

## AS FRONTEIRAS DO PURGATÓRIO NA CAPITANIA DO RIO GRANDE: UM ESTUDO DAS REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS JESUÍTICAS (1599-1725)

## LOS LÍMITES DEL PURGATORIO EN LA CAPITANÍA DE RIO GRANDE: UN ESTUDIO DE LAS REPRESENTACIONES ESPACIALES JESUÍTICAS (1599-1725)

Gil Eduardo de Albuquerque MACEDO\*

**Resumo:** Fundamentais no processo de colonização da Capitania do Rio Grande, a Companhia de Jesus atuou intensamente na catequização indígena e na expansão das suas fronteiras territoriais. Nesse empreendimento, os inacianos estiveram à frente de inúmeros embates que se materializaram tanto no processo de conversão espiritual indígena quanto no acirrado conflito com os colonos. No conjunto dessa experiência, as cartas jesuíticas (1599-1725) narraram uma capitania sob a imagem do purgatório, um espaço que necessitava ser purificado pela palavra divina e ao mesmo tempo revelava a nocividade dos conflitos que ameaçaram a espiritualidade dos próprios missionários. É com a propriedade ambivalente do purgatório que os inacianos fizeram dele o palco de suas narrativas.

**Palavras-chave:** Jesuítas – Purgatório – Imaginação – Capitania do Rio Grande.

**Resumen:** Fundamentales para el proceso de colonización de la Capitanía de Rio Grande, los jesuitas trabajaron intensamente para catequizar los indígenas y en la ampliación de sus límites territoriales. En esta empresa, los ignacianos se adelantaron a numerosos conflictos que se han materializado en el proceso de conversión espiritual y en un feroz conflicto con los colonos. En total de la experiencia, las letras jesuíticas (1599-1725) han producido una Capitanía debajo de la imagen del purgatorio, un espacio que debería limpiarse por la Palabra de Dios y al mismo tiempo revela la nocividad de los conflictos que amenazaban a la espiritualidad de los propios misioneros. Es con la propiedad ambivalente del purgatorio que los ignacianos hicieron de él escenario de sus relatos.

**Palabras clave:** Jesuitas – Purgatorio – Imaginación – Capitanía de Rio Grande.

O projeto jesuítico de expansão planetária cristã demandou enormes esforços, tanto cultural quanto política e economicamente: os obstinados inacianos lançaram-se no árduo processo de embate inter-étnico. É certo afirmarmos que toda prática missionária é condicionada pelo estado de fronteira cultural<sup>1</sup> e, entregues ao estranhamento e à latente heterodoxia ameríndia, a Companhia experimentou as dificuldades de conversão. Nesse profundo estágio de perplexidade, os jesuítas precisaram resgatar imagens já concebidas em sua própria tradição, meio pelo qual puderam fundir o outro ao seu mundo. Dessa forma, percebemos o uso de elementos

---

\* Mestre em História – Programa de Pós-graduação em História – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), CEP: 59078-790, Natal, Rio Grande do Norte – Brasil. E-mail: [gileduardo7@yahoo.com.br](mailto:gileduardo7@yahoo.com.br)

básicos da tradição teológica cristã, tais como: o inferno, o purgatório e o paraíso. A associação dessas imagens foi comum a cronistas coloniais, pois elas já constituíam a base de sua cosmovisão cristã, os lugares comuns de sua espiritualidade.

Partindo desse pressuposto, com o presente trabalho pretendemos compreender as representações espaciais formuladas na experiência jesuítica da capitania do Rio Grande, hoje conhecida como Rio Grande do Norte. Nesse intuito, pudemos notar a construção de um espaço sob a imagem de purgatório, cujo estudo nos permitirá uma investigação mais voltada aos aspectos teológicos da prática missionária, fundamento necessário para se entender a complexa intervenção jesuítica na América.

### *Purgatório: espaço de punição e redenção*

Entre o temor do inferno e o desejo edênico de salvação, nasce o purgatório – filho híbrido das culturas judaicas, gregas e romanas – lugar onde a redenção purgada pelo fogo probatório consome os devaneios e os erros que o cristianismo não pode alocar. Foi nessa zona de intermédio que a crença se instaurou no imaginário cristão: trata-se de uma espacialidade que negocia com duas possibilidades, a punição e a redenção.

Segundo Jacques Le Goff, o purgatório é invenção própria da Idade Média. O cristianismo não o encontrou formulado nos textos bíblicos, mesmo nas tentativas exaustivas de teólogos em se fundamentar neles. As raízes do termo foram herdadas desde referências judaicas, como *refrigerium* do *Shéol*, até a integração das imagens da Antiguidade Clássica, a exemplo dos campos Elíseos e do submundo de Hades. Segundo o historiador, esse espaço foi capaz de modificar as estruturas da sociedade e da cultura medieval, transformando o processo de espacialização do pensamento cristão. Visando a orientar o espaço simbólico, o cristianismo, que já havia adotado o esquema de orientação alto-baixo, sistema responsável por fundar “[...] a dialética essencial dos valores cristãos” (LE GOFF, 1995, p. 17), estabelece que o purgatório encontra-se entre esses dois espaços: é o intermédio dos valores cristãos, o lugar onde as representações do além-vida atingem com maior incidência os estratos sociais da Baixa Idade Média. Foi entre o alto e o baixo, na terra, que esse espaço tomou forma e vigor, estreitou a distância entre o terreno e o além-vida.

Sabendo que o impacto dessa invenção foi capaz de modificar os fundamentos do cristianismo, é essencial apontarmos as duas dimensões de influência histórica desse

acontecimento: uma é a maneira pela qual o purgatório se constitui como categoria teológica, transformando as noções de pecado, de pecadores e de penitência; a outra se resvala no âmbito do imaginário social, tornando-se um lugar comum em poesias e outras representações artísticas. Mais do que isso, o termo tem pelo menos dois matizes de leitura, pois tanto pode ser entendido como estado, condição de redenção que se inicia em vida, quanto como *locus*, formado no além-vida.

O processo de consolidação dessa crença demandou um largo esforço. Quando se consolidou no imaginário da sociedade cristã, na segunda metade do século XII, tendo alcançado inclusive o reconhecimento pontífice, a crença nesse espaço passou a ser esvaziada de desconfianças. Nesse sentido, a Igreja católica a incorporou em sua dinâmica de poder, já que a institucionalização do purgatório alargou as possibilidades de intervenção em meio à cristandade, adiantando o processo de penitência dos pecados que a partir de então seria realizado em terra.

De outro modo, a crença também estendeu as possibilidades de salvação, tornando-a aprazível aos médios pecadores, homens medíocres que não foram abençoados com a passagem direta ao tão esperado paraíso. A institucionalização em meio ao clero supriu as necessidades de uma Igreja que sofria profundas transformações, já que desde o século XI o expressivo crescimento demográfico demandou uma nova postura da instituição. Para todos os efeitos, o desenvolvimento da crença trouxe mais fiéis à dependente intermediação da Igreja (ROCHA NETO, online) e, por isso, havia a necessidade de regulá-la, não a desvirtuando do cristianismo, mantendo-a como ferramenta de controle social. Nesse aspecto, o eixo dos valores cristãos estava mais bem acentuado: a autoridade e a vigilância da igreja tornavam-se mais eficazes à medida que o purgatório já teria iniciado em vida terrena.

O final da Idade Média foi permeado de diversas mudanças nas concepções e imagens do purgatório; não é de estranhar, pois, que, passada a Contrarreforma, a Igreja tenha retomado algumas questões relativas ao pós-vida. O purgatório no final do século XV parece ter vivido uma superlotação, pois a existência desse espaço abriu precedente para que alguns padres garantissem vagas de forma indiscriminada: em alguns casos, o simples ato de contrição eximia a pena purgatória; além disso, havia a venda desenfreada de indulgências para fins de salvação. O Concílio de Trento (1545-1563), convocado primeiramente por Paulo III, não negou a existência do purgatório, mas procurou regulamentar algumas práticas sobre as quais a Igreja havia perdido o controle. Afinal, o purgatório desempenha importante função para a Igreja, pois institui

seu poder ao sistematizar as penas purgatórias em terra e em pós-vida. Negligenciar as orientações do Concílio é, portanto, negar a doutrina cristã oficial, desvirtuar a função punitiva do purgatório e torná-la permissiva aos pecados veniais:

Se alguém disser que a todo pecador penitente, que recebeu a graça da justificação, é de tal modo perdoada a ofensa e desfeita e abolida a obrigação à pena eterna, que não lhe fica obrigação alguma de pena temporal a pagar, seja neste mundo ou no outro, no purgatório, antes que lhe possam ser abertas as portas para o reino dos céus – seja excomungado (CONCÍLIO..., 2007, p. 14).

Nesse documento, o termo purgatório aparece exatas sete vezes, mas questões como indulgências, culpa, pecado, penitências e arrependimento são temas que compõem os fundamentos teológicos dessa crença. Sendo assim, o Concílio preocupava-se com uma prática que desde Agostinho vinha se tornando corriqueira na Europa cristã, os sufrágios aos mortos: cristãos que dedicavam missas, jejuns e orações a seus entes queridos faziam-no para garantir ou ajudar a saga dos mortos na purgação de seus pecados. É exemplo disso a dura peregrinação de Dante na montanha do purgatório, percurso feito com ajuda dos homens em terra. A preocupação da igreja é difundir essas questões de forma simplificada, de modo a evitar que incertezas e falsidades sejam difundidas na sociedade, como afirmado na sessão XXV do Concílio de Trento, também denominado de “Decreto sobre o purgatório”:

Sejam, outrossim, excluídas das pregações populares à gente simples as questões difíceis e sutis e as que não edificam nem aumentam a piedade. Igualmente não seja permitido divulgar ou discorrer sobre assuntos duvidosos ou que trazem a aparência do falso (CONCÍLIO..., 2007, p. 39).

A preocupação de resguardar e evitar que essa temática tome proporções vulgares demanda esforço da Igreja Católica, que preserva os fundamentos da doutrina cristã:

[...] as almas que nele estão detidas são aliviadas pelos sufrágios dos fiéis, principalmente pelo sacrifício do altar [cfr. n° 940, 950], prescreve o santo Concílio aos bispos que façam com que os fiéis mantenham e creiam a sã doutrina sobre o purgatorio (CONCÍLIO..., 2007, p. 39).

Segundo Michel Vovelle, nesse contexto, o controle do imaginário acerca do purgatório se tornou recorrente em diversas ordens católicas. A Companhia de Jesus

aderiu à crença no purgatório e a instituiu por meio da “Missa das Almas”, para a qual Pierre Favre, cofundador da Companhia, consolidou uma prática religiosa direcionada à salvação das almas no além-vida (VOVELLE, 2010, p. 101). Por volta do século XVI, a propagação do cristianismo além das fronteiras da Europa tornou-se mais evidente. Para os padres e religiosos que levavam a palavra de Deus aos confins da terra, o purgatório era fundamento da cristianização de infiéis em pleno contexto de Contrarreforma.

A difusão da ideia de um lugar para expurgar pecados se constitui como fundamento de autoridade e legitimação do poder da Santa Igreja Católica, representante da justiça divina em terra. Portanto, classificar pecadores e dirigir-lhes punições é um ato que compreende a regulamentação de práticas e manifestações culturais; ter o controle dessa crença garante, pois, o sucesso da cristianização e da propagação da fé católica. Com o conhecimento do Novo-Mundo, surge uma grande parcela de potenciais cristãos. As inúmeras missões que se aventuraram a levar a palavra de Deus se depararam com homens e espaços estranhos aos olhares europeus; Franciscanos, carmelitas e jesuítas se empreitaram nessa missão.

A Companhia de Jesus, na condição de vanguarda da Contrarreforma, incorpora os elementos da doutrina cristã no seu exercício de cristianizar a América. A ideia de difusão do cristianismo pelo viés da educação toma corpo e vigor com o esforço da Companhia em propagar a fé católica. Ocorre que os jesuítas perceberam a ineficácia da apressada violência de imposição formal do cristianismo para angariar novos fiéis e, por isso, procuravam entender o Novo Mundo traçando uma estratégia calcada no exercício da educação e de seus elementos de persuasão.

Sabendo que as sociedades que estavam sob seus cuidados eram chamadas de selvagens e bárbaras, o estranhamento na relação entre missionário e ameríndio era inevitável se não feita por meio de adaptação dos jesuítas a novos modelos culturais. A Companhia inovou e deu início a um contexto de renovação para a igreja Católica, com um discurso permeado de modernidade de um novo projeto religioso, ao mesmo tempo em que ainda conservava pontos essenciais da tradição cristã clássica (ECHEVERRÍA, 1998). A noção e a imagem do purgatório são elementos presentes nesse processo, agregando-lhe diferentes elementos culturais.

Quando foi conquistada pela expedição das tropas coloniais portuguesas, em 1597, a capitania do Rio Grande recebeu representantes de duas ordens missionárias: jesuítas e franciscanos. No processo de consolidação da ordem colonial, a Companhia de Jesus atuou como importante instituição no controle do espaço colonial, um esforço que lhe custou intenso embate com indígenas e colonos. As primeiras descrições do Rio Grande seguem a tendência de elogio às condições de território e de sua potencialidade econômica para a colonização. A relação estabelecida entre os elementos que favorecem o empreendimento da organização colonial é sugerida na carta de 1607:

Porque as várzeas todas servem para ingenios, os campos todos para criação de gado e neste particular por comum parecer de todos é a melhor terra do Brasil, porque não tem passo de terra que não aproveite para isso, com excelentes águas; não faltam tampouco muitos matos para fazer rocerias tem os ares muito são e, com estar tão perto da linha, não é muito quente<sup>2</sup>.

O elogio à natureza exuberante e à sua potencialidade econômica é marca propagandística desse discurso colonial. Ao mostrar a viabilidade da colonização, o jesuíta relata a potencialidade religiosa da Capitania, que detém cerca de “seis mil almas, repartidas em diversas aldeias, as quais não visitamos mais que sete ou oito por sermos poucos”<sup>3</sup>. Sendo assim, o Rio Grande aparece como rota das missões inacianas. Foi nesse esforço de cristianização empregado pela Companhia que a instituição se deparou com as dificuldades decorrentes da tentativa de salvação indígena. O grande objetivo da Companhia era, em tese, promover uma transformação espiritual, mesmo que isso lhe custasse estabelecer relações com a política colonial.

Visando a investigar as estratégias de conversão espiritual presentes nas cartas jesuíticas do Rio Grande entre os anos de 1599 e 1725, consideramos indispensável associar a missão jesuítica ao estudo do purgatório, pois é a partir dele que podemos compreender as categorias teológicas de conversão (confissão, contrição e pena). De outro modo, o purgatório também foi imagem recorrente para as lamentações e melancolias dos inacianos. Curiosamente, ao mesmo tempo em que a crença nutriu o fundamento teológico de conversão a ela, também se valeu para representar as imagens de degredo e exílio, o que se deve à propriedade ambivalente dessa crença. Essa característica nos servirá como chave de interpretação, meio do qual nos valem para entender melhor os meandros da espiritualidade jesuítica.

Em linhas gerais, o projeto religioso da Companhia configurava-se no ato de salvar almas. Em termos teológicos, tratava-se de retirá-las do inferno e dar-lhes a possibilidade de salvação. Ao pensarmos a atuação da missão jesuítica, logo a associamos à incumbência do purgatório, zona fronteira entre inferno e paraíso. Pretendemos, então, perceber de que forma as estratégias de catequização se adequaram à cristianização da Capitania e como se instituiu o papel purgativo do plano de salvação de almas.

Em 1599, Francisco Pinto mostra os objetivos gerais do plano espiritual: desde o primeiro contato com os indígenas, deveriam “[...] 1º dar-lhes as pazes, e a outra dar-lhes a conhecer seu criador ao qual por não conhecerem estavam cegos nem entendião a imortalidade de sua alma nem como na outra vida avia glória pera os bons, e castigo pera a mão”<sup>4</sup>. Ao levar a palavra divina às “nações” de índios, os jesuítas se depararam com outra realidade cultural, vivenciaram suas diferentes práticas, presenciaram pecados e pecadores estranhos aos que o cristianismo encontrara na Europa (ELLIOTT, 1972).

A primeira etapa da relação que se estabelece entre missionário e *bárbaro* é o conhecimento sobre o que é pecado. Não existem nos *Exercícios Espirituais* as definições exatas dos pecados cometidos por indígenas e nem como proceder com eles, julgando-os ou não por pecados veniais ou mortais. Para acessar esse conhecimento, o jesuíta estabelecia a sua própria relação com Deus, o que podemos observar no segundo ponto do exame geral: “[...] pedir graça para conhecer os pecados” (LOYOLA, 2004, p. 31). O jesuíta, revestido da voz divina, conseguia identificar o que era pecado e como tratá-lo. Dentre os ritos indígenas (tais como a poligamia ou a nudez), a antropofagia causou aos jesuítas maior estranhamento e foi logo identificada e tratada com repulsa: combatê-la era a primeira etapa na conversão indígena, dada a imagem canibalesca incorporada ao ameríndio no imaginário europeu. Impedir a prática desse pecado consistia em dar o primeiro passo para que o indígena fosse integrado à colonização:

Tinham esses índios da capitania do Rio Grande, quando começaram os da Companhia a pregar-lhe o Evangelho muita carne humana guardada para celebrar suas festas, e tanto que lhes mostraram a ofensa que se fazia a Deus em comer carne humana, logo a largaram; e então, escrevendo o capitão que então era do Rio Grande, ao visorrei de Portugal, entre outras cousas que lhe disse dos religiosos da Companhia, que entendiam na conversão dos índios daquela capitania, foi esta uma que dous religiosos da Companhia tinham acabado em poucos meses, com suas exortações e palavras com os índios, mais

que os capitais de El-Rei em muitos anos com suas armas, que era a pacificação do gentio Potiguar.<sup>5</sup>

Os apontamentos do jesuíta Pero Castilho expressavam as dificuldades encontradas pela missão de salvar essas almas: a antropofagia e suas decorrentes guerras por vingança dificultavam o plano espiritual jesuítico de tornar os indígenas sujeitos aptos ao convívio cristão. Para que isso fosse possível, o esforço da missão centrou-se em inculcar-lhes a culpa por esses pecados, resgatar todas as memórias pecaminosas e separá-las de um novo cristão que nascia: “despojarem da barbaria e se revestirem de costumes humanos e virem ao conhecimento de Deus, muito e mui duras coisas padeceram entre a esperança e o temor”.<sup>6</sup>

Loyola é objetivo ao categorizar duas formas de penitência: interna e externa. A primeira é realizada pelo ato “[...] interno de doer-se dos seus pecados, com o firme propósito de não cometer” (LOYOLA, 2004, p. 45); as penitências externas variam desde reduzir a alimentação diária e dormir desconfortavelmente até impor-se castigo corporal, causando “[...] dor sensível, o que se consegue usando cilícios, cordas ou metais sobre ele, flagelando-se, ferindo-se ou usando outras asperezas” (LOYOLA, 2004, p. 46). Nas cartas, as penitências externas não são expressas como forma de purgação dos indígenas, pois não era comum aos inicianos o uso didático da penitência física: eles adotavam na cristianização o método de inculcar a culpa na memória dos pecadores indígenas.

O padre Pero Castilho, quando trata dos que voltaram a cometer seus antigos pecados, indica a pena para esse desvio: “[...] estranhar e agravar as culpas dos que assim tinham retrocedido”<sup>7</sup>. Os diversos relatos de indígenas que se arrependem e amargam a culpa pela vida anterior a suas conversões mostram como esse procedimento tornou-se uma importante ferramenta de penitência. Recorrer a essa memória, amargurando os pecados, era a forma de conservar a cristianização, reforçando os danos e a culpa por cometê-los.

Respondi-lhes, depois de os ouvir mui de espaço, que lhes louvava os bons desejos e fervor, que mostravam de ser cristãos e que aquele era o remédio que havia de salvação, mas que se lembrassem que o mau cheiro do sangue e carne humana, que por algumas daquelas Aldeias ou pelo menos arrabaldes se demasiara e comera, não era ainda de todo acabado, de que todo aquele sertão estava infamado<sup>8</sup>.

Na carta remetida a Andreoni, relata-se o caso de um homem, que já vivia trinta anos em sacrilégio, haver visto em sonho que se acidentaria gravemente e, em seguida,

ter caído e recebido advertência divina para que confessasse seus pecados ao padre. Conforme previsto em sonho, no dia seguinte o homem se acidenta e um padre passa por ele, concedendo-lhe ajuda. No entanto, por vergonha, o pecador não se confessa a princípio, mas, ao ser levado pelo sacerdote na condição de hóspede para que suas feridas cicatrizassem, conta ao padre sobre “[...] o que tinha sucedido e mostrou-lhe as maiores feridas da sua consciência para chegar ao que por tantos anos desprezara, pelos costumados remédios do Sacramento”<sup>9</sup>.

Como descrito na carta, a culpa deve ser sucedida da confissão, que consiste em uma das etapas para que os pecados sejam purgados; no projeto religioso da missão, inculcar a culpa nos pecadores torna possível a confissão desses novos cristãos. Segundo Loyola, é o ato de se confessar que viabiliza o conhecimento interior da “dor do pecado”. O auto reconhecimento dos desvios cometido em terra é parte da relação que se estabelece entre os jesuítas e Deus, é a dimensão temporal do conhecimento do pecado. Ao se confessar, o cristão admite ao padre, representante divino, os seus pecados, e o jesuíta media a relação entre o plano temporal e o espiritual, possibilitando a justiça divina da salvação de almas.

Nesse aspecto, o batismo é a representação de um rito de passagem, pois transforma o índio “selvagem” e “bárbaro” em cristão. Esse processo é responsável por marcar o nascimento espiritual de um fiel para Deus: “[...] o entregam ao fogo durante o batismo solene dos adultos”<sup>10</sup>. Esse trecho da carta de Francisco de Matos traz o termo “fogo” como símbolo da purgação através do batismo: o jesuíta faz uso da tradição cristã clássica para empregar o termo como elemento da geografia do espaço do purgatório. Nessa perspectiva, o fogo purgatório empreendido no batismo representa simbolicamente uma transformação: não é o conjunto de penitências, mas um rito que marcará a passagem do ameríndio no seu processo de cristianização, rompendo com seu passado pecaminoso.

O “negócio da salvação”, termo recorrente na carta de Pero Rodrigues – quando a missão jesuítica, acompanhada das forças expedicionárias de Mascarenhas Homem, faz suas primeiras intervenções na Capitania –, trata de um objetivo claro: salvar almas. O batismo é o procedimento que garante a salvação. Antes de estabelecer a ordem do espaço colonial, garantir a paz entre colonos e ameríndios, o objetivo imediato da missão era salvar o maior número possível de almas que estivessem condenadas ao inferno. Em um primeiro momento, o plano de salvação é imediato e quantitativo:

Fez-se grande estrago neste gentio porque matarão os nossos muita gente em que entravão muitas crainças das quaes os Padres baptizarão algumas vinte e tantas que achavão ainda vivas com cruéis feridas, e logo acabavão, andando com a água as costas vendo onde achavão crianças pera morrer, e assim foi Nosso Senhor servido irem estas almas gozar de seu criador<sup>11</sup>.

As proporções de salvação aumentam à medida que se alargam as fronteiras das missões. É claro o objetivo de relatar ao Padre Geral como andam as missões e, para tanto, a primeira avaliação é quantitativa:

[...] estes Índios sem os da Companhia não se tem por seguros, e assi cresciam naquele sertão, depois que os da Companhia tornaram a ele, mais de mil almas, além das que tinha, e, neste ano de 607, bautizaram os da Companhia perto de mil almas e os mais deles inocentes<sup>12</sup>.

A relação quantitativa atrelada ao “negócio da salvação” implicou em um problema para as missões: a cristianização das grandes quantidades de batismo parecia não ser efetivas. As missões volantes no sertão da Capitania se deparavam com a fluidez e a instabilidade espiritual de seus indígenas. Pero Castilho, no relatório geral escrito entre 1613 e 1614, trata dos problemas da conversão indígena e propõe que o batismo se torne mais criterioso, visto que alguns ameríndios, mesmo após o rito, retomam suas práticas antropofágicas e seus costumes gentílicos:

Porquanto achamos que naquele sertão alguns Índios, dos que os padres nele tinham batizado, com sua larga ausência se tinham esquecido da obrigação da lei de Deus, que tinham recebido e obrigação de guardar, tornando a seus ritos gentílicos e costumes de seus antepassados, me resolvi *coram Domino*, ou de não admitir ao Santo Baptismo outros adultos nenhuns, em todo o tempo que naquela Missão andasse, fora de extrema necessidade, ou de o fazer com maior eleição e consideração e mui provocado<sup>13</sup>.

A conversão dos indígenas em missões volantes apresentou dificuldades, já que o contato dos padres com esses povos era apenas periódico. Sendo assim, após 1678, as missões deixam de ser volantes e estabelecem contato fixo nas aldeias. A necessidade de firmar e estabelecer um contato constante com indígenas partiu do esforço de se estabelecer bases mais sólidas de uma efetiva cristianização, além de se preservar indígenas nas guerras justas que colonos levantavam contra aldeias.

Com a reorganização do espaço do interior da Capitania em decorrência da Guerra dos Bárbaros, os conflitos que se estabeleceram entre colonos e indígenas remeteram ao espaço a imagem de praça de guerra, de morte, de atrocidade e de conflitos que circundaram as fronteiras das missões. A instabilidade entre índios e

colonos foi uma dificuldade recorrente no desenvolvimento missionário; o objetivo de purgar esse espaço e cristianizá-lo nem sempre esteve em conformidade com o processo de colonização de portugueses e colonos da Capitania. A paz e a mansidão, termos recorrentes nas cartas, expressam os objetivos firmados pelos jesuítas diante dos danos morais e físicos que uma guerra pode gerar:

Se estabelecerem duas Aldeias, que já agora dirigem em paz e trazem à mansidão cristã e a sua ingênita fereza, tendo superado com a ajuda de Deus obstáculos de toda a ordem: andar sempre com o pé no ar para fugir e levar consigo os ornamentos sagrados para um lado e outro; ir cortar lenha; comer o que havia, até alimentos imundos; durante o Sacrifício da Missa, recear assaltos repentinos; e viver, cheios de cuidados e preocupações, à espera de morte violenta a cada instante<sup>14</sup>.

As dificuldades de estabelecimento da ordem colonial na Capitania também se revelaram na relação conflituosa e inconstante entre indígenas e colonos. A catequização não garantia que todos os indígenas fossem “domesticados”, estivessem aptos ao convívio colonial. Além disso, a necessidade de mão de obra e o conflito pelo espaço promoveram a prática do cativo por parte de alguns colonos e, devido ao crescimento colonial da Capitania, tornava-se inviável a plena censura da escravidão indígena. A Lei de 1609<sup>15</sup>, que legitimava a orientação religiosa e administrativa das missões por parte dos jesuítas, assim como a impossibilidade de escravidão indígena, estimulou um impasse entre colonos e jesuítas: a Companhia de Jesus, questionando os danos dessa prática, “injustos cativos”<sup>16</sup>, reivindicou os fundamentos de sua missão (levar a palavra de Deus aos infiéis). A prática do cativo muito se assemelhava à escravidão negra; transformar índios em escravos era, portanto, negar-lhes a possibilidade de salvação. Conforme afirma Antonil, em *O Brasil inferno dos pretos* (ANTONIL apud SOUZA, 2009, p. 110), a escravidão africana se legitimava dada a permanente natureza infiel dos escravos. Em contrapartida, transformar indígenas em escravos consistia em negar o projeto religioso da Companhia, condicionando-os permanentemente ao inferno.

Considera-se o aldeamento uma espacialidade que condiciona o indígena a sua mudança, separando-o de seu ambiente selvagem; nesse processo, as diretrizes religiosas e a inserção do indígena consolidam o nascimento de um cristão, é a etapa final da purgação iniciada no batismo. Inserir o indígena no trabalho confere ao jesuíta o encargo de prepará-lo, transferi-lo ao meio ocupado por colonos. Nesse cenário de pressão colonial quanto ao uso da mão de obra indígena, a Coroa retroage e institui a

Lei de 1611, que permite o cativo em casos de resgate de indígenas em outras tribos; até a implementação dessa lei, a Companhia deveria sistematizar a inserção de indígenas no trabalho colonial.

Desde Manuel da Nóbrega até Antonil, o purgatório é entendido como redenção pelo trabalho árduo no processo de colonização, ou como define Laura de Mello e Souza: “[...] extirpar pecados, purificando almas; garantindo a continuidade da produção da riqueza através de uma população purificada, isto é, normalizada” (SOUZA, 2009, p. 108). Sendo assim, inserir o indígena domesticado no convívio colonial por meio do trabalho é a etapa final do processo de cristianização do projeto religioso jesuítico. Nessa perspectiva, os jesuítas nas aldeias deveriam distribuir os indígenas de acordo com as necessidades específicas de cada morador que requisitasse esse serviço. A partir de 1611, a administração das aldeias seria repassada às autoridades seculares, desautorizando a repartição jesuítica, o que por ora garantia aos colonos o acesso direto à mão de obra indígena (LOPEZ, 1997, p. 333):

Verdade hé que os Pp. mesmos fazem, e sempre fizerão a repartição dos Indios; mas o fazerse assim, he muito conveniente e preciso não somente pera o bem dos Indios, mas também para o bem dos mesmos moradores, conforme alguns delles claramente o dizem nas suas certidões: porque como só os Pp. tem verdadeiro conhecimento desta gente, só elles os sabem arrumar, e accomodar conforme ao genio e necessidade de cada hum e conforme aos serviços pera que lhes pedem<sup>17</sup>.

No entanto, a pressão dos oficiais da câmara quanto a essa repartição não foi bem vista pelo missionário João Guedes, que ressalta a importância dos jesuítas no processo de distribuição dos indígenas: “E se os officiaes da Camara procurão fazer esta repartição não he por conveniencia dos Moradores, mas sim delles: porque os repartirão segundo a sua affeição e desafeição, e não conforme a necessidade de cada um”<sup>18</sup>.

O uso da mão de obra indígena para o trabalho colonial foi desvirtuado, já que a repartição passou a ser praticada por colonos. Nesse sentido, os jesuítas passam a empreender esforços na defesa da necessidade de se remunerar adequadamente o trabalho, pois para a Companhia essa é uma forma de se promover o processo de adaptação indígena à colonização. O plano jesuítico, em meio às adversidades de seu tempo, consistia em tentar incessantemente habilitar indígenas ao convívio colonial.

O trabalho enquanto conceito do cristianismo deve ser empreendido como eixo da colonização: o “purgatório colonial” se apresenta por meio do trabalho. Nessa

perspectiva, a crença deve ser pensada a partir de uma dinâmica que se articulou entre a colonização e a doutrina católica cristã. Ao pensarmos nas especificidades históricas da Capitania do Rio Grande, o purgatório é, pois, processo de cristianização e inserção de índios “domesticados” no processo de colonização. É na fronteira entre barbaridade e cristandade que a missão purga aldeias indígenas, preparando os ameríndios e transformando-os em cristãos.

Essas cartas tratam do plano jesuítico, expressam as adversidades, os resultados e os prognósticos de suas experiências. O espaço que antes era ocupado pela barbárie deu lugar a outro, transformado pelo projeto jesuítico; o índio, além de cristão, passou a ser também elemento de colonização, sujeito apto ao trabalho nos moldes culturais europeus. Vale ressaltar que não nos interessa, nesta etapa da pesquisa, perceber até que ponto o plano jesuítico foi eficaz, mas podemos concluir que a salvação iniciada nas primeiras empreitadas das missões volantes se consolidou na “domesticação” e consolidação das aldeias de índios, habilitando-os ao exercício cristão e colonial.

#### *O combate espiritual interior*

A relação entre as missões jesuíticas e o purgatório também se estabelece interiormente na percepção do jesuíta acerca de sua própria realidade: a doutrina do purgatório é desenvolvida nos *Exercícios Espirituais* e, portanto, legitimada pela Companhia de Jesus. Conforme afirma Roland Barthes, não há associações do imaginário nos *Exercícios Espirituais* (BARTHES, 1990, p. 41-72); não se encontram presentes em suas anotações referências precisas das imagens do purgatório nem do fogo purgatório. Esse espaço é considerado, nessa perspectiva, um estado, que na obra se denomina “vida purgativa”. Loyola faz uso dessa doutrina quando trata das concepções de pecado, de penitência e de contrição. A primeira semana, marcada pela vida purgativa, é um estado de combate ao pecado, podendo se prolongar caso haja necessidade de correção maior. Desse modo, podemos afirmar que se trata de um recurso defensivo, quando as provações de suas vidas tornam-se ofensas ao espírito. Os *Exercícios* fazem da vida do jesuíta um estado permanente de purgatório, pois são periódicos e sucessivos ao longo de toda a sua vida. Eles condicionam a percepção jesuítica da realidade encontrada nas missões, preparando o missionário para dois embates: o que se trava dentro de seu próprio espírito e o combate na cristianização dos infiéis.

As provações e as dificuldades experienciadas na Capitania do Rio Grande por esses missionários, em um ambiente repleto de guerras, atrocidades e conflitos, marcaram seus discursos. A missão do Apodi, quando atacada por sucessivas investidas militares dos índios janduís e “[...] isolada pela distância dos centros urbanos, provocou ao P. Felipe Bourel a representação deste espaço como um exílio, dedicando sua missão às almas do Purgatório” (PORTO, 2000, p. 188). O combate do jesuíta era duplo: o conflito interior e as cristianizações confundiam-se, e a melancolia revelou-se constante nas cartas. Estando o missionário afastado de sua zona de conforto, a purgação travada no seu espírito estendia-se e produzia uma imagem de exílio. Cumpre frisar, então, que recorrer à vida purgativa implicava dar sentido à missão, transformando-a em estado permanente de combate e purgatório:

Com isso queria referir-se às dificuldades em manter os missionários atuantes e comprometidos diante da dura prova de se dedicarem por longo tempo aos trabalhos árduos e conflituosos das fronteiras isoladas e distantes. Estes sofriam de melancolia e a não ser por um sentido forte de obrigação a que estavam atados pelo voto de obediência firmado com a Ordem, desesperavam (PORTO, 2000, p. 176).

Em um estágio de provação, os questionamentos dos jesuítas às condições oferecidas pelas missões fizeram com que o Padre Pero Rodrigues duvidasse do sentido delas: “[...] e palparão na obra taes dificuldades que me poserão em muita dúvida qual seria a vontade de Vossa Paternidade, se largar as aldeias, se arriscar a virtude de alguns fracos, ou deixar de cumprir in totum a dita ordem”<sup>19</sup>. Na mesma carta, o jesuíta relata o desespero de padres que, com pouca experiência, submeteram-se às vicissitudes da missão e, nela, sob lágrimas e desespero, pediam para regressar. No entanto, como afirma Marina Massimi, o jesuíta deve procurar desconfiar de si, pôr em dúvida suas intenções e não desvirtuar o desejo divino de cristianização (MASSIMI; PRUDENTE, 2002).

As virtudes e a aptidão de um missionário são desenvolvidas logo nos anos de noviciado, e suas habilidades fundamentais se constroem em torno de um perfil idealizado, pelo qual afirmamos que se institui uma identidade jesuítica. Felix Herrero Salgado afirma que o temor, a oração, a constância, a pureza, a prudência e a humildade são eixos fundamentais para a prática missionária jesuítica (SALGADO, 2001, p. 383). Esses elementos proporcionam o exame constante da obediência, pois constituem a manutenção do desejo divino: “[...] confianza em Deus, paciência, y caridad y celo por

la salvacion de las almas” (SALGADO, 2001, p. 383). Além disso, os jesuítas devem combater as adversidades de uma missão ao mesmo tempo em que preservam sua própria integridade espiritual.

Já em 1600, o padre Francisco Pinto defendia que o isolamento da missão prejudicava a condição espiritual do missionário: “E assim, conservan-nos a nós, não deixaremos de acudir no que pudermos à conversão”<sup>20</sup>. O jesuíta percebeu as dificuldades de se estabelecer a missão, pois o contato com a realidade pecaminosa dos indígenas era nocivo ao estado espiritual deles. Sendo assim, era a necessidade de se conservar e de se reafirmar o objetivo missionário que mantinha íntegra a missão.

De modo semelhante, em 1700, o padre Felipe Bourel frisa o trabalho contínuo da missão de purgar almas: “Neste trabalho contínuo e manifesto, eu sempre servi de suporte às almas do purgatório”<sup>21</sup>. É nelas que se trava o combate ao pecado; na fronteira entre o barbarismo e a salvação, purgando almas, o jesuíta procura criar dinâmicas para o seu ofício, meio pelo qual se enfrentam as adversidades. A necessidade de internalizar esse direcionamento é uma das ferramentas de que os jesuítas dispõem para reafirmar os objetivos da missão: não se pode ceder às fragilidades e às armadilhas do inimigo, pois a atividade missionária é o eixo do desenvolvimento espiritual da Companhia, fundamento que rege a existência da própria ordem.

Nessa mesma carta, o padre, em meio à melancolia e à miséria do exílio missionário, pede ao P. Geral Tirso González que, no sacrifício da missa, possam estar livres do inimigo e do purgatório: “Por Sua misericórdia era que eu entrava em contato diário com o digno privilégio de com o sacrifício da missa libertar do purgatório todos os inimigos”<sup>22</sup>. Esse texto expressa melhor o modo como o purgatório é compreendido na representação espacial das fronteiras da missão. Esse documento nos revela as condições em que os jesuítas se dispuseram ao estranhamento, associa à missão a imagem que concebem de purgatório e, nela, vislumbram seu caráter punitivo ao espírito humano. Pelo sacrifício da missa, “missa sacrifício”, o jesuíta recorre à interseção divina, pedindo ao padre conforto espiritual a todo estado probatório que vivenciam. Ao pedir a Deus que sejam libertos, Felipe Bourel associou a sua representação de purgatório à dimensão nociva das missões no que diz respeito à integridade espiritual dos padres jesuítas. Portanto, a imagem adotada do purgatório é mais próxima ao inferno e a todas as representações degradantes que ele suscita.

Em linhas gerais, podemos afirmar que o ato de se purgar é manifestado na relação entre o jesuíta e a salvação do ameríndio e toma outra forma na experimentação das dificuldades, salientadas ao longo deste trabalho: do desconforto, do perigo, da vicissitude e da peripécia apresentados no relato dessas cartas. Portanto, o purgar-se é também um exercício interior, é a representação da “vida purgativa” experienciada no embate interior do jesuíta. As imagens provenientes dessa categoria não foram herdadas diretamente do imaginário europeu, mas de um processo peculiar de produzi-las segundo a imaginação inaciana: procedimento de meditação que se faz valer da fusão entre as experiências de cada jesuíta e uma memória elementar de Cristo, incorporando a Sua natureza (FLOR, 1996). Os jesuítas, dessa forma, se imaginam em um espaço povoado pelas atrocidades e pelas sutilezas do pecado, compondo um lugar no qual o purgatório constitui um dos elementos de leitura dessa realidade.

Diante dos entraves espirituais que confrontavam a obediência e o compromisso dos jesuítas com o desespero e a renúncia, eles seguiam nas missões terrificados, melancólicos, vivenciando os limites de sua condição humana. O odor da morte circundava à espreita de mais um novo conflito; para isso deveriam personificar Cristo, imaginar todo o seu sofrimento e inseri-lo naquele espaço. O esplendor missionário que lhes fora ensinado quando ainda noviços materializou-se em pesadelo. Eis que Deus os alerta: não retrocedam ao desejo divino, combatam o desespero e a renúncia interior. Ora, ali estava representado o purgatório, e essas dificuldades eram parte de provações espirituais inerentes à missão: assim como o purgatório é transitório, a missão o deve ser. A fronteira entre purgatório e paraíso tomou forma na cristianização de inúmeras almas, mas também experimentou sua proximidade com o inferno; quando estabelecida a mansidão, “[...] eis que de repente reviveu outra cabeça da serpente infernal e continuou com a tragédia”<sup>23</sup>. Essa imagem infernal e assoladora escrita na carta do padre Pero Dias mostra como as missões alternavam sua imagem entre a redentora fronteira paradisíaca e a terrível fronteira do inferno.

As imagens associadas à experiência jesuítica na missão ocorrem em uma “[...] área imprecisa de conhecimento deficiente envolvendo o empiricamente conhecido; emoldura o espaço pragmático” (TUAN, 1983, p. 97). Isso nos faz pensar que na construção do purgatório como representação espacial da Capital do Rio Grande, entre o experimentado e o imaginado, existisse uma zona de incompreensões e desconfianças e, a fim de supri-las, os jesuítas formularam um espaço no qual pudessem atribuir significado as suas dinâmicas sociais. Tomaram, pois, da tradição cristã clássica os

elementos base que foram reelaborados pela imaginação, experimentando-os na convivência e nas vicissitudes da missão: “[...] os pequenos mundos da experiência direta são bordejados por áreas muito mais amplas conhecidas indiretamente através dos meios simbólicos” (TUAN, 1983, p. 99).

As cartas são uma amostra do contato direto do jesuíta com os ameríndios na Capitania, um relato dos sucessos, mas também das angústias e constantes provações. O purgatório é, assim, o meio simbólico pelo qual os jesuítas ilustram sua realidade, tal qual Yi-fu-Tuan afirma: “[...] necessário ao nosso sentido de orientação – de sentirmo-nos seguros no mundo” (TUAN, 1983, p. 97). Esses missionários, sob orientação da Companhia, buscaram o desejo divino de salvar almas; para isso criaram um teatro no qual personificaram uma referência de Jesus, procuraram atribuir significado divino às práticas missionárias, deslumbraram-se e apavoraram-se com as diversidades, as barbáries e as atrocidades vivenciadas. Diante de todas as circunstâncias históricas apresentadas, podemos afirmar que o purgatório surgiu como representação e forma de os jesuítas atribuírem sentido à missão. Com esse esforço, puderam vislumbrar no estranho espaço um lugar conhecido e seguro.

Foi a partir dessa espacialidade que os inácianos compreenderam as instabilidades, os açoites, os conflitos, as peripécias e as vicissitudes com que a Companhia de Jesus, entre os séculos XVI e XVIII, pôde se deparar. O purgatório apresentou-se como um elemento, uma das inúmeras leituras que os jesuítas fizeram de sua própria realidade. As imagens decorrentes dele suscitaram duas percepções: a redenção, representada pelo esforço da cristianização e, paradoxalmente, a imagem infernalizada e degradante das provações e punições dessa crença. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que a missão foi considerada um processo de purgação da Capitania, elemento responsável pela purificação espiritual indígena, houve também o sentido inverso, já que os jesuítas, ao palparem as suas inúmeras querelas, amargaram a melancolia de um lugar exilado de todo conforto e segurança e, assim, enxergaram um purgatório mais próximo do inferno.

## **Referências Bibliográficas**

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Brasiliense, 1990.  
CONCÍLIO Ecumênico de Trento: 1545-1563. São Paulo: Associação Cultural Montfort, 2007. Disponível em:  
<<http://tottustusmaria.com/maria/downloads/trento.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

ECHEVERRÍA, Bolívar. La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina. In: SCHUMM, Petra (Coord.). *Barrocos y modernos: nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*. Frankfurt: Vervuert Verlag, 1998.

ELLIOTT, John H. *El viejo mundo y el nuevo: 1492-1650*. Madrid: Alianza, 1972.

FLOR, Fernando Rodríguez de la, *Teatro de la memoria: siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1996.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 2002.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

LEITE, Serafim. S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Lisboa: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. 10 v.

LOYOLA, Inácio. *Exercícios espirituais*. São Paulo: Madras, 2000.

LOPEZ, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande*. Edição especial para o acervo virtual Oswaldo Lamartine de Faria, 1997.

MASSIMI, Marina; PRUDENTE, André Barreto. *Um incendiado desejo das índias*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PORTO, Maria Emília M. Fronteiras urbanas e representação: espaço e violência em Felipe: Camarão e Bom Pastor. In: SILVA, Gilvan Ventura da; LARANJA, Anselmo Laghi; FRANCO, Sebastião Pimentel (Org.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor & Cultura, 2004.

\_\_\_\_\_. *Jesuítas na Capitania do Rio Grande, séculos XVI e XVIII: arcaicos e modernos*. 2000. Tese (Doutorado em História) - Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.

ROCHA NETO, Nicodemos da Silva. *O entre lugar: a representação do purgatório na baixa idade média*. Disponível em: <<http://www.consciencia.org/o-entre-lugar-a-representacao-do-purgatorio-na-baixa-idade-media#2-%e2%80%93-o-nascimento-do-purgatorio>>. Acesso em: 10 ago. 2011.

SALGADO, Félix Herrero. *La oratoria sagra em los siglos XVI e XVII: La predicación em la Compania de Jesús*. Madrid, Fundacion universitária espanhola, 2001.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TORRES LONDOÑO, Fernando. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

TOSTE, Rogerio Ribeiro. O nascimento do Purgatório como preparação do burguês: espaços citadinos, teologia social medieval. *Revista Vernáculo*, Curitiba, n. 17/18, p.126-137, 2006.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

VOVELLE, Michel. *As almas do purgatório: ou o trabalho de luto*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

## Notas

---

<sup>1</sup> O conceito que desde o início do século XX foi aplicado pela historiografia como espaço de demarcação militar, ilustrado por trincheiras, armamentos e combate, recebe uma redefinição teórica. Percebemos o processo de mudança desse conceito na historiografia contemporânea integrado a uma perspectiva antropológica, na qual o diálogo é de ordem cultural e inter-étnica. Nessa perspectiva, a fronteira é tratada como dinâmica que articula o jogo das relações de poder e de saber. Ver em: PORTO, 2004, p. 184.

- 
- <sup>2</sup> *Relação das cousas do Rio Grande, do sítio e disposição da terra (1607)*. A citação está presente em: LEITE, 1938, v. 1, p. 557-559.
- <sup>3</sup> *Relação das cousas do Rio Grande, do sítio e disposição da terra (1607)*. A citação está presente em: LEITE, 1938, v. 1, p. 557-559.
- <sup>4</sup> *Carta do P. Francisco Pinto ao P. Geral Aquaviva*. A citação está presente em: LEITE, 1945, v. 5, L. 3, p. 504-506.
- <sup>5</sup> *Relação das cousas do Rio Grande, do sítio e disposição da terra (1607)*. A citação está presente em: LEITE, 1938, v. 1, p. 557-559.
- <sup>6</sup> *Carta do P. Francisco de Matos, da Baía, 4 de agosto de 1701*. A citação está presente em: LEITE, 1945, v. 5, p. 542.
- <sup>7</sup> *Deste Colégio de Nossa Senhora da Graça de Pernambuco ao Padre Provincial Henrique Gomes, e de maio, dez. de 1614. Servus inutilis, Pero de Castilho*. A citação está presente em: LEITE, 1945, v. 5, L. 3, p. 510.
- <sup>8</sup> *Deste Colégio de Nossa Senhora da Graça de Pernambuco ao Padre Provincial Henrique Gomes, e de maio, dez. de 1614. Servus inutilis, Pero de Castilho*. A citação está presente em: LEITE, 1945, v. 5, p. 521.
- <sup>9</sup> *Carta Anua "Mandato P. Provincialis" Joannes Antonius Andreonus, 1704*, A citação está presente em: LEITE, 1945, v. 5, L. 3, p. 543.
- <sup>10</sup> *Carta do P. Francisco de Matos, da Baía, 4 de agosto de 1701*. A citação está presente em: LEITE, 1945, v. 5, p. 540.
- <sup>11</sup> *Carta do P. Francisco Pinto ao P. Geral Aquaviva*. A citação está presente em: LEITE, 1945, v. 5, p. 504.
- <sup>12</sup> *Relação das cousas do Rio Grande, do sítio e disposição da terra (1607)*. A citação está presente em: LEITE, 1938, v. 1, p. 557.
- <sup>13</sup> *Deste Colégio de Nossa Senhora da Graça de Pernambuco ao Padre Provincial Henrique Gomes, e de maio, dez. de 1614. Servus inutilis, Pero de Castilho*. A citação está presente em: LEITE, 1945, v. 5, L. 3, p. 510-521.
- <sup>14</sup> *Carta do P. Francisco de Matos, da Baía, 4 de agosto de 1701*. A citação está presente em: LEITE, 1945, v. 5, p. 542.
- <sup>15</sup> Em março de 1609, é fundado o Tribunal da Relação do Brasil, que trata do controle político, social e jurídico da Colônia. Em meio a discussões recorrentes sobre a escravidão indígena, o tribunal é o órgão que deve executar a primeira lei (1609) que garantiria a liberdade indígena.
- <sup>16</sup> *Carta do Provincial Pero Rodrigues ao Padre General Claudio Aquaviva*. A citação está presente em: LEITE, 1938, v. 1, p. 514-526.
- <sup>17</sup> *Defesa do missionário João Guedes como Visitador no Rio Grande*, *Arquivo Historico Ultramarino*, 73, 1713, agosto, 07, Natal, rolo 2, p. 57.
- <sup>18</sup> *Defesa do missionário João Guedes como Visitador no Rio Grande*, *Arquivo Historico Ultramarino*, 73, 1713, agosto, 07, Natal, rolo 2, p. 57.
- <sup>19</sup> *Carta do Provincial Pero Rodrigues ao General Claudio Aquaviva*, *Arquivo Romano Societatis Iesu*, Bras. 3-I, p. 194..
- <sup>20</sup> *Carta do P. Francisco Pinto ao P. Geral Aquaviva*. A citação está presente em: LEITE, v.5, 504-506.
- <sup>21</sup> "In hisce laboribus continuum et manifestum semper expertus sum animarum purgantium subsidium". *Carta de Filipe Bourel ao P. Geral Tirso González, de Podi*, 10 de abril de 1700. Bras. 4, 64-65.
- <sup>22</sup> "Pro sua benignitate mihi communicase Dignitus Privilegium quotidiano quolibet missa sacrificio inima et purgatorio liberandi" *Carta de Filipe Bourel ao P. Geral Tirso González, de Podi*, 10 de abril de 1700. A citação está presente no: *Arquivo Romano Societatis Iesu*, Bras. 4, p. 64-65.
- <sup>23</sup> *Carta do P. Pero Dias, de Olinda, 30 de julho de 1689*. A citação está presente no: *Arquivo Romano Societatis Iesu*, Bras. 9, p. 353.

Artigo recebido em 30/09/2013. Aprovado em 11/03/2014.