

A cruz e o trono: o armistício de Iperoig, o auto de São Lourenço e a vitória portuguesa sobre a França Antártica*

Marcello Felipe Duarte

É bacharel e licenciado em História (UERJ), com especialização em História do Brasil (UFF), História da Arte Sacra (Faculdade de São Bento/RJ), mestrado em História Política (UERJ) e doutorando em História Política (UERJ). Atualmente, é professor e coordenador de História do Colégio Naval.

RESUMO

A aliança entre a Igreja e a coroa portuguesa, por meio do regime de padroado, representou ao mesmo tempo um elemento de fixação de fronteiras territoriais e de propagação da fé, sendo importante para viabilizar a colonização da América portuguesa principalmente no século XVI. Diante da ameaça da França Antártica, a solução encontrada pelas lideranças jesuíticas foi o armistício de Iperoig cujo efeito mais significativo foi o de ter contribuído para a expulsão dos franceses da Baía de Guanabara. A vitória portuguesa nesse evento foi, posteriormente, eternizada pelo Padre José de Anchieta no auto da Festa de São Lourenço.

PALAVRAS-CHAVE: França Antártica; Armistício de Iperoig; Auto de São Lourenço

ABSTRACT

The Alliance between the Church and the Portuguese Monarchy, through the system of patronage, represented, at the same time, the establishment of the territorial borders and the propagation of religion, which was important to facilitate the colonization of the Portuguese America, mainly in the 16th century. Faced with the threat of Antarctic France, the solution found by the Jesuit leaders was the Armistice of Iperoig, and the most significant effect of which was its contribution to expel the French from Guanabara Bay. The Portuguese victory in this event was later immortalized by Jesuit priest José de Anchieta in his play called "Auto da Festa de São Lourenço".

KEYWORDS: Antarctic France; Armistice of Iperoig; Play "Auto de São Lourenço"

A ALIANÇA ENTRE A CRUZ E O TRONO VIABILIZOU A COLONIZAÇÃO DA AMÉRICA PORTUGUESA

A obra catequética jesuítica esteve ligada, indissociavelmente, ao plano colonizador da Coroa portuguesa. Essa aliança entre a cruz e o trono por meio do regime de Padroado foi importante para viabilizar a colonização da América portuguesa principalmente no século XVI. É preciso ressaltar o fato de que o primeiro século de colonização foi muito difícil para Portugal, tanto no que se refere às dificuldades financeiras por que passava o reino, sobretudo, a partir de 1530, quanto às incursões europeias sobre a América portuguesa, com destaque, para a França Antártica.

* Artigo recebido em 26 de fevereiro de 2014 e aprovado para publicação em 8 de abril de 2014.



Segundo o Historiador Charles Boxer, as ordens religiosas tiveram papel de enorme relevância na dilatação da fronteira dos domínios ultramarinos das Coroas ibéricas. Elas foram o arrimo do domínio colonial naquelas regiões tipicamente de fronteiras, e, por isso, muitas vezes, as Coroas alcançaram seus objetivos de expansão e controle territoriais sem a necessidade do uso de contingentes militares de maneira extensiva, o que tornava, sem dúvida, menos onerosa esta tarefa¹

Comungando da mesma opinião, o Historiador Arno Wehling afirma que os jesuítas exerceram uma função relevante no processo de incorporação das novas terras à economia mercantil do século XVI ao auxiliar a reordenação do clero secular e ao expandir a doutrina católica, simultaneamente com a propagação de um “catecismo imperial” elaborado e transmitido pelos missionários, na faina penosa de formar ao mesmo tempo cristãos e súditos.²

Ainda em relação a essa aliança entre a Igreja e a Coroa portuguesa não se pode perder de vista o fato de que o processo missionário, por estar muito ligado ao projeto colonizador, representou ao mesmo tempo um elemento de fixação de fronteiras territoriais e de propagação da fé. Nesse sentido, segundo Baeta Neves, havia um caráter bifronte da expansão marítima que por um lado anexava terras e por outro incorporava novos fiéis à Igreja de Roma³. Pode-se dizer que a Companhia de Jesus, em razão de sua estrutura militarizada, carregou essa herança em seu projeto catequético nas áreas coloniais.

O Historiador Eduardo Hoornaert também estabeleceu a relação entre a conquista/ocupação do litoral da América portuguesa e a atuação missionária procurando, para isso, distinguir os diferentes movimentos missionários na América portuguesa:

O primeiro movimento acompanhou a conquista e a ocupação do litoral brasileiro, não somente da costa do pau-brasil, mas sobretudo da zona da mata dedicada ao cultivo do açúcar. (...) O segundo movimento é condicionado pela ocupação do vasto interior brasi-

leiro (sertão). (...) O terceiro movimento é maranhense, não brasileiro, no rigor da palavra, pois os portugueses consideraram o Maranhão como um estado distinto do estado do Brasil. (...) O quarto movimento missionário não pertence à Igreja como instituição clerical, mas ao povo português como povo missionário. O catolicismo mineiro é fruto da missão leiga, não clerical, só controlado pelo clero após a criação do bispado de Mariana em 1745.⁴

A CONQUISTA DA GUANABARA PELOS PORTUGUESES: A FRANÇA ANTÁRTICA COMO DUPLA AMEAÇA

No ano de 1555, chegou à Baía de Guanabara o cavaleiro de Rodes, Nicolau Durand Villegaignon, comandando uma expedição que tinha por objetivo estabelecer as bases para a fundação de uma colônia francesa na América portuguesa. De acordo com Serafim Leite, Villegaignon teve sua missão facilitada por causa da inimizade dos índios tamoios com os portugueses, que então se viram duplamente ameaçados. De um lado, a antiga atitude hostil dos tamoios, acirrados e armados agora pelos franceses, convertia-se em grande atrevimento, fazendo-os chegar às portas de Piratininga. Por outro, os franceses que, ao fundarem a França Antártica, representavam um enorme estorvo para o domínio político da Coroa portuguesa e a catequese no Brasil. Quanto a essa ameaça calvinista francesa ao projeto catequizador jesuítico, Serafim Leite afirma que

A Capitania de S. Vicente via-se realmente em situação melindrosa, quando, em 1563, sucedeu o duplo facto do armistício de Iperoig e da volta ao Brasil de Estácio de Sá, com duas naus grandes. Neste ano, precisamente, recolhia Anchieta aquela informação de que todos os franceses do Rio eram protestantes e até perseguiram e mataram a quem celebrasse missa, motivo a mais para se apressar a empresa. A Rainha D. Catarina, o governador, a gente

do Brasil, os jesuítas, todos achavam urgente. E os jesuítas talvez mais do que ninguém. A experiência de Iperoig mostrava-lhes que os tamoios, instigados pelos franceses do Rio e Cabo Frio, queriam a guerra.⁵

Serafim Leite ainda nos informa que, diante de tais ameaças, os padres da Companhia de Jesus resolveram intervir, sendo que essa intervenção se revestiu de três aspectos, segundo as necessidades do momento: umas vezes acompanhavam as expedições militares organizadas contra os tamoios; em outras, dividiam os inimigos, conseguindo pazes com uma parte deles – como foi o que ocorreu em Iperoig, quando foi selado um armistício com uma parte das lideranças dos tamoios que passaram para o lado português. Em outros momentos, ainda impunham e ajudavam, com a sua influência, a conquista final do Rio de Janeiro, por meio da fundação do povoamento de São Sebastião do Rio de Janeiro, evento ligado à expulsão definitiva dos franceses dessa região.⁶

Privilegiaremos as últimas formas de ação dos jesuítas visto que, através delas, a América portuguesa manteve-se, ao mesmo tempo, sob o domínio secular da coroa lusitana e espiritual do catolicismo.

Os tamoios tinham se confederado contra os portugueses atacando-os desde o Rio de Janeiro até São Vicente. Tal confederação beneficiava muito os franceses na Baía de Guanabara, pois os portugueses tinham dificuldade em lidar simultaneamente com essas duas ameaças.

O Padre Manuel da Nóbrega então idealizou um plano que consistia em separar os tamoios da Costa Vicentina dos do Rio de Janeiro, confederando os primeiros com os tupis de Piratininga e de São Vicente, que já eram aliados de Portugal. Deste modo, estariam garantidas a economia e a catequese em São Vicente, a fundação da Cidade do Rio de Janeiro e a expulsão definitiva dos “franceses hereges” da Baía de Guanabara, já que, para os jesuítas, a presença francesa representava uma dupla ameaça aos domínios da Coroa portuguesa e à expansão da fé católica.⁷

É preciso esclarecer o fato de que Villegaignon, como líder da França Antártica, também enfrentou graves problemas: deserções, indisciplinas, falta de apoio da França no que se refere ao envio de reforços militares, tentativa de assassinato e, principalmente, desentendimentos entre os próprios franceses.⁸

Muito embora fosse católico – Villegaignon era cavaleiro da Ordem de Malta⁹ – teve que lidar com os embates entre católicos e protestantes (estes vieram posteriormente, enviados por Coligny).¹⁰ Esses desentendimentos por questões teológicas evoluíram a tal ponto que levaram os calvinistas a um enfrentamento com Villegaignon. O resultado foi desastroso, pois provocou uma grande desordem, enfraquecendo os alicerces da França Antártica. O Padre Serafim Leite nos informa:

Nesta fortaleza viera abrigar-se, sob a proteção ou tolerância de Villegaignon, grande número de protestantes, enviados alguns diretamente de Genebra pelo próprio Calvino. Era um grave elemento de desordem. Na verdade, ao estudarmos a vida interna da colônia, verificamos que os franceses transplantaram consigo para a América as preocupações e disputas da pátria. Exacerbaram-se as paixões. Houve conspirações, traições, execuções de pena capital, fugas. Uma verdadeira miniatura da França revolta então, onde já fermentava a tragédia de S. Bartolomeu.¹¹

Para realizar o referido plano, Nóbrega partiu, em abril de 1563 juntamente com Anchieta, que o ajudaria no contato entre os índios por ter conhecimento da língua brasílica, e as lideranças dos tamoios em Iperoig.¹²

Reuniram-se, então, Anchieta e Nóbrega com os principais (lideranças dos tamoios) e lhes expuseram sua proposta para que fizessem definitivamente a paz com os portugueses e seus índios aliados. Apesar do avanço das negociações, pairava uma grande ameaça em relação às vidas dos jesuítas, em função da firme disposi-

ção do principal Aimbiré, índio crudelíssimo das bandas do Rio, em matá-los, muito embora pudessem contar com a aliança de Cunhambebe e Pindobuçú.¹³

Para formalizar a paz, Nóbrega deveria voltar a São Vicente acompanhado de uma comitiva de tamoios, liderada por Cunhambebe, para comunicar o ocorrido aos portugueses. Mas, em contrapartida, Anchieta ficaria em Iperoig como refém, por exigência dos próprios tamoios. Foi nesse momento delicado, considerando-se o fato de que muitos tamoios nutriam em relação aos portugueses verdadeiro ódio, que Anchieta escreveu o seu poema à Virgem. Segundo Eugênio Vilhena de Moraes, o jesuíta o concebeu em circunstâncias memoráveis, num momento crítico, constituindo-se prisioneiro dos tamoios sublevados, abrandados com a doçura de suas palavras de paz. Com isso, sua poesia algema-lhes a fúria, garantindo a Portugal o domínio do Brasil.¹⁴

A paz finalmente foi selada em São Vicente. Anchieta retornava à Fortaleza de Bertioiga em companhia de Cunhambebe.¹⁵ Sua estada entre os tamoios certamente foi seu “batismo de fogo” que por certo contribuiu para o sucesso do armistício em Iperoig. Vale ressaltar que esse acordo de paz foi feito, entre a primeira derrota dos franceses e dos tamoios em fevereiro de 1660, pelas forças comandadas pelo Governador Geral Mem de Sá, momento em que foi destruída a Fortaleza de Coligny¹⁶, e a expulsão definitiva dos franceses em 1567 que também, nessa ocasião, estavam aliados aos tamoios da Guanabara. Estes eram os mesmos que não aderiram ao referido armistício¹⁷.

Restava ainda resolver o problema dos tamoios da Guanabara e os de Cabo Frio que, arbitrariamente, não aceitaram a proposta de paz, mantendo a aliança firme com os franceses. Da fundação da cidade do RJ, em 1565, até a vitória definitiva sobre os franceses em 1567, foram tempos bem difíceis para Estácio de Sá, comandante da Armada, designado para acabar definitivamente com a França Antártica, exigindo dele grande esforço e diligência para a tarefa que lhe foi confiada. Mais uma vez os jesuítas, em especial Anchieta e Nóbrega, tiveram papel fundamental nesse processo,

alistando combatentes e índios para ajudarem a povoar a recém-fundada cidade de São Sebastião.¹⁸

Após tal fundação, ainda coube a Anchieta uma última missão: ir à Bahia informar a Mem de Sá sobre a situação do Rio de Janeiro e a necessidade de reforço para a conquista efetiva dessa região, ao mesmo tempo em que se ordenaria padre. O reforço, no entanto, só chegaria no dia dezoito de Janeiro de 1567, através de uma armada de três galeões, que trazia Mem de Sá, o Bispo Pedro Leitão e seis jesuítas, inclusive, o próprio Anchieta. As lutas renhidas prosseguiram até a vitória definitiva dos portugueses.

O AUTO DE SÃO LOURENÇO: A DEMONIZAÇÃO DO OUTRO

Logo após essa refrega entre franceses e tamoios contra portugueses e os seus índios aliados, o Padre José de Anchieta escreveu *O Auto na Festa de São Lourenço*. Este auto religioso em sua dimensão imagística foi certamente uma das peças teatrais anchietanas, que mais caracterizou a *pedagogia do medo*. Seu didatismo cênico a todo momento reforçava o embate entre Bem e Mal, impactando o espectador e instando-o a tomar a decisão certa, a partir da qual seu destino eterno estaria garantido.

O *Auto de São Lourenço* foi representado em Niterói no dia 10 de agosto de 1587. Anchieta aproveitou o ato principal da *Pregação Universal*, um auto natalino escrito na língua tupi, e o adaptou ao cenário do Rio de Janeiro acrescentando elementos novos. Tal adaptação se fez necessária para a comemoração da festa de São Lourenço, padroeiro da capela de Iperoig, atual Niterói. Segundo Olga Pischchenko:

O ato principal de “*Pregação Universal*”, escrito em tupi, teria sido aproveitado por Anchieta em *Na Festa de São Lourenço* que foi representado em Niterói a 10 de agosto de 1587. Nesta representação o ato principal aparece adaptado ao cenário do Rio de Janeiro, tendo adicionado algumas cenas novas e muito mais ricas em personagens. Assim, em “*Pregação*

Universal", a ação se desenvolve entre dois diabos: Guaixará, o principal, e Aimbirê (...). Há ainda um terceiro personagem, o Anjo, que vence os diabos no desfecho do ato. Já em *Na Festa de São Lourenço* aparecem três diabos: Guaixará, Aimbirê e Saravaia.¹⁹

Nele encontramos uma teodiceia marcada pela conciliação entre os universos euro-cristão e ameríndio que em um primeiro momento eram antinômicos. É nessa interseção cultural de dois mundos tão díspares, que encontramos um Anchieta *mediador* de linguagens e signos que ao mesmo tempo se encontram e se confrontam. Não se pode perder de vista o fato de que essa conciliação nunca ocorrerá de forma imparcial, isto é, o Cristianismo se interpenetrará à religiosidade nativa, objetivando que esta se conforme aos seus padrões éticos e religiosos, muito embora, na prática, o resultado desse intercâmbio cultural seja a formação de algo realmente novo: uma sociedade mestiça.

A intermediação exigiria o domínio e a utilização da língua indígena para veicular a fé católica. Os jesuítas perceberam que a conversão só poderia acontecer por intermédio da língua nativa. O esforço missionário se concentrou na tradução de conceitos cristãos para os códigos culturais dos nativos, que ao se realizar permitiu aos inácianos utilizarem-se dos mesmos códigos e se tornarem intermediários legítimos entre esses dois mundos.

A tradução possibilitou, desta forma, a transferência de significados entre as duas culturas, encurtando, por um lado, a distância que separava os universos culturais dos índios e dos missionários e, propiciando, por outro, a subjugação subjacente ao processo de conversão dos indígenas. Segundo Ricard: "Por tornar possível a transferência de significado e intenção entre colonizador e colonizado a tradução torna possível a articulação das linhas gerais da subjugação contida na conversão."²⁰

O teatro anchietano seria o exemplo desse cristianismo traduzido, não somente para os índios, pois o auto foi escrito em mais de uma língua, como também para os colonos que, por estarem longe das igrejas, acabavam se

tornando vítimas de "artimanhas diabólicas". As peças teatrais anchietanas são essencialmente catequéticas, cujas propostas seriam inocular os princípios do cristianismo de uma maneira lúdica, aprimorar os costumes e conduzir os espectadores e participantes a uma aceitação plena da moral cristã.

Para se ter uma compreensão melhor desse auto é preciso não perder de vista sua característica mais importante: a heterogeneidade. Esta se fez presente nos variados idiomas (tupi, espanhol e português) e na liturgia (a caracterização das personagens: o uso das cores rubro-negras que representam os demônios, as asas dos anjos, as coroas dos imperadores etc.) com a qual são compostas as cenas amalgamando em um só universo a política, a religião e a vida secular.

Essa heterogeneidade tão marcante do *Auto de São Lourenço* enquadra-se no que Gruzinski denominou como *processo de ocidentalização*. Segundo o autor: "Em outros termos, a ocidentalização provoca, deliberadamente ou não, mestiçagens. A Igreja explora os sincretismos cristãos para enraizar o culto católico."²¹

O *Auto de São Lourenço* foi, portanto, portador de um discurso beligerante com um forte viés político e adequado à realidade que se apresentava naquele momento: a luta contra os franceses que tinham se instalado na Baía de Guanabara. O arguto Anchieta teve como intenção ressaltar a superioridade da colonização portuguesa, da mensagem cristã, a instrução dos vassalos ultramarinos na verdadeira doutrina católica e a integração dos indígenas a essa sociedade mestiça que estava sendo construída, conforme se pode observar pelo trecho a seguir:

Anjo Guardião

Também São Sebastião
valente santo soldado,
que aos tamoios rebelados
outroza deu uma lição
esta hoje ao vosso lado.

E a tapera do pecado,
a de Jabebiracica,
não existe. E lado a lado
a nação dos derrotados
no fundo do rio fica.

Os franceses seus amigos,
armas inúteis trouxeram.
Por nós combateram
Lourenço, jamais vencido
E São Sebastião flecheiro.²²

Fica notório e patente o discurso político de Anchieta quando associou os tamoios rebelados aos “franceses seus amigos”. A decisão dos tamoios em apoiá-los acarretou-lhes a derrota. As armas lusitanas foram colocadas em riste para a defesa da supremacia católica e dos domínios ultramarinos da Coroa portuguesa contra os franceses calvinistas e os índios tamoios seus aliados. Com relação à Aldeia de Jabebiracica, cabe lembrar que foi destruída pelas forças lusitanas nesse confronto. A aliança entre tamoios e franceses foi também concebida como sinal da atuação maligna, ao passo que São Sebastião, vitorioso em relação aos índios rebelados, símbolo das forças benígnas, representava as forças portuguesas, tanto espirituais quanto terrenas, colocando-se ao lado dos índios catequizados e aliados dos portugueses em Niterói. A derrota definitiva dos franceses e índios demonizados se encontra nos versos abaixo:

Anjo Guardião

Cantemos todos, cantemos!
Que foi derrotado o mal!
Esta história celebremos,
nosso reino inauguraremos,
nessa alegria campal!

Alegrem-se os nossos filhos
por Deus os ter libertado.
Guaixará seja queimado,
Aimbirê vá para o exílio,
Saravaia condenado!²³

É importante observar que a demonização do indígena (Guaixará, Aimbirê e Saravaia) tinha um alvo específico por parte de Anchieta nesse auto: o índio que se associara ao invasor francês. Entendemos que essa especificidade cumpria dois papéis: em primeiro lugar, desqualificar qualquer indígena que não estivesse lutando ao lado das forças portuguesas; em segundo, demarcar o bem e o mal. O bem seria representado pela ética cristã do catolicismo, pelos santos, pe-

los anjos e pelos padres, seus arautos na colônia. O mal, por sua vez, seria corporificado no paganismo indígena e nos índios associados aos “hereges franceses calvinistas”.

Cabe ressaltar o fato de que era recorrente a demonização dos indígenas em toda a América, sendo viabilizada por religiosos ibéricos e de outros reinos. D'Abbeville, francês que participou de uma expedição ao Maranhão por ocasião da fundação França Equinocial, afirmou que os nativos “acreditavam também em espíritos malignos, que nós denominamos diabos”.²⁴ “O Diabo aparece-lhes muitas vezes”, escreveu Gomara, sobre os índios Hispaniola.²⁵ Já Anguiera, fazendo menção aos índios da Venezuela, disse que eles tinham “relações com os demônios e falam com eles, especialmente quando suas mentes estão intoxicadas.”²⁶

Na América portuguesa os exemplos são vastíssimos, a começar pela demonização da própria colônia ultramarina. É bem conhecida a análise do Frei Vicente de Salvador, inspirada nos seus antecessores quinhentistas, quanto ao nome Brasil:

O dia que o Capitão-Mor Pedro Álvares Cabral levantou a cruz [...] era a 3 de maio, quando se celebra a invenção da Santa Cruz em que Cristo Nosso Redentor morreu por nós, e por esta causa pôs nome à terra que havia descoberto de Santa Cruz e por esse nome foi conhecida durante muitos anos. Porém, como o demônio com o sinal da cruz perdeu todo o domínio que tinha sobre os homens, receando perder o muito que tinha sobre em os desta terra, trabalhou que se esquecesse o primeiro nome e lhe ficasse o de Brasil, por causa de um pau assim chamado de cor abrasada e vermelha com que tingem panos, que o daquele divino pau, que deu tinta e virtude a todos os sacramentos da igreja [...].²⁷

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aliança entre a igreja, tendo como ponta de lança a Companhia de Jesus, e a Coroa portuguesa, pode ser vista como uma estratégia política que logrou êxito, sobretudo,

nos primórdios da colonização da América portuguesa. Em um momento delicado para Portugal, em razão dos escassos recursos materiais e humanos, era imprescindível a aliança com índios que se dispusessem a lutar pela causa portuguesa.

Desta forma, o liame entre a Cruz e o Trono atendia tanto às pretensões colonizadoras da Coroa, cujo objetivo era controlar os homens e terras no plano material a fim de consolidar sua autoridade sobre as colônias ultramarinas, quanto ao objetivo da missão da Companhia de Jesus, cuja obra catequética jesuítica – e em particular o teatro anchietano – visava estabelecer um controle espiritual sobre as almas ameríndias, tornando viável assim a dominação metropolitana. Dito de outra forma, a missão jesuítica, e dentro dessa perspectiva o teatro anchietano, além de converter o gentio à santa fé católica, serviu também para sujeitar as novas terras e povos incorporados ao poder temporal da Coroa portuguesa.

Tal aliança foi consolidada no armistício de Iperoig por meio do qual foi possível a desarticulação da Confederação dos tamoios e, por conseguinte, a vitória sobre a França Antártica. Aliás, dupla vitória: a militar, que representou a expulsão dos franceses dos domínios ultramarinos portugueses, e a religiosa, considerando o fato de que essa presença francesa era encarada pela Companhia de Jesus como uma ameaça calvinista à catequese católica.

Após a vitória portuguesa sobre os franceses, verifica-se a estratégia pedagógica jesuítica de sacralizá-la através do *Auto de São*

Lourenço. A ação demoníaca ao ser inscrita no cotidiano colonial propiciaria, desta forma, a construção das práticas discursivas sobre o Diabo, presentes no teatro anchietano, em especial no *Auto de São Lourenço*. Tais práticas viabilizadas por uma *pedagogia do medo* serviria, ao mesmo tempo, para reforçar o catolicismo como única religião cristã verdadeira, tanto pela depreciação e condenação em relação às práticas culturais indígenas tidas como demoníacas, quanto pela condenação e extirpação do protestantismo herege associado sempre à presença dos invasores europeus, em especial os franceses instalados na Baía de Guanabara.

Anchieta conseguiu assumir o papel de intermediador cultural ao construir espaços de interseção entre os mundos indígenas e euro-cristãos. Suas peças teatrais, em especial o *Auto de São Lourenço*, foram produtoras de significados tanto para os autóctones quanto para a sociedade colonial que estava sendo construída no século XVI, em razão de fundir os elementos culturais de ambos universos. A explicação para isso talvez esteja em sua própria história de vida marcada também por um profundo hibridismo, tanto por seu nascimento, fruto de uma união entre um espanhol e uma nativa, na Ilha de Tenerife, onde judeus egressos da Europa perseguidos pela Inquisição juntavam-se a espanhóis, italianos, portugueses e aos nativos, vivendo num ambiente mais tolerável quanto à diversidade cultural, quanto por sua formação educacional em Coimbra como noviço da incipiente Ordem Jesuítica.

¹ BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 95-98.

² WHELING, Arno. *A incorporação do Brasil ao mundo moderno*. In: STEPHANOU, Maria, CAMARA BASTOS, Maria Helena. (Org.). *Histórias e Memórias da Educação no Brasil*. v. I. séc. XVI-XVIII. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 48-50.

³ NEVES, Luís Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978. p. 28.

⁴ HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulinas, 1992. t. 2 v. 1. p. 42-103.

⁵ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. cit.*, 1938. p. 380-381.

⁶ Idem, p. 367.

⁷ MARIZ, Vasco. *Villegagnon e a França Antártica*/Vasco Mariz & Lucien Provençal. - 2. ed. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. p. 83-95.

⁸ Idem, p. 47-62.

⁹ Idem, p. 94-95.

¹⁰ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. cit.*, 1938. p. 376.

¹¹ Idem, p. 375.

¹² Idem, p. 369-370.

¹³ Idem. p. 371-372.

¹⁴ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op. cit., 1938. p. 373.

¹⁵ Idem. p. 377.

¹⁶ Idem. p. 381.

¹⁷ Idem. p. 382-383.

¹⁸ Idem.p. 106.

¹⁹ PISNITCHENKO, Olga. *A arte de persuadir nos autos religiosos de José de Anchieta*. Dissertação de mestrado. UNICAMP. 2004. p. 106.

²⁰ RICARD, R. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de cultura económica, 1986. p.130.

²¹ GRUZINSKI, Serge. *O historiador, o macaco e a centaura: a 'História Cultural' no Novo Milênio*. In: Estudos Avançados. 17(49) São Paulo, 2003. p. 336.

²² ANCHIETA S. I. Pe. José de. *O Auto de São Lourenço*. Op. cit., 1996. p. 75.

²³ Idem.p. 76.

²⁴ D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão (1614)*. São Paulo, Edusp, 1975. p. 252.

²⁵ LEITE, Edgard. *Homens vindos do céu: contatos religiosos no litoral da América portuguesa, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Papéis e Cópias, 1997. p. 161.

²⁶ Idem. p. 161.

²⁷ SOUZA, Laura de Mello. *O inferno atlântico: demonologia e colonização séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 31-32.

