontes, 2017.

BITTAR, Marisa; FERREIRA JR, Amarílio. O estado da arte em história da educação colonial. Navegando pela história da educação brasileira. **HISTEDBR**, Campinas, v. 1, p. 1-23, 2006.

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

BOURGUIGNON, Leonardo Nascimento. Desordeiros e escandalosos: narrativas acerca das revoltas ocorridas na aldeia de Reritiba na década de 1740. In: CONGRESSO INTERNACIONAL UFES/PARIS-EST, 6, 2017, Vitória. **Anais...** Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2017. p. 763-783.

BOURGUIGNON, Leonardo Nascimento. **Assumindo novas identidades: resistência indígena no litoral sul do Espírito Santo (Século XVIII)**. 2018. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação?** São Paulo: Brasiliense, 2007.

CÂMARA, Antônio Alves. **Ensaio sobre as construções navaes indígenas do Brasil**. 2. ed. São Paulo, Rio de Janeiro e Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.

CAMARA CASCUDO, Luis da. **História da alimentação no Brasil: cardápio indígena, dieta africana, ementa portuguesa**. São Paulo, Rio de Janeiro e Recife: Companhia Editora Nacional, 1967.

CARVALHO, José Antônio. **O Colégio e as residências dos jesuítas no Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1982.

CERELLO, Adriana Gabriel. **O livro nos textos jesuítas do século XVI: edição, produção e circulação de livros nas cartas dos jesuítas na América Portuguesa (1549-1563)**. 2007. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas e Vernáculas) – Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

COLARES, Anselmo Alencar. **Colonização, catequese e educação no Grão-Pará**. 2003. Tese – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

CONDE, Bruno Santos. Senhores de fé e de escravos: a escravidão nas fazendas jesuíticas do Espírito Santo. **4º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, p. 1-10, 2009.

CONDE, Bruno Santos. **Depois dos Jesuítas: a economia colonial do Espírito Santo (1750-1800)**. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-

Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

COSTA, Célio Juvenal. A Companhia de Jesus: racionalidade e civilização. **IX Simpósio Internacional Processo Civilizador: tecnologia e civilização**, 2005. Disponível em: [http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais9/artigos/mesa\\_redonda/art10.pdf](http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais9/artigos/mesa_redonda/art10.pdf). Acesso em: 07 nov. 2022.

COSTA, Henrique Antônio Valadares. Um pouco da história e da cultura puri. In: BENTIVOGLIO, Julio (Org.). **História dos povos indígenas no Espírito Santo: os puri**. Serra: Milfontes, 2017.

CUNHA, Maria José dos Santos. Maracaiaguaçu: o Gato Grande, aliás, Vasco Fernandes, ou o elogio do discurso evangelizador. **Revista Ágora**, n. 20, p. 24-40, 2014.

CUNHA, Maria José dos Santos. **Os jesuítas no Espírito Santo 1549-1759: contactos, confrontos e encontros**. 2015. Tese (Doutorado em Teoria Jurídico Política e Relações Internacionais) – Instituto de Investigação e Formação Avançada, Universidade de Évora, Évora, 2015.

DAEMON, Basílio Carvalho; NEVES, Maria Clara Medeiros Santos; SANTOS, Estilaque Ferreira dos. **Província do Espírito Santo: sua descoberta, história cronológica, sinopse e estatística**. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo: Secretaria de Estado da Cultura, 2010.

DAMASCENO PEREIRA, Aline de Cassia. **Aspectos da pedagogia no século XVII: um estudo comparativo entre João Amós Comênio e Alexandre de Gusmão**. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.

DIAS, Fabiano Vieira. **O pátio jesuítico no Palácio Anchieta: narrativas tipo-morfológicas e paisagísticas na cidade de Vitória (ES)**. 2014. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

DIAS, Fabiano Vieira; CAMPOS, Martha Machado. Palácio Anchieta (Vitória–ES–BR): Questões tipo-morfológicas e de paisagem. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA CONSTRUÇÃO LUSO-BRASILEIRA, 2013, Vitória. **Anais...** Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2013.

DERENZI, Luiz Serafim. **Biografia de uma ilha**. 3. ed. Vitória: Secretaria Municipal de Cultura, 2019.

DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/prioris/>. Acesso em: 02 nov. 2022.

DOS SANTOS, João Marinho. A escrita e as suas funções na missão jesuítica do Brasil quinhentista. **História (São Paulo)**, v.34, n.1, p. 109-127, 2015.

FARIA, Marcos Roberto de. **A educação jesuítica e os conflitos de uma missão: um estudo sobre o lugar do jesuíta na sociedade colonial (1580-1640)**. 2009. Tese (Doutorado em Educação: História, Política, Sociedade) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

FARIA FILHO, Luciano Mendes de (Org.). **Pensadores sociais e história da educação 2**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 25-38.

FERREIRA, Crisney Tritapeppi. **A Educação nos aldeamentos indígenas da capitania de São Paulo no século XVIII (entre a expulsão jesuíta e as reformas pombalinas)**. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação: História, Política, Sociedade) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

FONSECA, Thais Nívia de Lima e. “Ver para compreender”: arte, livro didático e a história da nação. In: SIMAN, Lana Mara de Castro; FONSECA, Thais Nívia de Lima e (Org.). **Inaugurando a história e construindo a nação: discursos e imagens no ensino de história**. Belo Horizonte, Autêntica, 2001, p. 229-251.

FONSECA, Thais Nívia de Lima e. Trilhando caminhos, buscando fronteiras: Sérgio Buarque de Holanda e a história da educação no Brasil. In: FARIA FILHO, Luciano Mendes de (Org.). **Pensadores sociais e história da educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 187-204.

FREIRE, Mário Aristides; ACHIAMÉ, Fernando; NEVES, Reinaldo Santos. **A capitania do Espírito Santo: crônicas da vida capixaba no tempo dos capitães-mores (1535-1822)**. 2. ed. Vitória: Flor & Cultura Editores, 2006.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 32. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003.

GAMBINI, Roberto. **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica e prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Difel, 1991.

GHIDETTI, Gabriel Angra. Indígenas na capitania do Espírito Santo: representação e resistência dos nativos frente aos homens globais. In: CONGRESSO INTERNACIONAL UFES/PARIS-EST, 6, 2017, Vitória. **Anais...** Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2017. p. 384-404.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LEVI, Giovanni. **Herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

LOUREIRO, Klítia. **História dos povos indígenas no Espírito Santo**: os tupiniquim. Vitória: Milfontes, 2019.

MATTOS, Sônia Missagia. A Aldeia de Iiritiba: atual cidade de Anchieta no Espírito Santo. **Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, v. 7, n. 1, 2009.

MERLO, Patrícia. Repensando a tradição: a moqueca capixaba e a construção da identidade local. **interseções**, v. 13, n. 1, p. 26-39, 2011.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**: e suas relações com a das demais tribos tupis-guaranis. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

MINARDI, Ana Paula Seco. **Educação na literatura de viagem e na literatura jesuítica – séculos XVI e XVII**. 2010. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **A arte de curar nos tempos da colônia**: limites e espaços da cura. 3. ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2017.

MIRANDA, Clara Luiza. **A arquitetura e a esfera pública**: o Palácio Anchieta e o sítio fundador de Vitória. ES. Disponível em: [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/42844355/clara\\_urbcolonial\\_2prev.pdf](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/42844355/clara_urbcolonial_2prev.pdf). Acesso em: 20 Jun. 2019.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Espírito Santo indígena**: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017.

MUGNAINI, Rogério; STREHL, Letícia. Recuperação e impacto da produção científica na era Google: uma análise comparativa entre o Google Acadêmico e a Web of Science. **Encontros Bibli: Revista Eletrônica de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, n. Esp, p. 92-105, 2008.

NASCIMENTO, Bruno César. **Viagens à capitania do Espírito Santo**: 200 anos de expedições científicas de Maximiliano Wied-Neuwied e Auguste de Saint-Hilaire. 2.ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2018.

NAZARENO, Elias. Apresentação. In: NAZARENO, Elias; SILVA, Léia de Jesus; SILVA, Joana Aparecida Fernandes (Org.). **Documentação de saberes indígenas na UFG**: povo indígena akwê-xerente: Volume VIII. Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2017, p. 5-7.

NOVAES, Maria Stella de. O teatro no Espírito Santo. **Revista de História**, v. 20, n. 42, p. 461-470, 1960.

NOVAES, Maria Stella de. A capitania do Espírito Santo e a defesa do Rio de Janeiro. **Revista de História**, v. 31, n. 63, p. 99-111, 1965.

NOVAES, Maria Stella de. **História do Espírito Santo**. Vitória: Fundo Editorial do Espírito Santo, 1968.

OLENDER, Mônica Cristina Oliveira Leite. **A técnica do pau-a-pique**: subsídios para sua preservação. 2006. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

OLIVEIRA, José Teixeira de. **História do Espírito Santo**. 3.ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo: Secretaria de Estado da Cultura, 2008.

OLIVEIRA, Ricardo Batista de. Aldeamentos jesuítas na capitania do Espírito Santo: ocupação colonial e ressignificação da etnicidade indígena entre os séculos XVI e XVIII. **Temporalidades** – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, v. 6, n. 2, p. 215-233, 2014.

OLIVEIRA, Thiago Lopes da Costa. Interfaces híbridas: armas e armadilhas de caça e pesca no alto rio Negro. **Iluminuras**, v. 17, n. 42, p. 214-247, 2016.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. **Erradicação da boubá**: procedimentos para verificação e certificação da interrupção da transmissão. 2018. Disponível em:  
[https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/49710/9789275720226\\_por.pdf](https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/49710/9789275720226_por.pdf).  
 Acesso em: 01 out. 2022.

OURIQUES JÚNIOR, Acácio. **A tradição da caça em um grupo guarani-mbyá do Amâncio**. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e catequese 1549-1600**. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1982.

PAIVA, José Maria de. Educação jesuítica no Brasil colonial. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de Faria; VEIGA, Cyntia Greive (Org.). **500 anos de educação no Brasil**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 20, p. 43-59.

PAIVA, José Maria de. **História da educação**: Brasil, séculos XVI a XVIII. Maringá: Eduem, 2019.

PAIVA, José Maria de. **Religiosidade e cultura brasileira**: séculos XVI-XVII. Maringá: Eduem, 2012.

PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques; REVEL, Jacques (Dir.). **A história nova**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PEIXOTO, Afrânio. Cartas avulsas de jesuítas (1550-1568). **Cartas Jesuíticas II**. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira de Letras, 1931.

PEREIRA, Érika Carolina. **Os curumins da Terra Brasília**: a educação da criança no século XVI e a pedagogia jesuítica. 2007. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

PEREIRA, Rosemeire França de Assis Rodrigues. **A literatura de José de Anchieta e a gênese da educação brasileira**. 2006. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PIERI, Fábio Alessandro; MUSSI, Maria Carolina; MOREIRA, Maria Aparecida Scatamburlo. Óleo de copaíba (*Copaifera* sp.): histórico, extração, aplicações industriais e propriedades medicinais. **Rev. Bras. Pl. Med.**, v. 11, n. 4, p. 465-472, 2009,

PINTO, Estevão. Prefácio. In: MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**: e suas relações com a das demais tribos tupis-guaranis. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950, p. 9-30.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. **Indígena kuikuro construindo maloca**. Disponível em: [https://img.socioambiental.org/v/publico/Kuikuro/kuikuro\\_3.jpg.html](https://img.socioambiental.org/v/publico/Kuikuro/kuikuro_3.jpg.html). Acesso em: 22 out. 2022.

QUINTANA, Luís Julián Loyola. **A Companhia de Jesus e suas ações missionárias e temporais: o caso do Espírito Santo no século XVI**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2017.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

RAMINELLI, Ronald. **Viagens ultramarinas: monarcas, vassallos e governo a distância**. São Paulo: Alameda, 2008.

REIS, Fabio Paiva. **As representações cartográficas da capitania do Espírito Santo no século XVII**. 2016. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Minho, 2016.

REZENDE. Joffre Marcondes de. Maculo e sua variada sinonímia. **Revista de patologia tropical**, v. 32, p. 131-135, 2003.

RIBEIRO, Loredana et al. Os tupi-guarani do sul do Espírito Santo usavam muito a pedra, além do barro - a indústria lítica na pré-história tardia (e depois). In: MORALES, Walter Fagundes; MOI, Flávia Prado (Org.). **Cenários regionais em arqueologia brasileira**. São Paulo: Annablume, 2010, p. 151-187.

RIBEIRO, Loredana; JÁCOME, Camila. Tupi ou não Tupi? Predação material, ação coletiva e colonialismo no Espírito Santo, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 9, n. 2, p. 465-486, 2014.

RIBEIRO, Luiz Cláudio M. (Org). **Devassa da reforma da religião da Companhia de Jesus nesta comarca do Espírito Santo**. Vitória: Edufes, 2018.

SACRAMENTO, Fabiano Leal do. Os jesuítas e a primeira colonização do Espírito Santo (séculos XVI e XVII). **Anais do XI Seminário de Pesquisa e Prática Pedagógica Saberes**, 2017.

SALETTTO, Nara. **Donatários, colonos, índios e jesuítas: o início da colonização do Espírito Santo**. 2.ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2011.

SALLES, Jansen Gusmão. **Da calúnia à supressão: discursos sobre educação e antijesuitismo no período pombalino**. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. **Gênese do pensamento único em educação: franciscanismo e jesuitismo na história da educação brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2006.

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. O Franciscano e o Jesuíta: tradições da educação brasileira. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 43, n. 2, p. 691-709, 2018.

SANTOS, Estilague Ferreira dos. **Uma devassa contra os jesuítas do Espírito Santo (1761)**. Vila Velha: Edição do autor, 2014.

SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. Campinas: Autores Associados, 2007.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.

SILVA FILHO, Wellington Bernardelli. A trajetória da ipecacuanha na Europa: os usos de uma raiz colonial contra a disenteria na época Moderna. **Diálogos**, v. 25, n. 2, p. 21-43, 2021.

SIMÕES, Regina Helena Silva; FARIA FILHO, Luciano Mendes de. História e historiografia no pensamento de Carlo Ginzburg: tecendo diálogos com a pesquisa histórica em educação. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de (Org.). **Pensadores sociais e história da educação 2**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 25-38.

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VESENTINI, Carlos Alberto. Escola e livro didático de História. In: SILVA, Marcos A. da (Org.). **Repensando a História**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984, p. 69-87.

VIDAL, Diana Gonçalves; FARIA FILHO, Luciano Mendes de. História da educação no Brasil: a constituição histórica do campo (1880-1970). **Revista Brasileira de História**, v. 23, n. 45, p. 37-70, 2003.

WEREGE, Rachel Silveira. **A educação escolar jesuítica no Brasil-Colônia**: uma leitura da obra de Serafim Leite “História da Companhia de Jesus no Brasil”. 1993. Dissertação – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

XAVIER, Libânea Nacif. Retrato de corpo inteiro do Brasil: a cultura brasileira por Fernando de Azevedo. **Rev. Fac. Educ.**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 70-86, 1998.

XERENTE, Helena. As casas tradicionais e atuais do povo akwẽ: um estudo da aldeia Salto Kripre. In: **Documentação de saberes indígenas na UFG**: povo indígena akwẽ-xerente: Volume VIII. NAZARENO, Elias; SILVA, Léia de Jesus; SILVA, Joana Aparecida Fernandes (Org.). Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2017, p. 175-209.